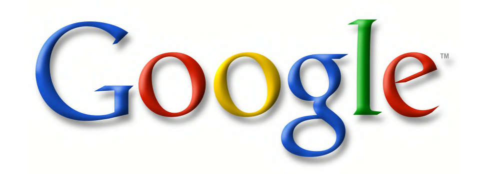


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`




600101913L

Photius,

Patriarch von Constantinopel.

Sein Leben,
seine Schriften und das griechische Schisma.

Nach handschriftlichen und gedruckten Quellen

von

Dr. J. Hergenröther,

o. o. Professor des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg.

Dritter Band.

Regensburg.
Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.
1869.

110

BODL. LIBR.
13 MAR. 1916
OXFORD

Vorrede

zum dritten Bande.

Als ich die beiden ersten Bände dieser Arbeit der Oeffentlichkeit übergab, war ich wohl darauf gefaßt, den verschiedenartigsten Urtheilen zu begegnen, um so mehr, als die Schwierigkeit, allen Anforderungen gleichmäßig gerecht zu werden, mir von Anfang an deutlich genug entgegengetreten war. Auch abgesehen von den verschiedenen religiösen und theologischen Standpunkten der Beurtheiler finden sich in der Gelehrtenwelt, zumal bezüglich wichtiger historischer Probleme, so vielfach auseinandergehende Meinungen, daß ein Buch von dem Umfange des gegenwärtigen leicht da und dort Anstoß erregen kann, und selbst die Art und Weise der Stoffgliederung wie der Darstellung erfährt oft von verschiedenen Seiten eine höchst verschiedene Würdigung. Selten kann auch ein Kritiker, der bei seinen eigenen, unter ganz günstigen Umständen unternommenen Arbeiten ein schön geordnetes Material in den besten Ausgaben bequem zusammengestellt vor sich hat und meistens auf geebneten Bahnen wandelt, sich ganz in die Lage eines Autors versetzen, der viele Stunden im Staube der Bibliotheken — und oft vergeblich! — nach Bereicherung seiner Quellen sucht, dann wieder Monate lang von anderen, ganz weit abliegenden Arbeiten sowie von akademischen Aemtern seine Zeit in Anspruch genommen sieht und nach längeren Pausen erst das mehrfach unterbrochene Werk wieder aufnehmen kann, überhaupt fortwährende Hindernisse nur mit Aufgebot aller geistigen Energie überwindet.

Zwar haben die angedeuteten Erwartungen sich keineswegs als völlig grundlos erwiesen; aber im Ganzen fand bisher das vorliegende Werk eine so wohlwollende und anerkennende Aufnahme, wie ich sie nicht entfernt zu hoffen gewagt. Allerdings wurden — was Ersteres angeht — zum Theil einander widersprechende Urtheile laut. Wenn ein geschätzter Recensent unser erstes Buch zu ausführlich fand und statt der fließenden historischen Erzählung eher eine allgemeine Betrachtung gewünscht hätte (freilich ohne die Bd. I. S. IV. gegebene Motivirung näher zu würdigen, die in den folgenden sechs Büchern selbst eine mehrfache Stütze finden dürfte), so hat ein Anderer gerade größere Ausführlichkeit und insbesondere eine genauere Darstellung der theologischen Schulen im Orient wie der origenistischen Streitigkeiten vermißt. Wenn von der einen Seite eine zu große Vorliebe für den Patriarchen Ignatius oder für die Päpste bemerkt ward, so wurde von der anderen betont, die sonstige Unparteilichkeit habe dem Verfasser bei den Erörterungen über den Papst Vigilius u. A. gefehlt. Manche einzelne Rüge ward, wie so oft geschieht, gelegentlich des ersten Bandes ausgesprochen, die vielleicht nicht Platz gefunden hätte, wäre dem Kritiker schon das ganze Werk zu Gebote gestanden. So bin ich überzeugt, daß die freundliche und wohl berechtigte Stimme, die da meinte, es sei zu viel gesagt, wenn von immenser Gelehrsamkeit des Photius und seiner seltenen Energie auf dem Gebiete der Missionen gesprochen wurde, mit dem ersteren Punkte bei der Lekture dieses dritten Bandes sich versöhnen wird, mit dem anderen aber schon bei der Prüfung des zweiten sich mehr befreundet haben mag. Ließen auch manche einzelne Mißverständnisse [1]) leicht sich aufhellen, so ist doch hier nicht der Ort, sie alle zu berühren; auch könnte eine solche Besprechung leicht zu der Auffassung führen, als wollte ich in jedem Stücke auch dem leisesten Tadel gegenüber Recht behalten oder doch geradezu verkennen, daß ich meinen geehrten Recensenten in der katholischen Gelehrtenwelt auch wegen mancher schätzenswerthen Berichtigungen zu Dank verpflichtet bin.

---

[1]) Z. B. die zu Bd. I. S. 328 gemachte Bemerkung, es sei ein Irrthum, die dialektische Philosophie im Unterschiede von der Logik als drittes Glied der alten Philosophie zu bezeichnen. Die gesperrten Worte stehen nicht in meinem Texte und sind auch aus ihm nicht zu entnehmen. Es handelt sich einfach darum, ob die Logik (= dialektische Philosophie) als drittes Glied zu zählen oder als bloße Einleitung, als Handhabe nicht zu den eigentlichen Theilen der Philosophie zu rechnen sei. Daß die Belegstelle N. 78 ebenso wenig zu einer Unterscheidung von Logik und dialektischer Philosophie berechtigt, hebt der geehrte Recensent selbst hervor.

Dieser Dank, den ich gern und freudig ausspreche, muß um so mehr sich steigern angesichts der über die Leistung als Ganzes gefällten Urtheile, die mir zur Ermuthigung gereichten, während die bisherige Nichtbeachtung des Werkes in protestantischen Organen und Schriften in keiner Weise mich entmuthigt hat.

Ebenso hat es mich sehr erfreut, daß mein „Photius" bei russischen und hellenischen Gelehrten mehrfache Berücksichtigung gefunden hat. Von den Referaten in Zeitschriften sind mir nur wenige und zum Theil bekannt geworden;[2]) dagegen kam mir durch die freundliche Zusendung des lebhaft für Verbreitung höherer Bildung unter der hellenischen Nation arbeitenden Verfassers der dritte Band der „Geschichte des griechischen Volkes von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart" von Prof. K. Paparregopulos von Athen zu,[3]) der, ebenso wie das Werk Pichler's,[4]) auch den ersten Band des meinigen vor Augen hatte, nach welchem er auch über den Kampf zwischen Platonikern und Aristotelikern im neunten Jahrhundert, über die Studien des Photius, seine muthmaßliche Geburtszeit u. A. berichtet.[5]) Der Verfasser, der in politischen, religiösen und wissenschaftlichen Dingen Urtheile ausspricht, die ich nicht entfernt zu theilen vermag, und auch theologische Meinungen hegt, die ihm den Beifall der anatolischen Hierarchie nicht erwerben können, theilt zwar die Abneigung seiner Landsleute, zumal vom geistlichen Stande, gegen den päpstlichen Primat und sieht in der römischen „Kyriarchie" das größte Hinderniß der Einigung;[6]) aber er ist auch weit entfernt von der bei den Neugriechen so oft zur Schau getragenen Apotheose des Photius und erkennt mit mir vollkommen an, daß der gefeierte Patriarch die Vorzüge wie die Schwächen des Griechenthums seiner Zeit an sich trägt; er bedauert bei Besprechung der Polemik von 867, daß derselbe dem Standpunkte seines zweiten Briefes an Papst Nikolaus von 861 nicht treu blieb; er findet den Undank

---

[2]) Von dem Aufsatze des Prof. Kostomárow im „europäischen Boten" (Westnik Enropy 1868. p. 120—168. 591—636) habe ich blos durch die Correspondenz mit Hrn. E. Kunik, Mitglied der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg, Kunde erhalten.

[3]) *Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῶν νεωτέρων χάριν τῶν πολλῶν. Τόμος τρίτος. Βιβλ. θ' καὶ ι'. Ἐν Ἀθήναις ἐκ τοῦ τυπογραφείου Ν. Γ. Πασσαρῆ* 1867. 1868. (2 Bde.)

[4]) *Βιβλ. θ'* p. 42 seq.

[5]) *Βιβλ. ι'* p. 801 seq. 812.

[6]) ib. p. 827. 828.

gegen Bardas und die Schmeichelei gegen Michael III. des großen Mannes unwürdig und sieht in ihm den Repräsentanten des mittelalterlichen Hellenismus, wie in Themistokles den des antiken; in beiden Männern findet er Vorkämpfer der Unabhängigkeit ihres Volkes, in beiden hochbegabte Persönlichkeiten mit bedeutenden sittlichen Gebrechen. [7]) Gegenüber den meisten neuhellenischen Autoren zeigt er ein anerkennenswerthes Ringen nach Objectivität und in der freien Darstellung einen merklichen Fortschritt.

Mit dem zweiten Bande unseres Werkes war die Darstellung des Lebensganges des Photius vollendet; in vielen Beziehungen angenehmer, aber auch schwieriger waren die daran sich anschließenden Untersuchungen über seine Schriften, mit denen der hier vorliegende dritte Band beginnt, angenehmer, weil hier die an sich erfreulichere Seite seines Wirkens zur Würdigung kam — seine Thätigkeit als Gelehrter —; schwieriger, weil hier ein noch viel reicheres Material zu bewältigen war, sodann weil es heutzutage bei den großartigen Fortschritten in allen Zweigen des Wissens, wenn nicht unmöglich, doch unendlich weniger leicht ist, als zur Zeit des Photius, mit einer und derselben Gewandtheit und Sachkenntniß die vielen Gebiete der Wissenschaft zu übersehen, die er in seinen Tagen erfolgreich bebaut und gepflegt hat. Das im achten Buche über die einzelnen wissenschaftlichen Arbeiten des gelehrten Byzantiners Gesagte sei der Würdigung des Lesers mit einer um so größeren Bescheidenheit unterbreitet, als der Verfasser hier nicht immer sich auf Gebieten zu bewegen hatte, die er mit einigem Rechte als die seinigen betrachten könnte. Manche Notizen, die für andere Forscher wie auch für künftige Herausgeber der sämmtlichen Werke des Photius von Nutzen sein können, namentlich über benützte Handschriften, wurden in den Noten geliefert, schon damit sie nicht etwa verloren gehen könnten, noch mehr aber, weil sie sonstiges Interesse in wissenschaftlicher Beziehung darboten; wenn dieselben den Einen zu verschwenderisch, den Anderen zu sparsam mitgetheilt erscheinen sollten, so werden doch, wie ich hoffe, beide Theile diese Mittheilungen ebenso erklärlich als verzeihlich finden.

Die Darstellung der Theologie des Photius im neunten Buche ist ausführlich und möglichst getreu den sämmtlichen bis jetzt bekannten Schriften desselben entnommen. Der Verfasser glaubte sein eigenes

---

[7]) *Βιβλ. ἐ.* p. 805. 827. 837. 838. 845.

Raisonnement fast durchaus in den Hintergrund drängen, dem Theologen Stoff zu weiterer Verarbeitung und Verwerthung darbieten, auf viele seiner Ansicht nach noch nicht hinlänglich gewürdigte Momente hinweisen zu müssen. Die Dogmatik des Photius zeigt uns die wichtigste, in ihren Folgen bedeutsamste Thätigkeit des Mannes; aber daß er auch zu den hervorragendsten griechischen Exegeten zu zählen ist, auf dessen Arbeiten vorzüglich Oekumenius und Theophylaktus sich stützen, dafür ist, wie mir däucht, ebenfalls der Beweis geliefert worden.

Ueber das zehnte und letzte Buch mag das Bd. I. S. V. Angedeutete genügen; der aufmerksame Leser wird finden, daß auch hier nicht blos neuere Publicationen, wie die von Dimitrakopulos, sondern auch handschriftliche Materialien verwerthet worden sind. Das Verzeichniß der wichtigsten Mittheilungen daraus sowie das Sach- und Personen-Register werden eine nicht unwillkommene Beigabe sein.

Der Druck dieses dritten Bandes ward vielfach durch äußere Umstände verzögert, namentlich durch einen zweimaligen Aufenthalt des Verfassers in Rom, der durchaus anderen Arbeiten gewidmet werden mußte. An der Correctur mehrerer Bogen (S. 129 — 224), die während seiner Abwesenheit von hier vom Februar bis Mai 1868 gedruckt wurden, konnte derselbe sich nicht betheiligen, weßhalb auch außer manchen geringeren Versehen hier mehrere unliebsame Druckfehler stehen blieben.[8]) Eine Verzögerung erfuhr sodann der Druck durch den abermaligen Aufenthalt in Rom in den gleichen Monaten

---

[8]) S. 133 N. 32 Z. 2 statt dies lies: das. — S. 131 Z. 16 l.: mit dem und N. 38 statt Amon. l. Ancyr. — S. 139 N. 71 Z. 4 l.: ἐπόμενοι. — S. 141 N. 85 Z. 3 l.: um christliche Mütter und N. 87 Z. 5 nach c. 12 setze Komma und statt Das l.: das. — S. 144 N. 14 statt VI. setze IV. — S. 147 N. 25 Z. 1 l.: Ἱερίων. — S. 148 Z. 9 l.: Zaranes. — S. 152 Z. 11: Nach Koinochoriten (so ist auch Z. 13 zu lesen) Punkt. Dann: Bei. — S. 157 N. 6 Z. 2 l. ἐν und N. 14 vorletzte Z.: die Fehler. — S. 168 N. 19 l.: Ἰγνάτιος. — S. 169 N. 22 statt a. a. O. l.: Hippolytus und N. 26 l. n. IV. S. 142 (ebenso S. 212 N. 191) N. 30 ult.: Σταγῶν. — S. 170 N. 30 Z. 1 l.: Ἐζέρου. N. 1 streiche: Monum. etc. — S. 171 N. 4 Z. 4 l. ὑπερκαθημένην Z. 8 statt of l. cf. — S. 179 N. 25 Z. 1 l.: über den. — S. 180 N. 28 Z. 5 οὐ. — S. 181 N. 1 Z. 1 st. Fran. l. Tran. — S. 182 N. 3 vorletzte Zeile: die Deutschen. N. 5 Z. 2: αὐτὸς ὁ Πάπας. Z. 5 vor ἀφίησι setze Komma. — S. 183 N. 7 Z. 2 lies: in Man. N. 10 penult. streiche Komma vor γένειον. — S. 186 N. 4 nach νοοῦντες setze Punkt. — S. 189 N. 20 Z. 2: ἡμέρα σαββάτου ἢ ἑορτὴ . . . γεννῶν ἢ τῶν φ. Z. 8: προτιμῶνται. — N. 22: Nicet. Pect. — S. 190 N. 27 Z. 7: feria IV. — S. 193 Z. 7 v. unten nach nicht s. Punkt. — S. 198 N. 82 Z. 2 st. panis l.: pannis. S. 200 N. 98 l. ἀῤῥαβῶνα N. 99 Z. 1: gestant. — S. 201 Z. 19 l.: Ertheilung. — S. 204 N. 126: εἰ συμβῇ. — S. 207 N. 147 l.: linguae. — S. 208 N. 157 im Anf. l.: Vgl. —

1869. Durch die mehrfache Abwesenheit von meinem Wohnsitze und die Unmöglichkeit, im Drange anderer Arbeiten den in fremden Zeitschriften vorfindlichen Notizen rasch zu folgen, ward auch die verspätete Kenntnißnahme von einigen Schriften herbeigeführt, die für meinen Zweck von hoher Bedeutung waren. Zwar konnte die neue Londoner Ausgabe der Briefe des Photius durch Balettas (1864) noch im zweiten Bande benützt werden und im dritten ihre Würdigung finden; aber die neue Edition des Wörterbuchs [9]) kam mir erst nach beendigtem Druck der ersten fünfzehn Bogen dieses Bandes zu. Sie vermochte zwar die fehlenden Theile des Lexikons (s. unten S. 11) nicht zu liefern, gab aber einen um Vieles besseren Text und reichhaltige Aufschlüsse über die verschiedenen Lexikographen und deren gegenseitiges Verhältniß. Nach Naber benützte Photius die Excerpte aus den rhetorischen Wörterbüchern von Aelius Dionysius und Pausanias, die beide den Diogenianus gebraucht hatten, die Epitome Harpokrations, die Platonischen Wörterbücher von Boethus, Timäus und verschiedene Glossen. Daß die Erklärung lateinischer Ausdrücke nicht dem Photius zugehöre, möchte ich nicht geradezu gelten lassen, wissen wir doch, daß er sich damit mehrfach beschäftigt hat (s. unten S. 350 — 353 und S. 113 N. 18). Die auf Veranlassung des Herrn Kunik in einer Handschrift des iberischen Klosters auf dem Berge Athos von Porphyrius Uspenski endlich entdeckten und von A. Nauck edirten zwei Homilien über den Russenzug gegen Constantinopel [10]) erschienen 1867, erst nachdem längst meine Darstellung dieses Vorfalls (Bd. I. S. 531 ff.) gedruckt war, und kamen mir zu Handen nach der Drucklegung des Abschnittes über die Reden des Photius. Die bezüglich eines Fragmentes von Photius (unten S. 234) ausgesprochene Vermuthung ward nicht bestätigt, die Darstellung der Invasion selbst aber wird durch den Text der zwei Reden, über die ich mich bereits anderwärts ausführlicher geäußert habe, [11]) nicht alterirt. Möchte man nur in Petersburg bald die Herausgabe der übrigen in dem Codex des Berges Athos vorfindlichen Homilien verwirklichen! Bei den Untersuchungen

---

[9]) Photii Patriarchae Lexicon recensuit, adnotationibus instruxit et Prolegomena addidit S. A. Naber. Leidae, E. J. Brill 1864 seq. 8 voll. 2.

[10]) Lexicon Vindobonense recensuit et adnotatione critica instruxit Aug. Nauck. Accedit appendix duas Photii homilias et alia opuscula complectens. Petropoli 1867, Eggers et soc. Lips., Leop. Voss.

[11]) Chilianeum 1869 N. F. Heft. 3. S. 210 – 224.

über den Nomocanon (S. 92 ff.) war der zweite Band des splendiden, von Cardinal Pitra veröffentlichten Werkes [12]) noch nicht erschienen; er ward erst Ende 1868 ausgegeben und kam erst im gegenwärtigen Jahre durch die Huld des erlauchten, inzwischen mir persönlich bekannt gewordenen, ebenso durch christliche Demuth wie durch seine Erudition hervorragenden Forschers mir zu. Meine eigenen Studien hatten sich mehrfach mit denen des gelehrten, jetzt verdientermaßen zum Purpur erhobenen und mit der Vorstandschaft der vaticanischen Bibliothek betrauten Benedictiners gekreuzt, der den von mir lange gewünschten Cod. Monac. 122 (s. unten S. 110) gerade zu der Zeit, in der ich am freiesten diesen Forschungen obliegen konnte, durch die ehrenvoll von ihm erwähnte Liberalität des Herrscherhauses und der Behörden Bayerns zuerst nach Paris, dann nach Rom aus meinem engeren Vaterlande zugesandt erhielt. Für die lange Entbehrung aber finde ich in dem von ihm Geleisteten reichliche Entschädigung, obschon ich seine Arbeiten nicht mehr zu benützen im Stande war. Cardinal Pitra hat mit gewissenhafter Genauigkeit die gesammte kirchenrechtliche Literatur der Griechen durchforscht, die vorhandenen Leistungen möglichst berücksichtigend und bereichernd. Sein Werk bietet eine alle früheren, größtentheils sehr fehlerhaften Ausgaben weit übertreffende Edition des Nomocanon, dessen Handschriften hier genau und vollständig verzeichnet [13]) und wohl verwerthet sind; es bietet auch sonst ein sehr reichhaltiges Material [14]) und dazu vielfache Anregung zu neuen

---

[12]) Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta jussu Pii IX. Pont. Max. curante J. B. Pitra S. R. E. Card. tom. I. a primo ad VI. saeculum. Romae, typis Coll. Urbani 1864. — tom. II. a sexto ad IX. saeculum. Romae 1868. 4.

[13]) t. II. p. 442—444.

[14]) Sowohl zu den vierzehn griechischen, als zu den siebenundzwanzig lateinischen Canones des achten allgemeinen Conciliums (t. II. p. XVIII. seq. XXXVI. seq.), ferner zu den siebzehn Canones von 861 (p. 127—141) und zu den drei der Restitutionssynode von 880 (p. 142 seq.) wurden nach Handschriften Varianten geliefert, sowie aus einem Anhang im Cod. Coisl. (p. 144. 145) eilf Canones der letzteren, wovon die sieben ersten die allgemeinen Concilien kurz aufzählen, der achte über deren Verächter das Anathem spricht, die drei letzten eben jene drei bekannten im Auszuge enthalten, mit denen auch andere Stücke im Zusammenhang stehen. Nach einem Moskauer Codex wird (p. XXXV. seq.) zwar kein neuer Text, wohl aber der Name des Autors eines vielbenützten Synodicon's (vgl. uns. Bd. II. S. 18 f. 129) bekannt, der des Patricius Arareus in seiner Schrift „Okeanos". Dazu erhalten wir p. XXIV. seq.) Unterschriften der „ersten und der zweiten Synode" (des Photius) aus Cod. Vindob. hist. 8 ol. 45 f. 182. Bei der ersten haben wir außer den Unterschriften Michael's III. und des Photius nur die des Bischofs Michael von Cäsarea (sicher der Exarch vom Pontus, der eine so hervorragende Stelle einnimmt). Dieser Michael kann sehr wohl vor den uns bekannten Inhabern dieses Stuhles Paulus, Euschemon und Prokopius (s. unser

Forschungen auf dem Gebiete des griechischen Kirchenrechtes; die Weiterführung desselben in seiner großartigen Anlage ist dringend zu wünschen. Obschon sich in einzelnen Punkten eine Verschiedenheit zwischen unseren Auffassungen und Urtheilen ergibt, so freut es mich doch, im Wesentlichen mit Sr. Eminenz mich in Einklang zu finden, meine Ansicht von den nicht allzuhoch anzuschlagenden Verdiensten des Photius um den Nomocanon [15]) und meine Annahme von der Abfassung mehrerer in der genannten Münchener Handschrift vorfindlicher Scholien durch denselben Patriarchen [16]) von einem so hervorragenden Forscher getheilt und bestätigt zu sehen. Ich hoffe, es werde mir vergönnt sein, anderwärts auf dieses Werk als Ganzes zurückzukommen.

Ich hatte versprochen, im Anhange dieses dritten Bandes mehrere ungedruckte Stücke zu liefern. Allein der Umstand, daß dieser Band schon an sich, auch ohne das Personen- und Sachregister, die beiden vorhergehenden an Umfang übertrifft, und durch diese Beigabe ganz unverhältnißmäßig stark geworden wäre, ließ das als unzweckmäßig erscheinen und aus Rücksicht auf solche Gelehrte, die leicht diese Sammlung für sich, ohne das historische Werk, interessiren könnte, zog ich es vor, die längst bereit gehaltenen Monumenta, deren Druck übrigens sofort in Angriff genommen worden ist, getrennt in einem kleinerem Bande erscheinen zu lassen. Ich glaube, daß das den Beifall kundiger Leser finden wird.

Der Dank, den ich im Vorwort zum ersten Bande mehreren Gelehrten für die freundliche Förderung meiner Arbeit ausgesprochen, möge hier wiederholt denselben erstattet sein.

Register) eine Stelle finden. Bei der zweiten Synode (von 861) erscheinen nach den römischen Legaten Rodoald und Zacharias: 1) Theophanes von Ephesus (wir finden dort 833 den Markus, 869 den Basilius, 879 den Gregor Le Quien Or. chr. I. 685), 2) Johann von Heraklea, 3) Theodulus von Ancyra, 4) Amphilochius von Cyzikus. Gegen diese Namen besteht keine erhebliche Erinnerung.

[15]) t. II. p. 434 seq. 440.

[16]) ib. p. 641; 644 not. 6; 649 not. 6.

W. 1. Junius 1869.

D. B.

Inhalts-Uebersicht.

Achtes Buch.

Die Schriften des Photius.

Neuntes Buch.

Die Theologie des Photius.

Erster Theil. Allgemeine Grundlehren.

Zweiter Theil. Die einzelnen Dogmen.

I. Die Gottheit an sich (Theologie im engeren Sinne).

II. Die Gottheit in ihren Beziehungen nach Außen.

A. Gott der Schöpfer und Erhalter.

B. Gott der Erlöser.

C. Gott der Vollender.

Zehntes Buch.

Die Fortentwicklung des griechischen Schisma.

Verzeichniß
der aus Handschriften mitgetheilten Stellen, Textverbesserungen und Varianten.

Achtes Buch.

Die Schriften des Photius.

Wenn Photius als Mensch und Christ, als Bischof und Kirchenoberer große sittliche Schwächen uns aufzeigt, wenn eine wahrhaft dieses Namens würdige Geschichtsschreibung nimmer im Stande ist, das Brandmal zu vertilgen, das sein öffentliches Leben und Wirken seinem Namen aufdrückt: so erscheint er auf der anderen Seite als Gelehrter und Schriftsteller, als Literator, Philosoph und Theolog in einem glänzenden Lichte und diesen seinen Ruhm haben Alle von jeher einstimmig anerkannt. Fast wird man bei der Lektüre seiner Schriften versucht, die Identität des hier zu uns redenden Photius mit dem von der Geschichte geschilderten zu bezweifeln, wäre man nicht durch die Erfahrung aller Jahrhunderte von der traurigen Thatsache überzeugt, wie oft das größte Mißverhältniß zwischen Geist und Herz, zwischen Wort und That bei hochbegabten Männern sich findet, wiese nicht ebenso die byzantinische Geschichte wie die psychologische Wahrnehmung das mögliche und nur zu oft wirkliche Zusammensein hoher geistiger Bildung und sittlicher Corruption uns nach.[1])

Aber nachdem wir diesen Mann in seiner amtlichen Stellung, in seinem öffentlichen Wirken, als kirchlichen Verbrecher, als ersten Urheber einer verderblichen Spaltung, die von ihm ihre dogmatische Grundlage erhielt, eingehend betrachtet, wenden wir uns nun der Lichtseite seines Lebens zu, die zwar ebenso wegen der Einheit des Menschen und des Gelehrten wie wegen der allgemeinen Unvollkommenheit alles Menschlichen nicht ohne Flecken und Makel, aber immerhin groß genug ist, um die Bewunderung und in vielen Beziehungen auch den Dank der Nachwelt zu verdienen.

---

[1]) Doch ist sicher in solcher Allgemeinheit zuviel gesagt in den Worten Weguelin's Mémoire sur Photius §. 5. (Nouv. Mémoires de l'Académie de Berlin a. 1777. p. 444): Son exemple prouve, qu' il y a peu de rapport entre l' érudition et la pieté, le savoir et le sentiment, les notions acquises et les vraies vertus. Les héros de la littérature n'ayant jamais occasioné une revolution favorable aux moeurs, on ne saurait disconvenir de l' inefficace du savoir quant au caractêre. Les coriphées du monde littéraire, de même que les conquérans, ne doivent pas être présentés du côté moral, leur mérite consiste dans les talens. Sicher hatte man 1777 in Berlin Anlaß genug so zu schreiben; es paßt das Gesagte durchaus auf Friedrich II.

Ueber die Gelehrsamkeit des Photius und den Werth seiner Arbeiten haben katholische wie akatholische Gelehrte bis in die neueste Zeit stets das günstigste Urtheil gefällt und wenn sie ihn in sittlicher Beziehung zu verurtheilen sich genöthigt sahen, so haben sie in literarischer Hinsicht ihn desto höher gestellt.[2]) Nicht wenige der ihm gespendeten Lobsprüche sind allerdings sehr übertrieben; der „gelehrteste Mann fast aller Jahrhunderte“[3]) war er sicher nicht, wohl auch nicht „das größte Genie seines Zeitalters“;[4]) sein Wissen hat nicht auf die Menschheit einen erhebenden, läuternden und kräftigenden Einfluß geübt, noch derselben wesentliche Fortschritte ermöglicht; seine Kenntnisse dienten ihm großentheils als Werkzeuge, als Maschinen zur Ausführung seiner Plane, seiner selbstsüchtigen Bestrebungen, zu seiner eigenen Befriedigung, zu seiner persönlichen Verherrlichung; sie waren in der Regel anderen Zwecken dienstbar.[5]) Aber die in seiner Zeit ganz ungewöhnliche und

[2]) Leo Allat. de VIII. Syn. Phot. Romae 1662 Praef.: Photius, infelix atque aerumnosum Ecclesiae cath. nomen, equestri nobilique loco natus, praeclara eruditione atque doctrina conspicuus, magnarum etiam aliarum artium instructissimus, sed ingenio vafro, nequitia singulari, ambitione putida, ideoque ad omne facinus nefasque delectus. — Turrian. Praef. in Const. Apost.: Ph. incredibilis lectionis et acris judicii auctor eruditissimus. Gerard. Voss de hist. Graec. L. II. c. 25: Photius, Patr. Cpl., omnium suae aetatis doctissimus. Le Quien Dissert. I. Damasc. §. XXII. p. XIV.: vir alioqui eximie doctus et incredibilis ingenii. Natal. Alex. H. E. Saec. IX. Diss. IV. §. 2: ingenio et saeculari literatura nulli secundus. Jac. Basnage in Canis. Lect. ant. II, II. p. 375: Fuit vir sui saeculi doctissimus; omnium liberalium artium et disciplinarum studio cognitioneque tantopere claruit, ut aevi sui facile princeps haberetur, imo et cum veteribus jam posset componi. Galland. Bibl. PP. t. XIII. Proleg. c. 27. p. XVI.: Tanta bona fecit sua eruditione Photius, ut de illo prolixius loquendum esset; tanta item mala fecit suo schismate Photius, ut de illo aeternum silendum esset. Aehnlich das Urtheil vieler Neueren. Vgl. Tüb. Theol. Quartalschrift 1847. IV. S. 711 ff. Sophokles Oeconomos (Proleg. in Amph. §. 39. p. ξβ') führt noch J. Casaubonus, D. Höschel, D. Heinsius, P. Halloix. Hemsterhuys, König, Tiraboschi, Valois, Pearson, Schöll, Pope Blount, Alex. Sturdza an.

[3]) Cave Hist. lit. p. 463 ed. Genev. 1720 f.: Vir infinitae lectionis, stupendae eruditionis, omnium non sui modo, sed et omnium paene saeculorum doctissimus... librorum helluo voracissimus, censor κριτικώτατος... historicus summus, philologus instructissimus, criticus perspicacissimus.

[4]) Spittler Gesch. des Papstthums. Ausg. von Paulus. Heidelb. 1826. S. 94.

[5]) Das sah Weguelin l. c. p. 445: On ne doit cependant dissimuler, que les effets du savoir dépendent de la solidité du genre de science, auquel on s'attache. Il est impossible de connaître la beauté et l'utilité des notions qui interéssent le genre humain, sans que l'âme soit pénétrée et émue de ce qu'elle veut faire sentir aux autres. Si le caractère distinctif des connaissances réelles consiste dans l'aptitude à nous rendre meilleurs et plus sages, il faut dire à l'honneur des vérités universelles, que l'on peut leur faire produir ces heureux effets dans les autres, lorsqu'on en a fait l'éxperience en soi-même: il' s'ensuit que le savoir artificiel ou celui qui se rapporte à l'érudition et aux idées d'autrui, ne tend à la réforme que d'une manière très indirecte, et sans que l'homme érudit ait cet objet en vue. Comme le savoir du Patriarche Photius tenait à ces sortes d'idées, les lumières et les finesses d'un esprit qu'il avait extrèmement cultivé, ne lui servirent que comme à un ingénieur ses machines; il se propose d'emporter une place fort, mais il ne lui tombe

außerordentliche Vielseitigkeit seines Geistes und seines Wissens muß immerhin imponiren; [6]) in so vielen Wissensgebieten wie er ragten nur sehr Wenige im ganzen Mittelalter hervor und wenn er in vielen seiner Schriften nach dem Geschmack seiner Zeit mehr als Compilator denn als origineller und produktiver Autor erscheint, so hat er gleichwohl auch hier ein selbstständiges Urtheil an den Tag gelegt und anderwärts auch sich als produktiv und gedankenreich erwiesen. Nur selten kommt er den hohen Anforderungen praktisch nach, die er in der Theorie geltend macht; [7]) er kannte die Regeln der guten Darstellung und war darin gewandter Kritiker; aber wie so oft Kunstrichter noch keine Künstler und Lehrer der Beredsamkeit noch keine Redner sind, so ist auch bei ihm Alles mehr Sache der Erudition, des Wissens, als der künstlerischen Produktion.

Einer der bedeutendsten neueren Historiker der griechischen Literatur [8]) urtheilt über Photius also: „Dieser glänzendste Geist der byzantinischen Periode erleuchtete die zweite Hälfte des neunten Jahrhunderts mit einem Reichthum an Bildung, mit selbstständigem Urtheil und ausgedehnter Belesenheit in den Profanen; er besaß Geschmack, wenn er auch nicht mit Geschmack schrieb; je weniger ihn aber das Glück in der Politik und theologischen Polemik begünstigte, desto fruchtbarer entwickelte sich in stiller Muße seine gelehrte Wirksamkeit. Er behauptet einen ehrenvollen Platz, namentlich als einsichtsvoller Kritiker der griechischen Literatur, deren Mittelpunkt ihm die kirchliche Schriftstellerei mit

jamais dans l'esprit d'examiner la justice ou l'injustice de ses plans d'attaque et de défense. — Du Pin Nouvelle Bibl. t. VII p. 81. 109: Il eût été heureux, s'il eût sû s'en servir, (de ces belles qualités) pour le bien de l'Eglise et s'il ne les eût pas corrompues par des entreprises tout-à-fait injustes, par des violences inouies et par des artifices et des fourberies indignes d'un honnête homme. Mais l'amour excessif de la gloire et l'ambition demésurée, dont il était possédé, le portèrent à ces excès qui ont deshonoré toutes ces belles qualités, qu'il pouvait avoir. St. Croix Examen critique des historiens ed. II. p. 754 nennt ihn ambitieux méchant, hypocrite et persécuteur.

[6]) Laur. Cozza Hist. polem. de Graec. schism. P. III. t. II. c. 1. n. 10. p. 4: Qui grammaticae literaturae et carminis pangendi dicendique laude, quin et philosophiae et medicinae et omnium prope liberalium disciplinarum externarum studio cognitioneque tantopere florebat, ut aevi sui facile princeps haberetur. In eo porro concurrebant aptitudo quaedam et naturae vis ac felicitas, studium et opes, quibus sibi librorum omnium maximam copiam comparabat. Jac. Brucker Hist. philos. usui acad. juvent. adornat. ed. Born. p. 477: Tantis ingenii dotibus eum natura effinxerat, tantis ornamentis ars et industria nobilitaverat, ut qui literarum laude illi isto tempore praeferri posset, inveniretur nemo. Veterum enim lectione et accurato judicio subactus dici non potest quantis eruditionis philosophicae, medicae, theologicae liberaliumque disciplinarum thesauris palmam omnibus suae aetatis praeripuerit. Vgl. noch Thom. Dempster Elenchus scriptorum in Auctar. antiquit. Joh. Rosini. Oudin Com. de script. eccl. t. II. Saec. 9. p. 200 seq. J. L. Mosheim Hist. Eccl. instit. Saec. 9. P. II. c. 2. §. 13. Hamberger zuverläßige Nachrichten Thl. III. S. 652 ff.

[7]) Er fordert oft von seinen Schülern ἀττικαῖς μελέταις καθαίρειν τὴν γλῶσσαν ep. 220. p. 328 (L. I. ep. 38 ed. Migne; ep. 236. p. 546. Bal.).

[8]) Bernhardy Grundriß der griech. Literatur. 2. Bearbeitung I. S. 597.

allen Feinheiten des theologischen Wissens (wie in den Briefen) blieb, als Ordner des Kirchenrechts und Sammler eines für weltliche und geistliche Lesung angelegten Glossars; beide Leistungen wurden von den Späteren zu Grunde gelegt."

Ueber die Ausdehnung seines Wissens und seiner Werke schreibt Jager:[9]) „Photius besaß die mannigfaltigsten Kenntnisse, Beredsamkeit, Poesie, Philosophie, Theologie, kanonisches Recht; Medicin und Politik hatten für ihn nichts Verborgenes; er durchdrang die Geheimnisse der einen, sondirte die Tiefen der anderen Disciplin mit gleichem Scharfsinn. Begabt mit einem unermüdlichen Eifer für die Arbeit hatte er Alles gelesen, Alles studirt, und die von ihm uns hinterlassenen Auszüge zeigen, daß er von seiner Lektüre Nutzen zu ziehen gewußt. Sein schriftstellerisches Talent kommt oft den Alten nahe. Ohne Zweifel, wenn er sich gegen das Oberhaupt der Kirche erhebt und mit ihm in Controverse tritt oder wenn er die lateinische Kirche betreffs des Ausgangs des heiligen Geistes der Ketzerei beschuldigt, ist er schwach und verlegen (?), weil Alles, was gegen die Wahrheit, seiner Natur nach schwach ist und in sich selbst zusammenstürzt. Aber wir haben in eben diesen Schriften eine außerordentliche Gewandtheit und ein Colorit des Styls wahrgenommen, das die Schwäche seiner Beweisführungen verdeckt. Bisweilen erhebt er sich sogar zu einer hohen Beredsamkeit; der Brief an die Orientalen (ep. 2 Lond.) gibt davon Beispiele. Aber wenn er die Wahrheit für sich hat, da erzeugt seine Feder oft Meisterwerke, die des Alterthums würdig sind (?). Dann findet sich nichts Verlegenes und Geschraubtes mehr, dann ist Alles natürlich, Alles fließend, seine Diktion rein, sein Styl gefeilt, seine Logik stringent, seine Gedanken sind edel, seine Gefühle erhaben; dann weiß er Alles zu verschönern, was unter seine Feder kommt, selbst die trockensten Materien. Wenn der Gegenstand dem Reichthum seines Talents zusagt, läßt er alle Schätze seiner Gelehrsamkeit erstrahlen mit allen Feinheiten der Dialektik, mit allem Feuer des Genie und der Beredsamkeit. Seine Schriften bieten uns davon zahlreiche Beispiele, zumal die Briefe haben einen Reiz, der leichter zu fühlen als zu beschreiben ist; er weiß ihnen einen angenehmen, feinen und überzeugenden Anstrich zu geben, die Kraft mit der Eleganz des Styls zu verbinden, das Wissen mit einer feinen und scharfsinnigen Kritik zu vereinen. Die Schilderung, die er von seinen Leiden und seinen Trübsalen macht, ist so lebendig und so pathetisch, daß man gerührt werden würde, wären nicht die Verbrechen bekannt, die ihm jene zugezogen haben." Eine gewisse Berechtigung ist diesem Urtheile nicht abzusprechen, wenn auch Vieles mit zu starken Farben aufgetragen ist. Weit überschwänglicher aber urtheilen die Neugriechen über ihren gefeierten Heros.[10])

---

[9]) Jager Hist. de Photius Livre X. p. 394. 395. Vgl. auch Villemain Etudes de littérature ancienne et étrangère. Paris 1846. p. 157.

[10]) Constant. Oecon. Proleg. §. 1. p. β′ nennt ihn: ἄνδρα βιβλιακώτατον, ἀχανεστάτης ἀναγνώσεως ταμιοῦχον, ἀκριβέστατον ἱστορικὸν, γραμματικὸν, μουσικὸν, περὶ τὴν ποίησιν δεξιὸν, γεώγραφον, χρονολόγον, ἀρχαιολόγον, πάμπλουτον φιλολόγον, μεγαλο-

Eine wunderbare Elasticität und Versatilität des Geistes, eine ungewöhnliche Belesenheit, den Fleiß und die den Polyhistor kennzeichnende Fülle von verschiedenartigen Kenntnissen wird Niemand dem Photius aburtheilen können. Aber seine Schreibweise ist im Allgemeinen doch weit von den Alten entfernt, es zeigt sich in ihr viel Gekünsteltes und Affektirtes und auch abgesehen vom Sprachlichen haben nicht alle seine Arbeiten in wissenschaftlicher Beziehung einen gleich hohen Werth. In einigen ist er blos geschickter Compilator, in anderen selbstständiger Forscher; manchmal gibt er fremde Arbeiten, ohne den Namen des Verfassers auch nur anzudeuten, als seine eigenen, manchmal fügt er denselben mehr oder weniger von dem Seinigen hinzu. Darum ist auch der Styl nicht immer derselbe. Ueber viele Vorurtheile seiner Zeit hat er sich nicht erhoben und wenn er uns gewissermaßen deren gesammtes Wissen repräsentirt, so repräsentirt er es auch mit allen seinen Schwächen. Das wird sich uns immer mehr klar machen, je mehr wir seine einzelnen Arbeiten prüfenden Blickes durchgehen.

Die Ueberſicht der verschiedenen Werke des Photius war bis in die neueste Zeit sehr erschwert, theils durch den Mangel einer Gesammtausgabe, theils durch die Verschiedenheiten in den einzelnen Handschriften, theils durch die oft unsicheren, oft ganz falschen Angaben der Literärhistoriker, theils durch den Abgang der genügenden Beglaubigung für manche Stücke, die auf den Namen des berühmten Patriarchen Anspruch machten. Viele der noch ungedruckten Schriften erscheinen unter verschiedenen Titeln; von manchen finden sich nur wenige Spuren, andere scheinen ganz verloren, wieder andere sind sehr zweifelhaft, viele ganz entschieden unächt, so daß bisher kaum im Allgemeinen und auch nur annäherungsweise die Zahl derselben bestimmt werden konnte.

An eine Gesammtausgabe aller Werke des Photius dachten der Pariser Professor Caperonnier,[11]) dann Franz Dionys Camusat zu Amsterdam († 28. Okt. 1732),[12]) sowie Nikolaus Falconius, Andresius und Morelli.[13]) Sehr eifrig arbeitete auch daran Antonius Catiforus[14]) aus

---

σοφώτατον κριτικόν, φιλόσοφον, μαθηματικόν, ἰατρόν, εὐφραδέστατον ῥήτορα ... πάμμουσον παιδείας ἐνδιαίτημα.

[11]) Jac. Basnage Observ. in Ant. lect. Canisii ed. Antwerp. 1725. t. II. P. II. p. 378.

[12]) Wolf Curae philolog. et crit. Basil. 1741 t. V. Praef.

[13]) Fabric. Bibl. gr. XI. 27. Mai Vett. Scr. Nov. Coll. t. I. Proleg. p. XLIV. ed. 1.

[14]) Ueber ihn sagt Demetrius Prokopius in seiner im Juni 1720 geschriebenen Recensio succincta eruditorum Graecorum (Fabric. Bibl. gr. L. V. c. 40. t. XI. p. 547. n. LXXXVII. ed. Harl.): Antonius Κατηφόρος Zacynthius, presbyter, vir egregiae eruditionis .. linguarum graecae, latinae, italicae peritus, doctusque philosophiam non Aristotelicam modo, sed recentiorum quoque, nec minus sacram Theologiam, divinae Scripturae peritus, sacrorum eloquiorum praeco. Fuit et ipse doctor Venetus in Flanginiano collegio. Weitere Notizen bei Oecon. Proleg. in Phot. Amph. p. νς′ not. Bal. ep. Phot. p. 318. n. 2.

Zacynth, dessen handschriftlicher Nachlaß in sieben Bänden, theils in Folio, theils in Quart, sich noch in der Markusbibliothek zu Venedig befindet. [15]) Zu der von ihm projektirten Ausgabe schrieb einer Notiz in einem dieser Bände zufolge Franz Rota, Benediktiner und Professor der Theologie, Prolegomena, die mir aber nicht zu Gesicht gekommen sind. Die Werke des Photius sind meistens vatikanischen Handschriften entnommen und in der Regel ist ihnen eine lateinische Uebersetzung beigegeben. Viel des Unächten ward aufgenommen, während Anderes, wie die von Montacutius edirten Briefe, keine Stelle fand. Aber auch diese weitvorgeschrittene Arbeit ward nicht veröffentlicht. Außerdem arbeitete man im achtzehnten Jahrhundert noch mehrfach an einer vollständigen Ausgabe der photianischen Schriften, insbesondere in London; [16]) in Frankreich dachte P. Castel um 1759 daran, in Deutschland der Abt Martin Gerbert von St. Blasien im Schwarzwalde. [17]) Trotz aller dieser Bemühungen kam immer noch nicht die gewünschte Ausgabe zu Stande. Als wir uns mit dem byzantinischen Patriarchen zu beschäftigen anfingen, mußten wir mühsam die einzelnen Schriften zusammensuchen, die in verschiedenen Sammlungen zerstreut sind, die Arbeiten von Höschel, Montacutius, Stewart, Canisius, Basnage, Combefis, Cotelier, Montfaucon, Wolf, Fontani, Scotti, J. Becker und Mai zusammenstellen und studiren. Noch mühsamer war es in verschiedenen Bibliotheken, soweit uns diese zugänglich waren, die noch ungedruckten Werke aufzusuchen und für unseren Zweck zu benützen.

Inzwischen hat die Vätersammlung des Abbé J. P. Migne eine unter der Leitung des zu frühe für die Wissenschaft und die Kirche verstorbenen Msgr. J. B. Malou, Bischofs von Brügge, zu Stande gekommene Gesammtausgabe der Schriften des Photius geliefert, [18]) die, so viel sie auch noch zu

---

[15]) Append. MSS. ad Catal. Class. II. cod. 10—12 chartac. saec. 18. cod. 13—15 f. chart. Die zwei ersten Bände enthalten die Quaestiones Amphilochianae, der dritte die von mir edirte Schrift de Spir. S. mystagogia, die ep. 2. encycl., das Werk gegen die Paulicianer, die von Fontani edirten Quästionen, mehrere unter eigenen Titeln vorkommende Excerpte aus ep. 1 ad Mich. Bulg., die fünf im Anhange bei Montacutius stehenden canonischen Briefe, auch mehrere Pseudepigrapha. Der vierte Band liefert die Homilie auf Mariä Geburt, keine andere. Man scheint im achtzehnten Jahrhundert ebensowenig die noch sehr vermißten anderen Homilien in vatikanischen Handschriften aufgefunden zu haben, als es mir dort gelungen ist. Weiter enthält der vierte Band die von Mai edirte ep. canonica an Erzbischof Leo, die Akten der Synode von 879/80, viele Scholien zu den Paulinischen Briefen, die Briefe an Papst Nikolaus (nicht den an den Oekonomen von Antiochien, den ich in einem Cod. Vat. Colum. fand) sowie an den Erzbischof von Aquileja. Die vatikanischen Handschriften sind meist sehr gut benützt, wie ich mich in Rom selbst überzeugen konnte; doch sind die Abschriften nicht immer fehlerfrei. Der sechste Band gibt lat. Uebersetzungen zu den Bd. 3 und 4 enthaltenen Stücken, der fünfte die Uebersetzung der Amphilochien, der siebente eine neue Uebersetzung der „Bibliothek“ mit vielen, zum Theil recht brauchbaren Noten.

[16]) Mémoires de Trévoux 1724. p. 765.

[17]) Iter Alemannicum etc. Accedit Ital. et Gallicum p. 522 ed. 2. Typis Sanblasian. 1773.

[18]) Patrol. Gr. t. CI—CIV. Paris. 1860. 4.

wünschen übrig läßt, doch als einem längst gefühlten Bedürfnisse entsprechend alle Anerkennung verdient. Ich habe, damals vielseitig in Anspruch genommen, keine weiteren Beiträge zu liefern vermocht, als einundzwanzig amphilochianische Quästionen, die Mai noch nicht gegeben, Varianten zu mehreren der von Montacutius edirten Briefe und eine Vorrede zu den Amphilochien.[19]) Sehr schlecht und fehlerhaft ist der Nomokanon abgedruckt worden, weit besser und im Ganzen genau die übrigen Schriften. Die Herausgeber haben die sämmtlichen Schriften des Photius in fünf Classen gebracht: 1) exegetische, 2) dogmatische, 3) paränetische, 4) historische, 5) canonistische Schriften.

Daß die hier gebotenen Werke des Photius noch keineswegs sämmtliche Schriften sind, daß selbst noch einige Briefe fehlen, so fleißig diese sonst gesammelt wurden, wird aus unseren weiteren Erörterungen erhellen.

---

1. Das Lexikon.

Eine der ersten Arbeiten des Photius war sein Lexikon oder Glossarium, das er nach seinen eigenen Aeußerungen[1]) schon in seinen Jünglingsjahren verfaßt zu haben scheint. In verschiedenen Handschriften finden sich denn auch dem Photius beigelegte Glossarien, wovon dasjenige, das am meisten auf Aechtheit Anspruch machen kann, unter dem Titel *λέξεων συναγωγή* erst in unserem Jahrhundert veröffentlicht worden ist. Das weit längere Exemplar des Marquard Gudius in Hamburg schien schon früher den Gelehrten[2]) weit weniger auf den Namen des Photius ein Recht zu haben, als die Handschrift von Cambridge, die seit 1822 gedruckt vorliegt.[3]) Verschieden von dieser ist der

---

[19]) Das von mir 1857 herausgegebene Buch von der Mystagogie des heiligen Geistes fand gegen meinen und des Verlegers Willen einen vollständigen Abdruck sammt der lateinischen, von Catiforus herrührenden, im Ganzen gelungenen Uebersetzung, die ich allein für diese Ausgabe zu überlassen gesonnen war.

[1]) Amphil. q. 21. c. 1: *οἷα δὴ καὶ ἡμῖν ἐπράχθη τὴν τῶν μειρακίων ἡλικίαν, ὡς καὶ αὐτὸς οἶσθα, παραλλάττουσιν.*

[2]) Vgl. Fabric. Bibl. gr. t. XI. p. 31—37 ed. II., wo sehr viele hieher gehörige Notizen zu finden sind, sowie Oudin. de script. eccles. Lips. 1722. t. II. p. 206.

[3]) Dieses berühmte Manuscript gehörte ehemals dem Thomas Gale und kam dann in die bodlejanische Bibliothek. Mehrere Gelehrte machten darauf aufmerksam, wie Joh. Alberti R. Bentley, Burmann II., Ruhnken (Praefat. ad Hesych. Lexic. t. II. p. X. seq.), J. Chr. Wolf (Thesaur. epist. La Croze II. p. 30. Cf. I. p. 68), Andere, wie Borcher, Porson, Lor. Ancher, versprachen dessen Herausgabe, starben aber vor der Erfüllung dieses Versprechens. Indessen wurden von Verschiedenen Abschriften dieses Manuscripts genommen; im Catal. MSS. Bibl. Reg. Paris.. Paris 1740. t. II. p. 529 lesen wir: Cod. Paris. 2621 chart. olim Ludolphi Kusteri. Ibi continetur Photii Lexicon a viro doctissimo Ludolpho Kustero, dum in Anglia versaretur, mensibus Dec. a. 1699 et Januar. 1700 descriptum. Nach einem Apographum des Codex Galeanus und einem Dresdener Manuscript ließ G. Herrmann dieses Glossarium als dritten Band seiner Ausgabe vom Lexicon des Zonaras drucken (Lips. 1808. 4.) J. F. Schleusner berichtigte mehrere incorrekte Stellen der Herrmann'schen Edition in seinen beiden Schriften: Libellus animadversionum ad Photii Lexicon. Lipsiae 1810. 4. und: Curae novissimae seu appendix notarum et emen-

von Mai [4]) erwähnte Cod. Angel. 3 A 24, von dem uns aber der Cardinal keine weitere Beschreibung gegeben hat; die übrigen Manuscripte sind noch nicht näher erforscht. Die Divergenzen einzelner Handschriften haben hier um so weniger etwas Auffallendes, als schon frühe die Besitzer von Wörterbüchern den Text mit neuen Glossen zu bereichern suchten, die nachher von den Abschreibern mit in den Text aufgenommen wurden. Nach Allem, was bis jetzt bekannt ist, hat das englische Exemplar des Porson die Präsumtion der Aechtheit für sich; dieselbe kann aber auch durch die Worterklärungen in den Amphilochien des Photius, die mit jenem Texte vollkommen übereinstimmen, noch weiter begründet werden, so daß sie unseres Erachtens als vollkommen erwiesen zu betrachten ist. [5])

---

dationum in Photii Lexicon. Lips. 1812. 4. Im Jahre 1817 (1819) erschien zu Kopenhagen: Specimen novae editionis Lexici Photii ex apographo Reiskiano, quod in Regia Bibliotheca Havniensi adservatur, cum L. Ancheri suisque adnotationibus edidit Nicol. Schow. 8. Dieses Specimen, welches von dem anderen, bei dem Etymologicum Gudianum (in der Leipziger Ausgabe der Etymologica t. II. p. 593—596) stehenden abweicht, begreift nur die Buchstaben Θ, I und Y. Die von Porson versprochene Edition veranstaltete endlich P. Dobrée mit dem Titel: *Φωτίου τοῦ πατριάρχου λέξεων συναγωγή*, Photii Lexicon e codice Galeano descripsit Richardus Porsonus. Londini 1822. 8. voll. 2. Davon ist 1823 zu Leipzig ein Abdruck erschienen, der uns allein zu Gebote stand und nach dem wir im Folgenden citiren. Die Geschichte dieser Ausgabe geben kurz Schöll Geschichte der griech. Literatur. Deutsch von Dr. Pinder. Berlin 1830. S. 194 f., Encyklopädie von Ersch und Gruber (Daniel in Sect. III. Bd. 25. S. 145 f.).

[4]) Mai Praef. de Photio Vett. Scr. Nova Coll. t. I. — Vgl. auch Blume Biblioth. libror. MSS. italica. Goett. 1834. p. 146. Angel. C, f.

[5]) Wir geben die folgende Zusammenstellung hiefür zum Beweise wie zugleich als Probe der Arbeit des Photius.

I. Ueber das vielbesprochene *ἦ δ' ὅς* und *ἦν δ' ἐγώ* bei Platon verbreitet sich Photius Amphil. q. 21 (ed. Mai l. c. I. p. 59 seq.). Ersteres erklärt er mit *ἔφη δὲ οὗτος*, dann *ἔφη*, auch *ἔφησαν*, letzteres mit *ἔφην δὲ ἐγώ* und einfach *ἔφην*. Er bemerkt, beides komme bei masculin. und femin. vor; ob ersteres auch bedeute *ὦ φίλος*, o sodes, habe Kritobulus noch nicht glaubwürdig gemacht. Man vgl. dazu Lex. p. 54. 55, wo statt Kritobulus — Kritolaus steht.

II. Das Wort *θεσπέσιος* wird im Lex. p. 76 erklärt mit *θεῖος. θαυμαστός, πρᾶυς*, ebenso Amph. 21. c. 1. p. 64.

III. *θράσσειν, θράττειν* Lex. p. 82: *ταράσσειν, ἐνοχλεῖν, νύσσειν, δυςωπεῖσθαι καὶ ὑφορᾶσθαι*, Amph. l. c. p. 61 dasselbe; nur ist noch *κινεῖν* beigesetzt.

IV. *νῦν δή· ἀρτίως ἢ μικρὸν ἔμπροσθεν* Lex. p. 262; *τὸ παρὸν, τὸ μικρὸν ἔμπροσθεν γεγονός*. Amphil. l. c. p. 60.

V. *πελανός, πελανοί*. Es bedeutet: 1) *πέμμα ἐξ ἀλεύρου θυσίαις ἐπιτήδειον*, 2) *τὸν περὶ τῷ στόματι πεπηγότα ἀφρόν*, 3) *τὸ ὀπῶδες δάκρυον πεπηγός τε καὶ ἐξηραμένον κόμμι καὶ τὰ ὅμοια*, 4) *ὀβολὸν ὅσον ὃς τοῖς μάντεσιν εἴωθε δίδοσθαι μισθός*. Amphil. l. c. p. 60. Lex. p. 350. 351.

VI. *Περίψημα*. Amphil. apud Gall. Bibl. PP. XIII. 727 (q. 144. p. 217 Ath.) Coll. Lex. p. 366. 367.

VII. *Πυνθάνεσθαι· μανθάνειν, ἱστορεῖν, ἐρωτᾷν* Amph. 21. c. 1 ed. Mai p. 59. 60. Lex. p. 410.

VIII. *Πῦον· τὸ πρὸ τοῦ γάλακτος ἀμελχθέν· τὸ μεταβεβληκὸς αἷμα· αὐτὸ τὸ γάλα· τὸ γαλακτῶδες ὑγρόν· γάλα νέον μετὰ χθεσινοῦ γάλακτος ἑψηθέν· ἔνιοι πῦον τὸ πυρίεφθρον, τινὲς δὲ πᾶν γάλα νέον· ἢ ὃ ἂν μετὰ γάλακτος ἑψηθῇ χθεσινοῦ*. Lex. p. 410.

Noch ist aber der Text dieses Glossars nicht vollständig. Zwischen *Ἀδιάκριτος* und *Ἐπώνυμοι* fehlen in der Handschrift des Th. Gale mehrere Blätter; ebenso zeigen sich Lücken in den Buchstaben *Κ*, *Λ*, *Ε*, sowie zwischen *Φ* und *Ψ*.

Mit dieser Arbeit wollte Photius die Lektüre der profanen wie der kirchlichen Literatur erleichtern; neben den Rednern und Historikern berücksichtigte er auch die Dichter und verwandte überhaupt großen Fleiß auf die altattischen Ausdrücke und Redefiguren.[6]) Seine Arbeit wurde von Späteren, insbesondere von Suidas gegen das Ende des zehnten Jahrhunderts,[7]) vielfach benützt und ihren lexikalischen Werken zu Grunde gelegt. Photius selbst hatte hierin aber viele Vorarbeiten vor sich. In seiner Bibliothek zählt er mehrere, von ihm gelesene, jetzt meist verlorene Wörterbücher auf: das des Helladius von Alexandrien,[8]) das des Diogenianus,[9]) das des Valerius Pollio[10]) sowie das seines Sohnes Diodorus, dann die Glossarien und Lexika des Julian, des Philostratus von Tyrus,[11]) des Pausanias,[12]) Boëthus,[13]) Dorotheus

---

In den Amphil. l. c. p. 64: *τὰς πρὸ τοῦ γάλακτος ῥανίδας τῶν θηλῶν ἀποθλιβομένας· αὐτὸ τὸ γάλα· μεταβεβληκὸς αἷμα· γαλακτῶδες ὑγρὸν ὅπερ καὶ ὀῤῥὸν καλοῦσι· τὸ νέον χθεσινῷ συνεψηθὲν γάλα.*

IX. *σταθερόν· τὸ στάσιμον, τὸ ἰσχυρὸν καὶ θερμὸν, τὸ ὀξύ.* Amphil. 21. c. 1. p. 59: *μόνιμον, στάσιμον, ὀξὺ, ἰσχυρὸν, τὸ διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς κινήσεως ἑστάναι δοκοῦν ἰσχυρὸν ἢ θερμόν.* Lexic. p. 460.

X. *τέως ἀντὶ τοῦ πρὸ τοῦ πρὶν· ἕως τινός· ἐπὶ τοσοῦτον ἕως.* Lexic. p. 504. *τέως πρὶν ἕως τινός· τοσοῦτον.* Amph. 21. p. 64.

XI. *φαῦλον· τὸ κακὸν, τὸ μοχθηρὸν, τὸ ἀπρεπὲς, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν, τὸ ῥᾴδιον, ἁπλοῦν, ἀπόνηρον, τὸ τυχόν.* Amph. l. c. p. 59. Lexic. p. 555.

Dabei ist aber zu bemerken, daß die meisten der Amphil. 21 erklärten vieldeutigen Worte und Ausdrücke, wie *ἀεὶ, ἀλάστωρ, ἄλοχος, ἀντικρὺς, ἄρα, ἀτεχνῶς, ἄτοπον, δεῦρο, δυσωπεῖσθαι, εἶεν, ἐπιεικῶς, ἐπισκηπτόμενον* u. s. f., unter jene Buchstaben fallen, die in dem unvollständigen Texte des Lexikons ganz oder theilweise fehlen; daher eine genaue Vergleichung aller noch nicht möglich ist.

[6]) G. Bernhardy Comment. in Suidae edit. Halis et Brunsvigae 1853. t. II. P. II. c. 2. p. XLIV.: Ceterum Photius, quod elegantiis et antiquitatibus Atticorum, quorum castam orationem neque expressit neque magnopere dilexit, tantam impendit diligentiam, nemo miretur, qui lectionem assiduam ab viro negotiosissimo cum intenta locutionum et figurarum observatione junctam ex ejus Bibliotheca cognoverit.

[7]) Bernhardy ibid. c. 1. p. XXVIII. seq. Suidas lebte in der Zeit zwischen Photius und Eustathius, dem Commentator des Homer, also um das zehnte und eilfte Jahrhundert, wahrscheinlich Ende des zehnten ibid. p. XXIX.

[8]) Bibl. Phot. Cod. 145. Es berücksichtigte vorzüglich die Prosaiker und war das umfangreichste der dem Photius bekannten.

[9]) Bibl. Cod. 145. 149. Auch die Vorrede des Lexikons rühmt ihn sehr.

[10]) Cod. 149. Dem Valerius Pollio von Alexandrien legt Suidas sub v. *Πωλίων* eine *συναγωγὴ ἀττικῶν λέξεων κατὰ στοιχεῖα* bei.

[11]) Die drei letztgenannten Lexikographen schrieben Wörterbücher zu den zehn attischen Rednern. Cod. 150.

[12]) Cod. 153 Lexicon atticum, *ἀττικῶν λέξεων συναγωγή* — Scholiast. Thucydidis, sehr vollständig an Wörtern.

[13]) Von dem Neupythagoräer Boëthus, wahrscheinlich demselben, an den Porphyrius sein Werk de anima richtete, werden zwei Schriften aufgeführt: 1) *λέξεων πλατονικῶν συνα-*

von Ascalon,[14]) des Dionys von Halikarnassus, des Jüngeren,[15]) dann auch drei von unbekannten Verfassern.[16]) Neben diesen nicht mehr vorhandenen Wörterbüchern macht Photius noch das Lexikon des Sophisten Timäus zu Plato, das Buch des Möribes von den attischen Ausdrücken, die fünfunddreißig Bücher des Grammatikers Phrynichos (*σοφιστικὴ παρασκευή*) und ähnliche Werke namhaft.[17]) Es hat ihm also sicher nicht an reichem Material und an bedeutenden Vorarbeiten gefehlt, wenn auch keineswegs angenommen werden muß, daß er bei der Abfassung seines Wörterbuches schon alle in dem Myriobiblion verzeichneten Werke gelesen hatte, da das Wörterbuch eine seiner ersten Arbeiten, vielleicht sogar die erste, war. Doch mag er in späterer Zeit diese Arbeit selber noch revidirt und verbessert haben.[18]) Uebrigens hat er keineswegs in der „Bibliothek“ alle damals vorhandenen Arbeiten dieser Art vollständig aufgezählt. Nach Schöll[19]) benützte er besonders den Harpokration, die Scholiasten des Plato, sowie die rhetorischen und dramatischen Wörterbücher, nach G. Bernhardy namentlich das große rhetorische Lexikon und die Epitome des Harpokration,[20]) dessen Text schon früher mehrfach mit den Erklärungen des Photius verglichen worden war.[21])

Bei dem Umfange der vorliegenden Arbeit konnte es uns nicht in den Sinn kommen, neue selbstständige Forschungen über diese Leistung des Photius anstellen zu wollen; solche müssen wir denen überlassen, die ex professo mit dem Studium der alten Glossarien sich befassen. Hier sollte nur der Vollständigkeit wegen dasjenige zusammengestellt erscheinen, was sich aus der einschlägigen Literatur, soweit sie uns bekannt wurde, und aus den Schriften des Photius selbst, soweit sie zu dieser Arbeit eine Beziehung haben, ergab. Der kurzen Vorrede nach wollte Photius nicht alle, sondern nur die besonders wissenswürdigen und im Gebrauche häufiger vorkommenden Ausdrücke[22]) ver-

---

γωγή an Melantas (Cod. 154), welche Arbeit Photius der des Timäus vorzieht (Cod. 151). 2) *περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορουμένων λέξεων* (Cod. 155.)

[14]) *Δωροθέου περὶ τῶν ξένως εἰρημένων λέξεων* Cod. 156.

[15]) Fünf Bücher von den Atticismen in doppelter Bearbeitung Cod. 152.

[16]) Cod. 146 *καθαρᾶς ἰδέας* Cod. 147 *σεμνῆς ἰδέας*. Cod. 148 *ἰδίως λόγου πολιτικοῦ*.

[17]) Vgl. Cod. 151. 157. 158.

[18]) Es findet sich bei dem englischen Exemplare nach dem Titel der Zusatz: *Προσπεφώνηται δὲ Θωμᾷ τῷ πρωτοσπαθαρίῳ καὶ ἄρχοντι τοῦ Λυκοτόμου, οἰκείῳ μαθητῇ*, was sich wahrscheinlich auf eine spätere Revision bezieht in der Zeit, wo er bereits einen großen Schülerkreis um sich hatte.

[19]) Schöll a. a. O. S. 194.

[20]) Bernhardy l. c. p. XLIV.: Assumsit vero cum aliorum collectiones, tum Epitomen Harpocrationis et copiosissimum illud Lexicon rhetoricum a Bekkero Bachmannoque evulgatum.

[21]) Vgl. H. Valesii Notae et animadversiones in Harpocrationem et Phil. Jac. Mausaci not. ex Biblioth. Guil. Prousteau antecessoris Aurelianensis. Lugd. Batav. apud Dan. a Gaesbeck. 1682. 4. — Harpocrat. Diction. in decem rhet. ed. Paris. 1614. 4. Lugd. Batav. 1683. 4. —

[22]) Lex. Praef. p. 2: *ἃς (λέξεις) μάλιστά γε εἰδέναι προσήκει καὶ ἀναγκαῖον κεχρῆσθαι συναγαγών.*

zeichnen, ohne die poetischen gänzlich auszuschließen, für deren Verständniß übrigens nach seiner Ansicht durch die Arbeit des Diogenianus hinlänglich gesorgt war. Daß Photius später solche Studien nicht ganz aufgab, davon zeugen seine öfter in anderen Werken vorkommenden Erklärungen der mehrfachen Bedeutung einzelner Ausdrücke.[23])

---

2. Das Myriobiblion.

Das Werk, welches dem Namen des Photius den meisten Ruhm verschafft hat und in vollem Maße den Dank der Nachwelt verdient, ist seine „Bibliothek" oder das Myriobiblion,[1]) welches Nachrichten, Kritiken und Auszüge von zwei-

---

[23]) Amphil. 21 (s. Note 5). So die Bedeutungen von *Οὐσία* Amph. q. 138 *περὶ οὐσίας*. §. 1: *ἡ τοίνυν οὐσία οὐ κατὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἔννοιαν λέγεται οὐσία, ἀλλὰ τῶν πολλαχῶς λεγομένων ἐστὶν ἡ φωνή, εἰ καὶ πολλοῖς τῶν περὶ οὐσίας εἰπεῖν τι προειλομένων παρεώραται.* Dann führt er an: 1) *ἡ ὑπερούσιος καὶ προακτικὴ τῶν ὄντων οὐσία.* 2) *ἡ ὕλη.* 3) *τὸ μορφωτικὸν καὶ εἰδοποιὸν τῆς ὕλης εἶδος.* 4) *ἡ ὁπωσοῦν ἑκάστου τῶν ὄντων ὕπαρξίς τε καὶ οὐσίωσις.* 5) *λέγεται πάλιν οὐσία τοῖς πολιτικοῖς ἡ ἑκάστου τῶν κτημάτων τε καὶ χρημάτων περιουσία* (Cf. Lexic. p. 311). 6) *πᾶν ὅπερ ἐστὶ αὐτοσύστατον.* 7) *ἡ κυριώτατα καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ᾽ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν* (Aristot. de categ. c. 5. §. 1). 8) *δεύτεραι οὐσίαι εἰσίν, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως λεγόμεναι οὐσίαι, τουτέστιν αἱ ἄτομοι οὐσίαι ὑπάρχουσιν* (Arist. l. c.) 9) *τὸ προσεχέστατον τοῖς ἀτόμοις εἶδος.*

[1]) Eigentlich lautet der Titel: *Ἀπογραφὴ καὶ συναρίθμησις τῶν ἀνεγνωσμένων ἡμῖν βιβλίων, ὧν εἰς κεφαλαιώδη διάγνωσιν ὁ ἠγαπημένος ἡμῶν ἀδελφὸς Ταράσιος ἐξῃτήσατο· ἔστι δὲ ταῦτα εἴκοσι δεόντων ἐφ᾽ ἑνὶ* (al. *ἑνός*) *τριακόσια.* Die erste Ausgabe des griechischen Textes mit Anmerkungen und einigen Briefen des Photius lieferte David Höschel Augustae Vindel. 1601 fol. Andreas Schottus gab dazu 1606 eine nicht ganz treue und vielfach ungenügende lateinische Uebersetzung, welche sammt dem griechischen Texte von Paulus Stephanus Genev. 1613 fol. abgedruckt ward. Dieser Edition folgte die der Brüder Berthelin Rothomag. 1653 fol. Christian Friedr. Börner, Cl. Capperonnier und Joh. Heinrich Leich (Mauriner) versprachen neue Ausgaben, die aber nicht zu Stande kamen. (Vgl. Remy Ceillier Hist. des auteurs t. XIX. p. 432. 433 ed. Paris. 1751. 4.) Der Grieche Catiforus arbeitete eine noch ungedruckte lat. Uebersetzung der Bibliothek aus (Marc. Bibl. Catal. MS. app. Class. II. Opp. Photii t. VII.), die nebst ihren Noten alle Beachtung verdient. In der Vorrede äußert er sich über die von Cave, Richard Simon, Fabricius u. A. hartgetadelte Arbeit des A. Schottus dahin, daß dieser schwierige Stellen oft ganz treffend wiedergebe, dagegen leichtere bisweilen ganz falsch, mitunter aber willkürlich am Texte ändere. In unserem Jahrhundert haben wir eine gute blos griechische Ausgabe von Imm. Bekker erhalten, die 1824 in Berlin in zwei Quartbänden erschien. Bekker hat den Text aus drei Pariser Handschriften und einer venetianischen verbessert und dem Ganzen einen Index beigefügt. Die Ausgabe von Migne (Phot. Opp. t. III, IV.) gibt nebst dem von vielen Fehlern durch Bekker gereinigten Text die alte lat. Version, ohne deren Fehler zu corrigiren. Die bekannteren Handschriften dieses Werkes sind folgende:

1) Cod. Marcian. 450. 451. saec. 12 (Catal. s. D. Marci Gr. Bibl. Venet. 1740 p. 212).

2) Paris 1226 chart., olim. Trichet. manu Georg. Gregoropuli exaratus (Catal. MSS. bibl. Reg. Paris. Paris. 1740. t. II. p. 259), worin der Brief an Tarasius fehlt.

3) Paris. 1227 chart. saec. 16 apograph. (catal. l. c.) — von Cod. 58 an — mancus.

hundertundachtzig von ihm gelesenen Werken der verschiedensten Art enthält. Dieses bedeutende bibliographische und literärhistorische Werk, in dem uns noch viele werthvolle Fragmente des Alterthums, die sonst verloren sind, erhalten wurden, hat Photius noch als Laie und vor seiner Gesandtschaftsreise in den Orient verfaßt,[2] zwar ohne Ordnung und Methode, indem er wahrscheinlich ziemlich lange Zeit nach der Lektüre schnell seine Urtheile niederschrieb, ohne die einzelnen Bücher irgendwie zu klassificiren,[3] aber mit einem eisernen Fleiße, mit einer damals seltenen Erudition und vielem Scharfblick. Er machte diese Aufzeichnungen, wie der dem Werke vorangehende Brief besagt, auf den Wunsch seines Bruders Tarasius und stellte diesem noch eine Fortsetzung derselben in Aussicht,[4] woran er aber später durch andere Arbeiten wie durch seine veränderte Lebensstellung verhindert worden zu sein scheint. Von einzelnen der gelesenen Schriften gibt er nur dürftige Notizen, wie besonders in der ersten Hälfte, von anderen aber, namentlich im zweiten Theile,[5] ansehnliche Excerpte; oft verweilt er bei unbedeutenden Arbeiten, während er an manchen, viel wichtigeren, rasch vorübergeht;[6] das läßt sich theils aus seinem nächsten Zwecke,[7] theils aus seinen subjektiven Neigungen, theils aus den verschiedenen Umständen, aus den Zerstreuungen und der bald größeren, bald geringeren Muße des Autors erklären. Die meisten der recensirten Bücher fallen in das

---

4) Paris. 1266 bombyc. saec. 13 (catal. l. c. p. 269) am Anfang und am Ende verstümmelt.

5) Mediol. Bibl. Ambros. L. C. 217. Inf. recentior codex.

6) Ottobon. cod. 16. 17 (Blume Bibl. MSS. italica. Goetting. 1834. p. 134).

7) Monac. cod. 30 f. (Aretin Beiträge VII. 387. I. Bd. St. 4. S. 31—35.) saec. 16 fol. 660.

8) Escorial. R, I. 1—2; X, I, 2. 3; ψ. I, 9. 10. Bei Miller p. 1. 291—413. saec. 16. Die vier erstgenannten sind die von J. Bekker benützten. — Andere Handschriften führt noch Fabric. Bibl. gr. XI. p. 9. 10 ed. Harl. auf.

2) ep. Photii ad Taras. fratrem Bibliothecae praemissa.

3) Das ist sicher weit wahrscheinlicher, als die Annahme von Interpolationen (H. Valesius). Vgl. Fabric. Bibl. gr. X. p. 680 ed. Harl.

4) ep. ad Taras. cit.: εἰ δ' ἐκεῖθεν (von seiner Gesandtschaftsreise) ἡμᾶς ἀνασωσάμενον τὸ θεῖόν τε καὶ φιλάνθρωπον νεῦμα εἰς τὴν ἀλλήλων θέαν καὶ προτέραν ἀποκαταστήσει, τάχα ἂν ἑτέρων ἐκδόσεων οὐκ ἐλαττόνων ἀρχὴ ταῦτα εἴη, παραπλησίῳ τύπῳ παρεχομένων σοὶ τὴν ὠφέλειαν.

5) Einige theilen das Werk in zwei Theile, wo dann der zweite Theil mit Cod. 232 beginnt.

6) Cf. Huet Demonstr. Evangel. prop. 3. p 38. Du Pin Nouv. Bibl. t. VII. p. 103 ed. 1696.

7) In dem angeführten Briefe äußert Photius darüber Folgendes: ἡμῖν δὲ καὶ ὅσα ἐπιπολάζει τῶν ἀνεγνωσμένων καὶ οὐδὲ τὰς σὰς διὰ τὸ πρόχειρον ἴσως διαπέφευγε μελέτας, οὐδὲ τούτοις τὴν ἐπὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίαν ἐπεθέμεθα φροντίδα, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀκούσιον (l. ἑκούσιον) τὸ ἀκριβὲς αὐτῶν ὑπερώφθη· εἰ δέ τι καὶ ἄλλο χρειῶδες καὶ τῆς σῆς αἰτήσεως ἐπιπλέον ταῖς ὑποθέσεσι συνεισπίπτει, αὐτὸν μᾶλλον συνήσεις· χρησιμεύει δέ σοι δηλονότι τὰ ἐκδεδομένα εἴς τε κεφαλαιώδη μνήμην καὶ ἀνάμνησιν τῶν εἴ τε κατὰ σεαυτὸν ἀναλεξάμενος ἐπῆλθες, καὶ εἰς ἕτοιμον εὕρεσιν τῶν ἐν αὐτοῖς ἐπιζητουμένων, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ εἰς εὐχερεστέραν ἀνάληψιν τῶν οὔπω τὴν ἀνάγνωσιν τῆς σῆς συνέσεως ὑπελθόντων. So in Vallicell. Bibl. R. cod. 26. p. 50.

Gebiet der Theologie, andere in das Gebiet der profanen Wissenschaften. Schon hieraus geht die von ihm frühe gefaßte Vorliebe für theologische Studien hervor.

Diese höchst wichtige Arbeit — eine Anthologie aus Büchern aller Art, wie sie ein späterer byzantinischer Autor nennt[8]) — ist von allen Literärhistorikern nach ihren Vorzügen wie nach ihren Schattenseiten näher gewürdigt und besprochen worden; das Verdienst des Autors und die Wichtigkeit des Werkes für die Kenntniß der klassischen Literatur und für das gesammte Gebiet des Wissens ist allgemein anerkannt.[9]) In diesen zweihundertundachtzig „Codices", in die das Werk nach der Zahl der von Photius gelesenen Bände zerfällt, werden in bald kürzeren, bald längeren Referaten, die, wie bereits bemerkt ward, bisweilen mit reichhaltigen Auszügen aus den einzelnen Schriften verbunden sind und in denen meist eine bestimmte Kritik in Bezug auf Styl, Methode und Gehalt derselben gegeben wird, in bunter Mischung Grammatiker, Lexikographen, Redner, Geschichtsschreiber, Philosophen, Naturforscher und Aerzte, selbst erotische Schriftsteller, aber keine Dichter,[10]) sodann Kirchenlehrer, Concilien- und Martyreraktén, Biographien von Heiligen, christliche Profanhistoriker u. s. f. aufgeführt und besprochen. Werke, die in lateinischer Sprache geschrieben waren, sind nur, soweit sie durch griechische Uebersetzungen im Orient bekannt waren, berücksichtigt; daher denn auch von abendländischen Kirchenschriftstellern nur Gregor der Große[11]) (mit seinem Uebersetzer Zacharias) und Cassian[12]) besonders aufgeführt, die übrigen[13]) nur gelegentlich und in den angeführten Schriften kurz erwähnt werden. Wir versuchen es hier, im Folgenden einen gedrängten Ueberblick des reichhaltigen Werkes zu geben.[14])

Was zunächst die profane Literatur betrifft, so ist in der Bibliothek die Geschichtsschreibung auf das Glänzendste vertreten. Vor Allem haben wir dem Fleiße des Photius von vielen älteren Geschichtswerken, die wir nicht mehr besitzen, nicht blos die Namen, sondern auch manche interessante Fragmente zu verdanken; so von den Indicis und dem VII—XXIII. Buche der Persica des Ktesias von Knidus (cod. 72), von den historischen Arbeiten des

---

[8]) Gregor. Cpl. ad Imper. Trapez. c. 16 (Allat. Gr. Orth. I. p. 449): *ἡ βιβλιοπανσύλλεκτος ἀνθολογία Φωτίου πατριάρχου.*

[9]) Vgl. Hanke de byzant. rer. scriptoribus. Lips. 1677. p. 394—396. Cave Hist. lit. ed. Genev. 1720 f. p. 463 seq. — Const. Wolf. Dissert. de Photio Ephemeridum eruditorum inventore. Viteberg. 1688. — Chr. Junker Sched. hist. de Diariis eruditorum. ed. Lips. 1692. p. 72. Fabricius Bibl. gr. IX. p. 381—519 ed. vet. t. X. p. 678—776. t. XI. p. 1 seq. ed. Harl. Schröckh K. G. XXI. S. 196—198. Schöll Gesch. der griech. Literatur. Deutsch von Dr. Pinder. Thl. III. S. 209—218.

[10]) Blos metrische Paraphrasen biblischer Bücher kommen vor, wie die der Kaiserin Eudokia.

[11]) Cod. 252.

[12]) Cod. 197.

[13]) Ambrosius Cod. 226. 229. 230. 231. Hieronymus Cod. 52. Augustin Cod. 53. mehrere Päpste Cod. 52—54. 86. 225. 226. 228. 229. 230. 231.

[14]) Bei Fabricius findet sich im Anfange des vol. XI. ed. Harl. eine Uebersicht nach der Reihenfolge der Codices und ein alphabetisches Verzeichniß sämmtlicher Autoren, welche in der Bibliothek angeführt sind.

Theopompos von Chios, über den auch manche Nachrichten gegeben werden (cod. 176), von dem Geschichtswerke des Memnon von Heraklea (cod. 224). Ebenso las er die 40 Bücher des Diodor von Sicilien und lieferte Auszüge aus mehreren derselben, die uns sonst nicht erhalten sind; hier erhalten wir auch ein Fragment des Hekatäus von Milet,[15]) das im 40. Buche des Diodor stand (70. 244). Deßgleichen gibt er Auszüge aus Arrianus (91—93. 58), aus Phlegon von Tralles (97), aus Olympiodorus von Theben (80) und anderen Historikern der späteren christlichen Zeit, aus Nonnosus, der im sechsten Jahrhundert mit seinem Vater als Justinian's Gesandter zu den Aethiopiern und zu anderen Völkern reiste (3), sowie aus Candidus dem Isaurier (79). Von anderen älteren Historiographen, deren Werke ebenfalls nicht auf uns gekommen sind, gibt Photius fast nur bio- und bibliographische Notizen, wie von Kephalion (68 cf. 161), Amyntianus (131), Herennius Dexippus (82). Von Dionys von Halikarnassus las Photius neben seinem größeren Geschichtswerke (83) eine noch von diesem selbst gefertigte Synopsis der 20 Bücher in 5 Büchern (84), die jetzt verloren ist; von Nikolaus Damascenus (1. Jahrh. n. Chr.) eine dem jüdischen Könige Herodes dedicirte Beschreibung der eigenthümlichen Gebräuche verschiedener Völker (*παραδόξων ἐθῶν συναγωγή*); nebstdem erwähnt er noch ein größeres Werk desselben — *ἀσσυριακὴ ἱστορία* — das er nicht selbst gelesen und das wahrscheinlich mit seiner allgemeinen Geschichte[16]) identisch ist (189). Auch bespricht er die Chronik der jüdischen Könige des Justus von Tiberias (33), das Chronikon des Julius Afrikanus (34), zwei Geschichtswerke des Hesychius Illustris von Milet (69), die historischen Arbeiten des Atheners Praxagoras, eines über Constantin den Großen sehr billig urtheilenden Heiden (62), die Chronik des christenfeindlichen Eunapius von Sardes (77. coll. 98), die 10 Bücher des Theophanes von Byzanz über die Regierung Justin's II. (64), die 7 Bücher *Βυζαντικά* des Malchus von Philadelphia (78). Die historisch-geographischen Schriften des Agatharchides von Cnidus behandelt Photius ebenfalls (213. 250) und theilt daraus Einzelnes mit; nur kurz erwähnt er die 6 Bücher „Geometrie der Welt" von Protagoras (188).

Damit ist aber das reiche historische Material, das dem Photius vorlag, noch lange nicht erschöpft. Von den uns größtentheils oder vollständig erhaltenen Geschichtswerken bespricht er die bekannten 9 Bücher des Herodot (cod. 60), die römische Geschichte von Appianus (57) sowie die von Dio Cassius (71), die Archäologie sowie das Werk de bello judaico des Juden Flavius Josephus (76. 47. 238), die 6 Bücher des Zosimus (98), die Schriften des Prokopius von Cäsarea (63), die 8 Bücher des Theophylaktus Simocatta über die Regierung des Kaisers Mauricius (65), das Breviarium historicum des Patriarchen Nikephorus, das er seines Styles wegen sehr lobt (66). Dazu kommen noch, abgesehen von der später zu besprechenden rein

[15]) Wahrscheinlich von Abdera. S. Schöll a. a. O. II. S. 125.

[16]) Vgl. Fabric.-Harless. l. c. III. 742. IX. 684. X. 733. Schöll a. a. O. II. S. 378.

rchengeschichtlichen Literatur, Excerpte aus Plutarch's vitis parallelis (245), ie stark idealisirte Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana von Philoratus (44. 241), ein anonymes Leben des Pythagoras (249) und einige ndere Werke, die nicht im eigentlichen Sinne zu den historischen gehören, aber och für die Geschichte von Interesse sind.

Minder reich sind in dem Myriobiblion die Philosophie, die Medicin, ie Naturwissenschaften und überhaupt die übrigen Gebiete des rofanen Wissens repräsentirt; gleichwohl ist auch hierin ein schätzenswerthes Material geboten. Es werden des Themistius Commentar zu den Schriften Platon's sowie seine Erklärungen zu Aristoteles (cod. 74), sodann acht Bücher yrrhonischer Abhandlungen von dem Skeptiker Aenesidemus [17]) (212) sowie die eben Bücher des Platonikers Hierokles über die Vorsehung und das Fatum 214. 251), woraus auch Auszüge mitgetheilt werden, des Näheren besprochen. Ebenso gibt uns Photius Excerpte aus neun naturhistorischen Werken des Theophrastus [18]) (278), wovon nur drei erhalten sind; er schildert uns (185. 211) ie (verlorenen) Diktyaka des Dionysius von Aegä, die physikalische und medinische Fragen behandelten, sowie vier Schriften des Damascius, eines heidischen Philosophen unter Theodorich, von dessen Biographie des Philosophen Isidorus (181. 242) Auszüge mitgetheilt werden, über paradoxe Dinge, Erscheinungen von Verstorbenen, die Dämonen u. s. f. (130.) Ein ähnliches Werk war die *συναγωγὴ θαυμασίων* (188. cf. 189) von einem gewissen Alexnder. [19]) Im cod. 189 werden die vier Bücher *τῶν κατὰ πόλιν μυθικῶν* von Akestorides besprochen, der mit Protagoras, Alexander, Conon, Apollodorus nd Nikolaus von Damaskus gleiche Quellen benützt haben soll, sowie in cod. 186 ie Erzählungen über mythische Dinge von Conon. Ein verlorenes Werk des Arrianus über die Kometen (250), sowie einige, nur noch in Fragmenten vorandene Schriften [20]) des Joh. Laurentius von Philadelphia (180), die Schrift des Galenus de sectis medicorum (164), mehrere Bücher des Arztes Oribasius (216—219), das Werk des Theon von Alexandrien mit dem Titel „*ἄνθρωπος*", eine Art von Pathologie (220), das Buch des Dioskorides de materia medica (178), das *βιβλίον ἰατρικόν* von Aetius Amidenus (221), die Bücher über den Ackerbau [21]) von Vindanius Anatolius aus Berytus (163) haben ebenso in der Bibliothek eine Stelle gefunden.

Sehr reichhaltig sind ferner die Berichte des Photius über die zehn attischen Redner sowie über die griechischen Rhetoren überhaupt. Von

[17]) Von ihm ist außer seinem Geburtsorte (Knossus) sonst nichts Näheres bekannt. Schöll II. S. 671.

[18]) Theophrastus war Philosoph, Arzt und Naturforscher. Schöll II. S. 190. 257. 264.

[19]) Wahrscheinlich der Polyhistor Cornelius Alexander.

[20]) de prognosticis et tempestatibus — de mensibus — de magistratibus civilibus. Der Autor soll am Ende des fünften und Anfang des sechsten Jahrhunderts gelebt haben.

[21]) Photius gibt hier nur eine kurze Notiz über diese uns verlorene Schrift von 12 Büchern, zu welcher wahrscheinlich die Fragmente in den 20 Büchern der unter Constantin Porphyrogenitus gesammelten Geoponica gehören. Fabric. Bibl. gr. VIII. 16 seq. ed. Harl.



Aeschines führt er (cod. 264. 61) die drei noch erhaltenen Reden nebst neun Briefen an, von Andocides vier Reden (261), von Antiphon sechzig, von denen aber der Sicilianer Cäcilius nur 35 als ächt gelten ließ (259). Ferner las unser Bibliograph die noch vorhandenen 9 Briefe und 21 Reden von Isokrates (159); er bemerkt aber (260), daß man ihm 60 Reden beilege, wovon Dionys von Halikarnassus 25, Cäcilius 28 für ächt halte. Von Isäus gab es 64 Reden; Photius nahm 50 als ächt an (263); von Lysias soll es 425 gegeben haben, wovon 233 ächt sein sollten (262); nur 34 nebst einigen Fragmenten sind noch vorhanden. Von dem gefeierten Demosthenes gibt Photius (265) interessante Nachrichten und bemerkt, daß man 65 Reden für genuin hielt, die er beinahe sämmtlich gelesen. Von Dinarchus kannte er (267) 64 Reden; nur drei sind uns erhalten; von Lykurgus (268) 15, wovon eine edirt ist. Von den 77 dem Hyperides zugeschriebenen Reden sollen 52 für ächt gehalten worden sein (266), auf uns ist keine derselben gekommen.[22]) Nach diesen zehn gefeierten Rednern sind auch viele andere der späteren Zeit berücksichtigt. Photius bespricht die uns verlorenen Deklamationen des Kaisers Hadrian (100), die Deklamationen des Palladius von Methone, dem hier reiches Lob gespendet wird, des Aphthonius von Antiochien, dessen Progymnasmata noch vorhanden sind, sowie des Maximus[23]) und eines gewissen Eusebius[24]) (132—135). Deßgleichen führt er 36 politische Reden des Themistius an, die uns größtentheils erhalten sind (74), dann 16 gleichartige des Lesbonax, wovon nur zwei auf uns gekommen (ib.), die Reden und Briefe des Libanius (90), die verlorenen λόγοι ὑπατικοὶ καὶ βασιλικοί des Viktorinus von Antiochien, Sohn des Lampadius, der unter Kaiser Zeno blühte und dessen Klarheit sehr belobt wird (101), die Reden und Deklamationen des Sophisten Himerius (165. 243), wovon zugleich Auszüge gegeben werden, 80 Dissertationen von Dio Chrysostomus (209), Excerpte aus den Reden des Aristides (246—248), dazu die vier Bücher ἐκλογῶν, ἀποφθεγμάτων, ὑποθηκῶν von Johannes Stobäus (167).

Auch mehrere Romane führt die Bibliothek an; insbesondere die erdichtete Reise des Antonius Diogenes[25]) oder dessen Roman von Dinias und Dercyllis, die bis über die unbekannte Thule hinaus unter den wunderbarsten Schicksalen umherirrten (cod. 166), die „Metamorphosen“ des Lucius von Paträ, einfach und geschmackvoll (129); dazu die Aethiopica in 10 Büchern von Heliodorus aus Emesa[26]) (cod. 73), die Schrift des Achilles Tacitus[27])

[22]) Vgl. Böhneke Forschungen auf dem Gebiete der attischen Redner. Berlin 1843.

[23]) Vielleicht der Lehrer des Julian.

[24]) Nach Einigen der bei Eunapius erwähnte Eusebius von Myndus in Karien, nach Anderen Eusebius von Emesa.

[25]) Nach Photius lebte Antonius Diogenes nicht lange nach der Zeit Alexanders d. Gr.; sein Buch sollen mehrere Spätere benützt haben.

[26]) Er war früher Heide, wurde später Christ und Bischof (4. Jahrh.).

[27]) Er gehört nach Einigen in's zweite oder dritte, wahrscheinlich in's fünfte Jahrhundert. Daß er Christ war, wird bezweifelt.

de amoribus Leucippes et Clitophontis in 8 Büchern (87), deren Obscönitäten Photius mit Recht verabscheut, endlich die Schrift des älteren Jamblichus de amoribus Sinonidis (94); das sind aber auch die einzigen erotischen Bücher, die Photius anführt.

Von den **Lexikographen** war bereits früher die Rede; **Grammatiker** werden nur wenige angeführt. In cod. 239 werden Excerpte aus zwei Büchern der grammatischen Chrestomathie des Philosophen Proklus,[28]) im cod. 279 (wo auch Hermeias, Serenus, Horapollo und Tyrus Antiopolites aufgeführt sind) Excerpte aus der in vier Bücher getheilten Chrestomathie des Grammatikers Helladius von Antinoe (4. Jahrh.) mitgetheilt; auch wird (186) die Bibliothek des Grammatikers Apollodorus besprochen.

Nebstdem hat Photius mehrere Bücher benützt, in denen verschiedene Autoren zusammengetragen waren. So die Miscellen des Sophisten Sopater[29]) (*ἐκλογαὶ διάφοροι* cod. 161), die besonders aus Plutarch, Aristoxenus, Pamphila, Diogenes Laërtius, Aristoteles, sowie aus mehreren Dichtern gesammelt waren, wovon aber Photius keine Auszüge gibt. Noch werthvoller scheinen die hier benützten Miscellen der Pamphila[30]) gewesen zu sein (175). Aus einer ebenfalls in dieser Art kompilirten Schrift des Ptolemäus Chennus[31]) theilt uns Photius (190) Auszüge mit.

Im cod. 187 gibt Photius Excerpte aus den zwei Büchern der Theologumena arithmetica des Pythagoräers Nicomachus Gerasenus, der die göttlichen Dinge auf arithmetischem Wege zu erklären suchte.[32]) Im cod. 128 berichtet er über die Schrift Lucian's *ὑπὲρ Φαλάριδος* und mehrere andere verschiedenen Inhalts.

Auch von dem gelehrten Juden Philo hat Photius mehrere Schriften gekannt und beurtheilt (103—105).[33])

Gehen wir nun zu den **kirchlichen Schriftstellern**, und zwar zunächst zu denen der **drei ersten Jahrhunderte** über. Von Clemens Romanus läßt Photius nur den ersten Brief an die Korinther gelten (cod. 113), erwähnt aber beide (ib. et cod. 126); auch las er unter dem Namen dieses Vaters die unächten *διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων* und die Pseudoklementinen (112. 113). Die Briefe des Ignatius von Antiochien finden sich nur in den Werken Anderer allegirt;[34]) dagegen wird der Brief des Polykarp an die Philipper unter

---

[28]) Besonders über die berühmteren Dichter und deren Dichtungen.

[29]) Es scheint nach Schöll der christliche Sophist des sechsten Jahrhunderts gewesen zu sein, der auch die *διαιρέσεις ζητημάτων* und einen Commentar zum ersten Theile der Rhetorik des Hermogenes schrieb.

[30]) *συμμίκτων ἱστορικῶν ὑπομνημάτων λόγοι η΄.*

[31]) *περὶ τῆς εἰς πολυμάθειαν καινῆς ἱστορίας.*

[32]) Diese Schrift ist verloren, während eine andere desselben Verfassers — *ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή* — uns noch erhalten ist.

[33]) Die Schriften: *νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι — τῶν παρὰ Ἰουδαίοις φιλοσοφησάντων, τήν τε θεωρητικὴν καὶ τὴν πρακτικὴν φιλοσοφίαν. βίοι. — Γαίος ψεγόμενος. — Φλάκκος ψεγόμενος.* — Photius glaubte, Philo sei in späterer Zeit noch Christ geworden.

[34]) Cf. cod. 222. 229. 232.

den von Photius selbst gelesenen Büchern (126) angeführt. Von Justin dem Martyrer werden (125) die zwei Apologien, eine dritte Schrift gegen die Heiden, worin von der Natur der Dämonen gehandelt werde, der ἔλεγχος πρὸς Ἕλληνας, die Abhandlung von der Monarchie, die Schrift gegen die Juden (dialogus cum Tryphone), eine Abhandlung gegen einige Lehrsätze des Aristoteles und noch vier andere Schriften [35]) besprochen. Auch die fünf Bücher des Irenäus adversus haereses las Photius (120) sowie eine kurze Arbeit seines Schülers Hippolytus, σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ´ [36]) (121), dessen Commentar zum Propheten Daniel nebst der Schrift über den Antichrist ihm ebenfalls (202) bekannt war. Demselben Hippolytus gehört auch nach neueren Forschungen [37]) die cod. 48 erwähnte Schrift de causa universi, die bald dem Josephus, bald dem Justinus oder Irenäus, von Photius aber dem Presbyter Cajus beigelegt wird. Vom alexandrinischen Clemens werden die jetzt nicht mehr vorhandenen ὑποτυπώσεις (109), die Stromata, der Pädagog, die Schrift quis dives salvetur und einige (verlorene) Abhandlungen [38]) (110. 111), von Origenes nur die vier Bücher de principiis, die als blasphemisch bezeichnet werden (8), außerdem nur bei anderen Werken einige Stellen seiner Schriften sowie die Urtheile Anderer über ihn [39]) aufgeführt. Von den Schriften des Bischofs Methodius, der als einer der ersten Gegner des letztgenannten Alexandriners auftrat, gibt uns Photius längere Bruchstücke (234—237). Auch die zwei Alexandriner Pierius und Theognostus fanden in der Bibliothek eine Stelle; dem Ersteren, dem Lehrer des Pamphilus (118), werden zwölf Bücher theologischen Inhalts beigelegt (119), dem Letzteren sieben Bücher Hypotyposen (106). Die verlorenen Schriften des Bischofs Claudius Apollinaris gegen die Heiden, [40]) sowie die Abhandlung von der Frömmigkeit und Wahrheit [41]) lagen noch dem Photius vor; andere Werke desselben Autors kamen ihm nicht zu Gesicht. (Vgl. cod. 14.) Von Julius Afrikanus werden (34) außer dem Chronikon noch die Briefe an Origenes über die Geschichte der Susanna sowie an Aristides über die Genealogie Christi, dazu 14 Bücher [42]) κέστοι besprochen.

Von Martyreракten erwähnt Photius das Martyrium der sieben Schlafenden (cod. 253), das des Timotheus (254), die Akten des heiligen Demetrius (255), die der heiligen Metrophanes und Alexander (256). Diesen schließen sich spätere Lebensbeschreibungen der Heiligen an, wie das Leben des

---

[35]) Ἀποριῶν κατὰ τῆς εὐσεβείας κεφαλαιώδεις ἐπιλύσεις — ὁ ψάλτης — λόγοι κατὰ Μαρκίωνος — ἡ κατὰ πασῶν αἱρέσεων πραγματεία.

[36]) Döllinger Hippolytus und Kallistus. Regensb. 1853. S. 7 ff.

[37]) Das. S. 4 ff.

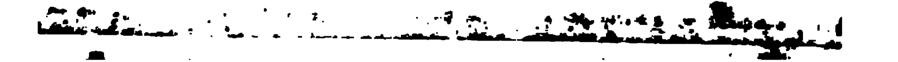
[38]) περὶ νηστείας — περὶ κακολογίας — περὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν κατὰ τῶν ἀκολουθούντων τῇ τῶν Ἰουδαίων πλάνῃ — περὶ τοῦ πάσχα.

[39]) Cf. cod. 106. 117. 118. 234—236. bes. cod. 232. Stephan. Gobar. de Patrum sententiis.

[40]) πρὸς Ἕλληνας συγγράμματα πέντε. Eus. H. E. IV. 27.

[41]) περὶ εὐσεβείας καὶ ἀληθείας. — Eus. l. c. περὶ ἀληθείας πρῶτον καὶ δεύτερον. Cf. Hier. cat. c. 26. Niceph IV. 11.

[42]) Suidas nennt 24 Bücher, G. Syncellus 19.



Bischofs Paulus von Constantinopel und das des heiligen Athanasius (257—258) und eine ungenaue Biographie des heiligen Chrysostomus von Georg, Bischof von Alexandrien im siebenten Jahrhundert (96).

Unter den kirchlichen Dokumenten der späteren Jahrhunderte nehmen die Akten der dritten, vierten, fünften, sechsten und siebenten ökumenischen Synode (cod. 16—20) die erste Stelle ein. Außerdem werden die Synode von Side in Pamphilien und andere gleichfalls gegen die Messalianer gehaltene Concilien [43]) (52), die afrikanische Synode gegen die Pelagianer [44]) von 418 (53) und die gegen Chrysostomus an der Eiche gehaltene (59) aufgeführt. Erwähnt werden noch die Akten der occidentalischen Bischöfe gegen die Lehre des Nestorius sowie die Synode von Diospolis (54), dann die Schrift des Gelasius von Cyzikus über die Synode von Nicäa (15. 88. 89), sowie die Akten desselben Concils von einem Ungenannten (88), der aber nach einigen Handschriften derselbe Gelasius sein soll.

Ebenso las Photius die kirchengeschichtlichen Werke von Eusebius, Sokrates, Sozomenus, Theodoret und Evagrius (27—31); den historischen Styl des Theodoret zieht er dem der übrigen Kirchenhistoriker weit vor (31). Auch die verlorenen kirchengeschichtlichen Schriften des Philostorgius (40), des Johannes von Aegä (41), des Basilius von Cilicien (43), des Philippus Sidetes (35), des Confessor Sergius, der am Anfange des neunten Jahrhunderts lebte (67), lagen ihm vor. Nebst der Apologie des Pamphilus und Eusebius für Origenes (118) wird noch die eines ungenannten späteren [45]) Autors in fünf Büchern (117) besprochen.

Von den großen griechischen Kirchenvätern werden Athanasius und Chrysostomus am meisten hervorgehoben. Von jenem recensirt Photius mehrere Briefe (cod. 32), die apologia de fuga, die Commentare zum Ekklesiastes und zum hohen Liede, sowie fünf Bücher gegen Arius (139. 140), von diesem viele Reden sowie mehrere Briefe (25. 86. 172—174. 270. 274. 277); von Basilius die Commentare zum Hexaemeron, die ἠθικοὶ λόγοι, kanonische

[43]) Jene Synode von Side, die nach Einigen 383, nach Anderen 390 unter dem Vorsitze des Amphilochius von Ikonium von 25 Bischöfen gegen die Adelphianer gehalten worden sein soll, ist von Vielen bezweifelt (Fabric. Bibl. gr. XI. p. 387. Hefele Concil. II. S. 45); wir besitzen jetzt die Akten derselben ebenso wenig als die hieher gehörigen Schriften des Amphilochius. Photius erwähnt hier noch viele andere Dokumente, wie ein Synodalschreiben an Flavian von Antiochien, der ebenfalls gegen diese Sekte eine Synode hielt, einen Brief des kappadocischen Erzbischofs Alypius an den Bischof Hormizes von Comana, 33 Anathematismen des Archelaus von Cäsarea, ein Schreiben des Attikus von Cpl. an die Bischöfe Pamphiliens über die Vertreibung der Messalianer, Briefe der Bischöfe Flavian und Johannes von Antiochien, des Bischofs Heraklides von Nyssa, des armenischen Bischofs Letojus, des ägyptischen B. Ptolomäus, des Sisinius von Cpl., des Theodotus von Antiochien, des Abtes und Priesters Gerontius, die Widerlegung der Schrift des Messalianers Lampetius durch Severus von Antiochien und die ephesinischen Dekrete gegen diese Sekte.

[44]) Hier werden auch noch andere Aktenstücke betreffs der Pelagianer und die Schriften und Dekrete des Hieronymus, der Päpste Cölestin und Leo gegen sie erwähnt.

[45]) Derselbe beruft sich auf das Zeugniß der Bischöfe Demetrius und Dionys von Alexandrien, des Clemens Alex., besonders aber des Pamphilus und des Eusebius.

und andere Briefe, sowie mehrere ascetische Schriften (141—144. 191). Von Gregorius Nyssenus wird mit großem Lobe sowohl bezüglich der Form als des Inhalts die große Streitschrift gegen Eunomius in zwölf oder dreizehn Büchern [46]) besprochen (6. 7). Des Epiphanius Panaria gegen die Häresien las Photius in drei Bänden und sieben Büchern; er kannte auch dessen Ancoratus und noch eine andere [47]) Schrift (122—124). An Cyrill von Alexandrien rügt Photius öfter die nachläßige und schlechte Diktion; er führt insbesondere seine fünf Bücher gegen die Blasphemien des Nestorius (49. 169), das Schreiben an Theodosius über den Zusammenhang der nestorianischen und pelagianischen Häresie (54), die Thesauri de SS. Trinitate (136), mehrere Briefe und ein Scholion über die Inkarnation des Eingeborenen (169) an. Von Theodoret erwähnt er 27 Bücher über die Natur Christi und die Inkarnation [48]) (46), fünf Lobreden auf Joh. Chrysostomus (273), sowie die Commentare über den Oktateuch, Daniel und die zwölf Propheten (203—205). [49]) Auch las er mehrere Schriften des Synesius (26), eine Schrift des Gelasius von Cäsarea gegen die Anomäer (102), fünfzehn Reden und eine metrische Leidensgeschichte der heiligen Thekla von Basilius, Bischof von Seleucia (168), sowie mehrere Schriften [50]) des heiligen Maximus (192—195).

Die vier dem Cäsarius beigelegten Dialoge, die Viele beanstanden, [51]) läßt Photius (cod. 210) als ächt gelten. Von dem Syrer Ephrem las er 49 aus dem Syrischen in's Griechische übersetzte Reden (196); er bezeugt, daß die Syrer sagen, er habe mehr als tausend Reden geschrieben. Sehr ungünstig urtheilt Photius hier wie anderwärts [52]) über Eusebius von Cä-

[46]) Cf. Fessler Instit. Patrol. t. I. §. 162. p. 596. 597. not. 2.

[47]) Nach Höschel die de mensuris et ponderibus.

[48]) Fabric. Bibl. gr. X. p. 693 ed. Harl.: Ex his primi 6 exceptis paucis fragmentis interciderunt et non diversi fuerunt ab illo Pentalogio ἐνανθρωπήσεως, quod adversus Concilium Ephesinum Theodoretus scripserat (Cf. Fessler op. cit. II. §. 369. p. 691. not. 2. §. 371. p. 704. nota 1) et cujus librum V. in duos distractum legit Photius ... Libri ceteri a VII. ad XXVII. saepe sunt editi sub Athanasii nomine, quos Photii testimonio fretus Theodoreto tribuit J. Dallaeus .. Sed Garnerius septimum quidem et octavum Theodoreti esse non dubitat, at ceteros 18 ad Marium Mercatorem provocans testem Eutherio Nestoriano Episcopo Tyanensi vindicat in Auctario Theodor. p. 254. 701. et ad Mar. Mercat. II. p. 277.

[49]) Dazu drei Bücher Dialoge und die Demonstratio per syllogismos (cod. 46) und die 5 Bücher gegen die Häretiker (cod. 56).

[50]) Dubiorum e S. Script. solutiones ad Thalass. — epp. 27 — liber asceticus et ad Elpid. Capp. 400 — ep. ad Georg. — capita 200 — epp. ad Petr. Illustr., ad Cosm. diac., ad Pyrrh. Presb., ad Thom., ad Marin. — dialog. cum Pyrrho.

[51]) Tillemont Memoires IX. 701. Oudin de script. eccles. I. 543. Cave Hist. lit. I. p. 249. Schröckh K. G. XIII. 317. Fabric. Bibl. gr. VIII. p. 435 ed. Harl. Fessler l. c. I. p. 515. not. 2. Petav. de Trin. IV. 13, 18. Dafür ist noch Gallandi Bibl. PP. VI. Praef. p. IV. Photius las 220 Capitel.

[52]) ep. 144. Er nennt ihn (cod. 196) ὁ περὶ τὴν ἱστορίαν οὐκ ἀναξιόπιστος, εἰ καὶ μὴ τὰ δόγματα. An dieser Stelle citirt er aber den Eusebius sicher mit Unrecht, da dieser vom heiligen Ephrem noch nicht reden konnte. Er scheint Soz. III. 16 im Auge gehabt zu haben. Vgl. Cotel. Monum. Eccl. gr. III. 535.

sarea, von dem er 15 Bücher der Praeparatio, 20 der Demonstratio evangelica, sowie die Bücher der ecclesiastica Praeparatio et Demonstratio, dann 2 Bücher der Widerlegung und Vertheidigung gegen die Heiden, die Schrift gegen Hierokles, die mit Pamphilus verfaßte Apologie für Origenes, die Lobschrift auf Kaiser Constantin anführt (9—13. 39. 118. 127). Minder streng ist er gegen Theodor von Mopsuestia, obschon er dessen dunkle Schreibweise tadelt; er kannte seine 25 Bücher pro Basilio contra Eunomium (4), die Erklärung der Schöpfungsgeschichte (38), das Werk von der persischen Magie (81), die 5 Bücher gegen diejenigen, welche behaupten, daß die Menschen von Natur, nicht durch den freien Willen sündigen [53] (177). Von dem Lehrer Theodor's, dem Diodor von Tarsus, führt Photius eine Schrift gegen das Fatum (223), eine gegen die Manichäer (85) und eine andere mit dem Titel: *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος διάφορα ἐπιχειρήματα* (102) an. Aus den Schriften eines jüngeren Ephrem, der im sechsten Jahrhundert Patriarch von Antiochien war und gegen die Nestorianer und Monophysiten schrieb, liefert uns Photius (228. 229) Auszüge; ebenso gibt er reichhaltige Excerpte aus der *οἰκονομικὴ πραγματεία* des orientalischen Mönches Job (6. Jahrh.), der dogmatische Fragen aus der Inkarnationslehre behandelte (222), während er dessen Buch gegen Severus nur kurz erwähnt. Jenes uns verlorene Werk scheint nach den Fragmenten bei Photius eine sehr bedeutende Arbeit gewesen zu sein, die unser Patriarch auch in seinen dogmatischen Erörterungen benützt hat. Ebenso verdanken wir ihm reiche Auszüge aus den gleichfalls verlorenen theologischen Schriften des Eulogius von Alexandrien, eines Zeitgenossen Gregor des Großen, namentlich aus dessen 6 Büchern gegen die Novatianer (182. 208. 280) sowie aus dessen anderen Werken [54] (225—227. 230). Um dieselbe Zeit wie Eulogius schrieb Bischof Eusebius von Thessalonich eine *παραίνεσις* gegen einen Brief des aphthartodoketischen Mönches Andreas und auf dessen Gegenschrift (*ἀπόδειξις*) ein weiteres Werk in 10 Büchern, worin er ihn aus Schrift und Tradition widerlegte. Wir verdanken die Kunde dieser bis jetzt nicht aufgefundenen Streitschriften ebenfalls dem Referate des Photius (162).

Außerdem behandelt Photius die uns verlorene Schrift eines Presbyters Theodor [55] zu Gunsten der pseudoareopagitischen Schriften (cod. 1), die *εἰςαγωγὴ τῆς γραφῆς* von Adrianus [56] (2), dann ein Buch des Sophronius gegen

[53]) *φύσει, οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους* — d. i. gegen die Bestreiter des Pelagianismus, deren Lehre Theodor entstellte, besonders gegen Hieronymus, wie die meisten Gelehrten nach den Angaben des Photius annehmen. Vgl. Fritzsche De Theod. Mosp. vita et script. Halae 1836. p. 112.

[54]) 2 Bücher ad Domitian. — eine Apologie für P. Leo's dogmatisches Schreiben gegen die Akephaler — eine Schrift gegen Theodosius und Severus — eine Invektive gegen Theodosianer und Gajaniten — 11 Bücher eines anderen Werkes.

[55]) Vielleicht Theodor Rhaitunensis (Pearson. Vindic. Ignat. P. I. c. 18) oder Theodorus Mazarensis in Sicilien, an den der Interpret des Dionysius, der Abt Maximus, schrieb. Fabric. Bibl. gr. X. p. 686. 687. H.

[56]) Fabric. l. c. p. 687: Adrianum hunc laudat Cassiodorus c. 10. Inst. div.

Eunomius zur Vertheidigung des Basilius (5), welches er, obschon es kürzer war, dem gleichartigen Werke des Mopsuesteners vorzog; dann die Erklärung eines unbekannten Autors, der unter Kaiser Justinus lebte, zum Oktateuch[57]) (36), die Commentare des Sophisten Procopius zum Oktateuch, zu den Büchern der Könige und der Chronik, sowie zu Isaias (206. 207), 2 Bücher eines gewissen Andronicianus[58]) gegen Eunomius (45), 4 Bücher des Priesters Hesychius von Constantinopel[59]) über die eherne Schlange (51), die Abhandlung des Eustratius, Presbyters der Hauptkirche in Byzanz (6. Jahrh.), über den Zustand der abgeschiedenen Seelen und die für sie dargebrachten Opfer[60]) (171); ferner 20 Bücher des Bischofs Heraklion von Chalcedon gegen die Manichäer an Achillius, sowie polemische Schriften gegen dieselben Häretiker von Hegemonius, Georg von Laodicea, Diodor von Tarsus, Archelaus, Serapion von Thmuis, Titus von Bostra (85), die Schrift des Johannes Scythopolitanus gegen die (monophysitischen) Apostaten der Kirche, insbesondere gegen einen Autor, der wider die Nestorianer geschrieben hatte (95), nach der Ansicht des Photius wider den cilicischen Presbyter Basilius[61]) (107). Dazu kommen 21 Reden verschiedener heiliger Männer verschiedenen Inhalts, worunter auch die Rede des Priesters Hesychius von Jerusalem auf den Apostel Andreas (269), Excerpte aus den Homilien des Asterius Amasenus (271), sowie aus der Rede des Bischofs Leontius von Arabissus über die Schöpfung und den Lazarus (272), Homilien des genannten Hesychius auf den Apostel Jakobus und den König David und des Modestus von Jerusalem über die Frauen, die den Herrn im Grabe salben wollten, auf den Hingang der heiligen Jungfrau, auf die Begegnung des Herrn mit Symeon (275) sowie Auszüge aus 5 Reden[62]) des Nilus (276). Von dem Bischofe Sophronius von Jerusalem las Photius

---

suspicorque illum ipsum esse Adrianum monachum, ad quem est S. Nili ep. 60. libri II edit. Allat., ubi eum laudat a diligenti sacrarum Scripturarum lectione.

[57]) ibid. p. 691: Hoc ipsum in libros 12 distinctum opus est, quod exstat sub Cosmae Indopleustae nomine, editum gr. et lat. ab eruditissimo Montfauconio.

[58]) ibid. p. 692: Ad sexti saeculi extrema a Caveo rejicitur hic scriptor, quem putem quinto ac fortasse quarto jam floruisse, cum Eunomii haeresis plus negotii adhuc Ecclesiae Christi facesseret.

[59]) ibid. p. 695: Idem hic videtur Hesychius Cpl. presbyter, a quo Eunomium ob haeresin delatum scribit Philostorgius VI. 1. Sed libri illi nusquam hodie exstant, quod sciam.

[60]) Diese Abhandlung hat Leo Allatius bis auf den noch fehlenden Schluß in der Schrift de utriusque Eccles. perpetua in dogmate de Purgatorio consensione. Romae 1655. p. 336—580 herausgegeben; daraus lat. Bibl. PP. Lugd. t. XXVII. p. 361 seq.

[61]) Fabric. l. c. p. 710: Basilii Nestoriani, qui Anastasio imperante Diodori Tarsensis et Theodori Mopsuesteni propugnator et Flaviano Episcopo presbyter Antiochenus fuit, contra Joh. Scythopolitanum libri XVI dialogorum more scripti . . ac dicati cuidam Leontio. Interciderunt perinde ut ejusdem Basilii historia ecclesiastica (cod. 42) et liber contra Archelaum presbyterum Coloniensem, de quo Suidas V. Ἀρχέλαος et Βασίλειος. Idem Suidas testatur, hunc Basilium factum esse Irenopoleos in Cilicia Episcopum.

[62]) 2 auf das Osterfest, 3 auf Christi Himmelfahrt.

das Synodalschreiben an Papst Honorius; in demselben Codex (231) stand noch eine Sammlung von Väterstellen für die kirchliche Lehre von den zwei Willen und den zwei Wirkungsweisen in Christus. Deßgleichen bespricht er die Dialoge und andere Schriften **Gregorius** des **Großen**, aus dessen Biographie er Auszüge mittheilt (252). Auch führt er uns eine Schrift des **Germanus** von Cpl.[63]) gegen die Verläumder des Gregor von Nyssa und seiner Schriften an (233).

Der **ascetischen** Literatur gehören die cod. 197—201 aufgeführten Schriften an. Von den Schriften des „Lateiners" [64]) Cassian kannte Photius zwei Bücher an Castor und ein drittes an Leontius — eigentlich Auszüge aus den vier Büchern de institutis monachorum ad Castorem und den acht Büchern de octo vitiis capitalibus (zusammen de institutis coenobiorum libri duodecim) und dessen Collationes Patrum (197); es scheinen die ursprünglich lateinisch verfaßten Auszüge in das Griechische übersetzt worden zu sein. Ein anderes Werk in 22 Capiteln,[65]) *ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος* überschrieben (198), von einem unbekannten Verfasser, schilderte das Leben der Anachoreten und Mönche vom heiligen Antonius bis zu den Zeiten des Kaisers Heraklius; als letztes Capitel las Photius in demselben Codex die Sententiae Hesychii Presbyteri Hierosolymitani. Am berühmtesten war das Pratum spirituale oder novus paradisus von Johannes Moschus in 304 Capiteln, vom Verfasser († c. 620) seinem Schüler Sophronius gewidmet.[66]) Schon zur Zeit des Photius waren die Handschriften sehr verschieden; sie zählten bald mehr, bald weniger *διηγήματα*, einige hatten deren 342 (199). Von dem Mönche Markus kannte Photius (200) neun ascetische Abhandlungen,[67]) wovon die neunte gegen die Melchisedechianer gerichtet war. Nebstdem erwähnt er Asceticon capita 100 von Diadochus, Bischof von Photice in Altepirus,[68]) dann 153 Capitel des Nilus über das Gebet,[69]) endlich ein Trostschreiben des Johannes Carpathius *πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς Ἰνδίας προτρέψαντας μοναχούς*[70]) in 100 Capiteln (201).

Noch sind einige andere Werke hervorzuheben, die uns nur durch Photius näher bekannt und von großem wissenschaftlichem Interesse sind. Dahin gehört vor Allem ein anonymes Werk, welches in 15 Büchern die Zeugnisse von verschiedenen Gelehrten der Griechen, Perser, Thraker, Aegypter, Babylonier,

---

[63]) *λόγος ἀνταποδοτικὸς ἢ ἀνόθευτος.*

[64]) *Ῥωμαῖος* heißt Cassian wohl nur, weil er der abendländischen Kirche angehörte und lateinisch schrieb. Vgl. Wiggers de Joh. Cassiano Comment. Rostockii 1821. 1825. p. 19. 26. 27.

[65]) Vgl. Fabric. X. 127. 128. 737 ed. H. Cotel. Mon. I. 758. — Noch ist davon eine alte lat. Version vorhanden.

[66]) Vgl. Fabric. l. c. p. 124. 737. 738. H.

[67]) 8 dieser Traktate wurden von W. Morell edirt. Paris 1563. 8.

[68]) Bibl. PP. Lugd. V. 884.

[69]) Nili tract. de oratione ed. Suares. p. 475—511. Cf. Fessler Patrol. II. p. 596. §. 316.

[70]) ed. Jac. Pontanus ad calc Philippi Solitarii lat. Ingolstadt 1654. 4.

Chaldäer und Inder zu Gunsten des Christenthums zusammenstellte (cod. 170). Der Verfasser, der zu Constantinopel zur Zeit des Kaisers Heraklius gelebt haben soll, bewies nach Photius sehr wenig Kritik, indem er zwischen den christlichen Dogmen und den absurdesten heidnischen Fabeln verwandtschaftliche Beziehungen aufzufinden suchte. Es entging sicher dem Photius nicht, daß schon die alten Apologeten, wie Justin, Theophilus, Clemens und Origenes von Alexandrien sich bemüht, aus heidnischen Autoren Zeugnisse zu sammeln, die zu Gunsten der christlichen Wahrheiten gedeutet werden konnten, die mannigfachen Analogien im Heidenthume für die Lehre und die Gebräuche der Christen zu benützen, sei es, daß man sie aus dem Einfluße des Logos in seiner höheren weltenlenkenden Thätigkeit oder aus der durch ihn verliehenen vernünftigen Anlage oder aus der vorausgesetzten Bekanntschaft mit alttestamentlichen Schriften ableitete; er wollte wahrscheinlich nur jene excessive, das Heidenthum idealisirende, das Christenthum deprimirende Richtung rügen, welche mit Hilfe künstlicher, zum Theil allegorisirender Umdeutungen fast die volle Reinheit und Bestimmtheit der Lehre des Erlösers in der alten Heidenwelt zu finden vermeint hat und bis in unsere Gegenwart herab noch sehr oft den gesammten Inhalt der Erlösung verflacht, in mythologische Nebelgestalten aufgelöst, seines historischen Grundes beraubt, das klassische Alterthum aber weit über den Mosaismus erhoben und mit der Religion der Christen auf eine Linie gestellt hat.

Nicht minder interessant in theologischer Beziehung ist Cod. 115. Hier wird ein unbekannter Autor, der gegen die Juden und die Quartodecimaner schrieb und insbesondere nachzuweisen suchte, daß Christus am Donnerstage die legale Osterfeier nicht beging noch sie anticipirte, sondern sein eigenes mystisches Abendmahl hielt, wegen dieser Ansicht als einer der Lehre des Chrysostomus und der Kirche entgegenstehenden entschieden getadelt. Hier bespricht Photius auch die Schrift des Aegypters Metrodorus über die Osterberechnung, die von einem anderen Schriftsteller im vierten Abschnitt seines Werkes über das heilige Osterfest (*περὶ τῆς ἁγίας τοῦ πάσχα ἑορτῆς λόγος τρίτος ἐν τόμοις ὀκτὼ πρὸς Θεόδωρον*) bekämpft ward. Auch dieser Autor (116) theilte jene von Photius gerügte Meinung bezüglich des letzten Abendmahls. Diese drei Schriften liegen uns nicht mehr vor.

Sehr wichtig und reichhaltig sind die Excerpte, die Photius cod. 242 aus dem verlorenen Werke des Monophysiten Stephan Gobar (6. Jahrh.) über die widerstreitenden Ansichten der Väter in 52 Capiteln mittheilt. Darin finden sich Stellen und Nachrichten aus Ignatius von Antiochien, Papias, Justinus, Hegesippus, Irenäus, Hippolyt, Clemens, Origenes, Dionys, Theognostus von Alexandrien, Alexander, Bischof von Hierapolis, Eusebius von Cäsarea, Eustathius von Antiochien, Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Epiphanius, Theophilus von Alexandrien, Chrysostomus, Isidor von Pelusium, Severianus von Gabala, Attikus von Cpl., Cyrill von Alexandrien, Theodoret von Cyrus und Titus von Bostra.

Auch sonst hat Photius die Arbeiten häretischer Autoren benützt. Von

dem Aristoteliker Johannes Philoponus, der die monophysitische und tritheistische Lehre verfocht, führt er das verlorene Buch über die Auferstehung (21) an, dem er mehrere, ebenfalls nicht mehr vorhandene Widerlegungen anreiht, die eine von dem Mönche Theodosius (22), die anderen von Conon, Eugenius und Themistius (23), welche letzteren aber sonst in der Opposition gegen das Concil von Chalcedon mit Philoponus übereinstimmten — sodann die Akten eines unter Johannes Scholastikus von den Widersachern der vierten Synode und Vertretern des Tritheismus gehaltenen byzantinischen Colloquiums (24). Ferner wird die Erklärung der Schöpfungsgeschichte besprochen (43. 240), worin J. Philoponus, vielfach mit Basilius übereinstimme und vorzüglich den Theodor von Mopsuestia bekämpfe; ebenso cod. 75 die Streitschrift desselben Häretikers gegen die katechetische Rede des genannten Patriarchen Johannes III. über den Tritheismus, seine Abhandlung gegen die Synode von Chalcedon, die er des Nestorianismus beschuldigte (55); mit dieser Abhandlung verbindet Photius die gleichartige des Johannes von Aegä. Deßgleichen recensirt derselbe noch eine Abhandlung des Philoponus gegen die Schrift des Jamblichus „von den gefeiten Bildern" (*περὶ ἀγαλμάτων*) in cod. 215; sowie dessen *διαιτητής* (50) — letzteren bei seinem Referate über eine Gegenschrift des Mönches Nikias, der auch gegen die Heiden und gegen den Monophysiten Severus schrieb. Noch gehören hieher einzelne häretische Schriften von Messalianern (52) sowie von Manichäern (85), wohin auch die apokryphe Apostelgeschichte des Lucius Charinus (114) und die Werke des Agapius (179) zu rechnen sind; dann Streitschriften, die zwischen verschiedenen Häretikern gewechselt wurden, wie die des Theopaschiten Theodor von Alexandrien und des Koryphäen der Agnoëten Themistius [71]) (108), endlich zwei Werke nebst 40 Briefen des Eunomius (137. 138).

Eine anonyme Schrift politischen Inhalts in Form eines Dialogs zwischen dem Patricier Menas und dem Referendar Thomas über die beste Staats- und Regierungsform, die Photius im cod. 37 bespricht, verdient ebenfalls hier Erwähnung; es ist eine im byzantinischen Reiche seltene Erscheinung, daß freimüthig und offen Verfassungs- und Regierungsfragen zur Erörterung gebracht wurden. Der Verfasser dieser uns nicht mehr vorliegenden Schrift hält nach Aristoteles eine Mischung von Monarchie, Aristokratie und Demokratie für das Beste, wodurch ein wahrer Rechtsstaat, die Herrschaft des Gesetzes — *δικαιοαρχικόν* — begründet werde.

Von dem christlichen Sophisten Choricius, der Schüler des Prokopius von Gaza im sechsten Jahrhunderte war, werden verschiedene rhetorische Studien, Deklamationen, Panegyrici, Trauer- und Streitreden (*μελέται καὶ συντάξεις λόγων διάφοροι*) erwähnt. In denselben cod. 160 fanden sich auch Metaphrasen in homerischen Versen von Prokopius; eine metrische Paraphrase des

[71]) *Θεοδώρου ἔλεγχος κατὰ Θεμιστίου — Θεμιστίου ἀπολογία ὑπὸ τοῦ ἐν ἁγίοις Θεοφοβίου. — Θεμιστίου κατὰ Θεοδώρου μονόβιβλος — Θεοδώρου κατὰ Θεμιστίου λόγοι γ΄* — sämmtlich verloren.

Oktateuch, verfaßt von Eudokia, Gemahlin des Kaisers Theodosius II., sowie eine andere der Propheten Zacharias und Daniel, dann des Martyriums von Cyprian und Justina — sämmtlich verloren — kannte Photius ebenfalls (183. 184); außer ihnen findet sich keine poetische Arbeit im Myriobiblion besprochen.

Wir erstaunen in der That über die Fülle und Reichhaltigkeit des hier gebotenen Materials; und doch ist eine Masse höchst wichtiger Werke nicht recensirt, ja es ließe sich aus den hier nicht besprochenen Schriften sowohl des klassischen Alterthums als der griechisch redenden Christen, soweit sie uns noch erhalten sind, ein zweites, mindestens ebenso großes und umfangreiches Werk, wie das von Photius gelieferte, zusammenstellen. Denn es fehlen in diesem, was zunächst die klassische Literatur betrifft, sämmtliche Dichter, sodann die meisten älteren Philosophen, wie Platon, Xenophon, Aristoteles u. s. f.; es fehlen die großen Historiker Thukydides, Polybius, Pausanias, es fehlen Hippokrates, Plutarch und eine große Zahl bedeutender Autoren. Dasselbe ist bei den christlichen Schriftstellern der Fall: der Brief an Diognet, die ignatianischen Briefe, die apologetischen Schriften des Theophilus von Antiochien und des Tatian, Cyrill von Jerusalem, Didymus von Alexandrien, Makarius, Gregor von Nazianz, Isidor von Pelusium, Cyrill von Scythopolis, Theodorus Lektor, Johannes von Damaskus, Theodor Studita u. A. m. sind hier nicht mit aufgeführt und von vielen der recensirten Autoren blieben wichtige Schriften gänzlich unerwähnt. Es hätte also Photius seine Arbeit sicher noch um das Doppelte vergrößern können, hätte er dazu Lust und Muße gehabt; wie sie jetzt vorliegt, gewährt sie keinen vollständigen Einblick in den großen Reichthum der griechischen Literatur, aber sie liefert dazu einen namhaften und dankenswerthen Beitrag, der uns den Verlust vieler bedeutenden Werke einigermaßen leichter zu machen im Stande ist und unsere Kenntnisse von der literarischen Thätigkeit der Griechen über das Maß der noch vollständig vorhandenen Schriften hinaus ansehnlich erweitert. Indessen wollte Photius, dem Verlangen seines Bruders entsprechend, nur die Bücher recensiren, die während dessen Abwesenheit in ihrem gelehrten Kreise vorgelesen worden waren; [72]) es umfaßt also die Sammlung nur die in einer bestimmten Periode dort vorgetragenen und besprochenen Werke. Deren Anzahl muß also im Ganzen sehr bedeutend gewesen sein, wenn in dieser Periode an 280 gelesen und discutirt worden waren. [73])

So großartig und bleibend die Verdienste des Photius um die profane und theologische Wissenschaft auch sind, seine Kritik hat nichtsdestoweniger viele

---

[72]) ep. ad Taras.: ἤτησας (ἡμᾶς) τὰς ὑποθέσεις ἐκείνων τῶν βιβλίων, οἷς μὴ παρέτυχες ἀναγινωσκομένοις, γραφῆναί σοι ..... [ἵν' ἔχοις] ἅμα δὲ καὶ ὧν οὔπω εἰς ἀκοὰς ἡμῶν ἀνέγνως, εἰ καὶ διατυπωτικήν τινα καὶ κοινοτέραν τὴν ἐπίγνωσιν.

[73]) ib.: ταῦτα δέ ἐστι πεντεκαιδεκάτῳ μέρει τῶν τριακοσίων ἐφ' ἑνὶ καὶ οὐ πλεῖον ἀπολείποντα· τοσαῦτα γάρ οἶμαι τῆς σῆς οὐ τυχόντα παρουσίας ἀναγνωσθῆναι συνέπεσεν. Der 15. Theil von 300 ist 20; es fehlten an 300 also 21, so daß Photius hier 279 Codices zählt.

und bedeutende Schwächen. Einmal sind seine Urtheile über den Styl und die Diktion mancher Autoren nicht frei von Vorurtheilen und Einseitigkeiten, und zeigen nicht immer den geläuterten Geschmack, den man von einem Manne von solcher Bildung zu erwarten berechtigt wäre; sodann nimmt er viele unächte Dokumente als ächt an, wie z. B. manche apokryphe Reden des Chrysostomus.[74]) Wenn er auch in dem Myriobiblion die Apologie des Priesters Theodor für die Aechtheit der pseudoareopagitischen Schriften, die er selbst unter den von ihm gelesenen Büchern nicht aufführt,[75]) sehr kurz und ohne Beifallserklärung besprochen hat: so läßt sich daraus noch keineswegs schließen,[76]) daß er dessen Ansicht überhaupt nicht theilte; er konnte auch mit der Art der Beweisführung[77]) unzufrieden sein oder es für unnöthig halten, bei der Demonstration einer damals nicht mehr angefochtenen Behauptung länger zu verweilen; sicher ist, daß er, der hier als Laie kein eigenes Urtheil ausspricht, nachher als Patriarch diese Bücher ohne Bedenken als ächt gebrauchte,[78]) ganz wie er es mit den pseudoapostolischen Canones gethan hat.[79]) Sodann ist unser Autor gegen manche ältere Kirchenväter viel zu strenge und rücksichtslos;[80]) bisweilen ist sein Tadel kleinlich und engherzig. So tadelte er (cod. 126) am ersten Korintherbriefe des Clemens von Rom, daß er voraussetze, es gebe τοῦ ὠκεανοῦ ἔξω noch andere Welten, daß er sich des Beispiels vom Phönix bediene,[81]) daß er nicht die erhabneren und mehr die Gottheit hervorhebenden Formeln von Christus brauche, obschon er hinsichtlich des letzteren Punktes zugibt, daß er nirgends blasphemisch sich über die Person des Erlösers äußere. Die Regel „Nichts hindert beim Lesen das Nützliche auszuwählen, das Uebrige zu übergehen", die er am Schluße von Cod. 96 ausspricht, hat Photius in seinen Auszügen und in seiner Kritik nicht stets im Auge behalten. Was er Cod. 41 über Johannes Aegeates und Cod. 95 über Basilius Cilix sagt, beweiset, daß er oft sehr oberflächlich verfuhr.[82])

---

[74]) Montfauc. Praefat. ad Opp. Chrysost. ed. Paris. 1718.

[75]) Nur zweimal wird in der Bibliothek Dionysius genannt: cod. 229 von Ephrem vol. 2. und cod. 231 von Sophronius ep. ad Honor. und Dicta Patrum.

[76]) Wie z. B. Remy Ceillier (t. XIX. p. 431. not. 8 ed. cit.) thut.

[77]) Cod. 1: *βεβαιοῖ τό γε ἐπ' αὐτῷ, γνησίαν εἶναι τοῦ μεγάλου Διονυσίου τὴν βίβλον.* Theodor suchte vier Einwendungen zu entkräften, die aus dem Stillschweigen der älteren Väter und des Kirchenhistorikers Eusebius, aus der Anführung eines ignatianischen Briefes und aus der Erwähnung späterer Traditionen und Einrichtungen entnommen waren.

[78]) Amphil. Phot. q. 141. Galland. Bibl. PP. XIII. 716. n. 20. q. 119. p. 700 ed. Migne.

[79]) Responsa canon. (Mai Vett. Scr. I. 217.) Amphil. 43 (ib. p. 114. 115). Joh. Damasc. F. O. IV. 17. p. 284 rechnet sie sogar zu den kanonischen Schriften des N. T.

[80]) Dodwell Dissert. in Iren. p. 409: Saepe severus vetustissimorum Patrum censor est Photius, propterea a Bullo nostro merito castigatus.

[81]) Bis auf Maximus bedienten sich die Väter ziemlich allgemein dieses Beispiels. Vgl. Combefis Opp. Max. II. p. 712. not. 23. Maximus nennt ep. ad Petr. III. ib. p. 297 den Phönix *μυθευόμενον ὄρνιθα.* Ueber den Tadel des Clemens vgl. Lumper Hist. crit. theol. t. I. sect. 1. c. 5. p. 89 seq.

[82]) Le Quien Diss. III. Damascen. p. LI—LIV.

Für manche andere Fehler und Verstöße [83]) dürfte das dem Photius zur Entschuldigung dienen, was er selbst in dem als Einleitung dienenden Briefe an seinen Bruder Tarasius bemerkt. Er solle sich nicht wundern, sagt Photius, wenn er, falls ihm die recensirten Werke selbst zu Handen kommen sollten, beim Studium derselben einige Inhaltsanzeigen mangelhaft oder ungenau finde; es sei ein Leichtes, gleich nach der Lektüre jedes einzelnen Buches den Inhalt desselben mit dem Gedächtnisse aufzufassen und das Resumé niederzuschreiben, aber sehr schwer, zugleich über viele und verschiedenartige Werke nach längeren Zwischenräumen und lange, nachdem man sie gelesen, zu referiren. [84]) Er führte die einzelnen Werke in der Reihenfolge an, wie sie ihm wieder in das Gedächtniß kamen, [85]) daher ohne methodische Ordnung; er setzt bei, es sei nicht so schwer, sie nach den Fächern, Historiographie u. s. f. auszuscheiden und zu ordnen, aber auch das Bunte und Mannigfaltige habe seinen Reiz. Er verheißt nur dasjenige zu geben, was ihm in der Erinnerung geblieben, sowie es seinem Geiste noch vorschwebte; doch hat er beim Niederschreiben vieler Referate die Werke selbst vor sich gehabt, aus denen er längere Auszüge mittheilt. Auch muß das Ganze in sehr kurzer Zeit diktirt worden sein; es sollte dem Tarasius ein Trost sein für die ihm schmerzliche Trennung von seinem damals sich zur Abreise nach dem Orient rüstenden Bruder; [86]) dazu bemerkt Photius, er habe die Bitte des Tarasius wohl später erfüllt, als Jener gewünscht, aber früher und schneller, als es wohl ein Anderer vermocht haben würde.

Es kann hier nicht ausgeführt werden, wie vielfach diese Arbeit des Photius von Späteren benützt worden ist, wie sie denn auch in mehreren Sprachen, wenigstens zum Theile, übersetzt oder doch paraphrasirt ward. [87])

---

[83]) Auf die Chronologie nimmt Photius keine Rücksicht. Wenn er Cod. 89 berichtet, nach einer Nachricht hätten Cyrill und Gelasius von Jerusalem die lateinische Kirchengeschichte des Rufinus übersetzt, so übersieht er, daß das Werk des Rufinus erst lange nach dem Tode des Cyrill verfaßt ward. (Touttée Dissert. II. in Cyrill. Hier. c. 1. n. 4.)

[84]) ep. ad Taras.: *εἰ δέ σοί ποτε κατ' αὐτὰ γενομένῳ τὰ τεύχη καὶ φιλοπονουμένῳ τινὰ ὑποθέσεων ἐλλιπῶς ἢ οὐκ εἰς τὸ ἀκριβὲς δόξουσιν ἀπομεμνημονεῦσθαι, μηδὲν θαυμάσῃς· μίαν γὰρ ἑκάστην βίβλον ἀναλεγομένῳ τὴν ὑπόθεσιν συλλαβεῖν καὶ μνήμῃ καὶ γραφῇ παραδοῦναι, ... ἔργον ἐστὶ τῷ βουλομένῳ· ὁμοῦ δὲ πλειόνων, καὶ τότε χρόνου μεταξὺ διαῤῥυέντος, εἰς ἀνάμνησιν μετὰ τοῦ ἀκριβοῦς ἐφίκεσθαι, οὐκ οἶμαι ῥᾴδιον εἶναι.* — Das Wort *ὑπόθεσις* bezeichnet hier den Inhalt des Buches, argumentum libri. Phot. Lexic. p. 542 *ὑπόθεσις = περιοχή· αἰτία.*

[85]) ibid.: *ὡς ἂν ἑκάστην αὐτῶν ἡ μνήμη προβάλοι.*

[86]) ep. cit: *ἵν' ἔχοις [ἅμα μὲν] τῆς διαζεύξεως, ἣν βαρέως φέρεις, παραμύθιον.*

[87]) Vgl. J. H. Leich Diatribe in Photii Bibliothecam. Lips. 1748. Sophokles Oekonomos erwähnt in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Amphilochien (Athen 1858) §. 35. B. p. *μθ'* not. *β'* die Extraits de Photius traduits et accompagnés de notes par M. l'abbé Gedoyn (*Γεδοῦνος*) in den Mémoires del' Acad. Royale des Inscriptions et belles lettres t. XIV. p. 179—333. Paris 1743, sowie die italienische Metaphrasis, welche *ὁ φίλος Ἰωάννης Βελοῦδος* (der Vicebibliothekar der Marciana in Venedig?) ausarbeitete, die aber noch „*περιμένει τοῦ τύπου τὸ φῶς.*“ Er citirt hierbei den Traktat Del sublime di Dion. Longino trad. ed illustr. dal Prof. Em. de Tipaldo Venezia 1834. p. XIX.

der Freund des Wissens wird bei Erwägung des von Photius Geleisteten ein einstimmen: „Der hier und da erhobene Tadel verstummt vor dem sammtverdienste des gelehrten Mannes." [88])

3. Die Amphilochien.

Das wichtigste unter den theologischen Werken des Photius sind ohne veifel die Quaestiones Amphilochianae oder Amphilochia [1]) — eine ammlung von Untersuchungen über verschiedene Fragen aus der heiligen chrift, von dogmatischen und exegetischen Abhandlungen, besonders über die blischen Enantiophonien, dann auch von Erörterungen über philosophische, ythologische, grammatische, historische und andere wissenschaftliche Probleme. [2]) er weit größeren Zahl nach aber sind diese Quästionen exegetischen Inhalts, eshalb sie auch mit Recht unter die Arbeiten dieser Art gesetzt werden kön- n. Auf den hohen Werth dieser reichhaltigen, erst nach und nach bekannt worbenen Sammlung, zumal für die Schrifterklärung bei den älteren Grie- en, haben Maximus Margunius [3]) und Leo Allatius hingewiesen; Letzterer, r schon ihre Herausgabe beabsichtigte, bezeichnete sie als ein durch vielseitige rudition ausgezeichnetes, dem Theologen und Exegeten durchaus nothwendiges erk, das leider schon allzulange als eine Beute der Insekten im Staube der ibliotheken begraben liege. [4])

Nur nach und nach, in langen Intervallen, wurden einzelne Theile dieses erkes an das Licht gebracht. Zuerst gab D. Höschel ein Stück eines auch n Amphilochien inserirten Briefes; [5]) dann haben Allatius und Fr. Turria- s sich um dasselbe Verdienste erworben, indem sie einzelne Stellen daraus an- hrten. [6]) Ersterer gab nebstdem Nachrichten über die in Rom und Neapel

---

[88]) Daniel in der Encyklop. von Ersch und Gruber III. Thl. 25. S. 144.

[1]) *Τὰ Ἀμφιλόχια* oder *Ἀμφιλόχεια*, auch *Ἀμφιλόχια*. Der volle Titel lautet: *Τὰ μφιλόχια ἢ λόγων ἱερῶν συλλογή, ἐν ᾗ ζητήματα τῆς θείας γραφῆς διαλύεται* (vor q. 1.) *ἢ λόγων ἱερ. καὶ ζητημάτων ἱερολογίαι πρὸς Ἀμφιλόχιον τὸν ὁσιώτατον μητροπολί- ν Κυζίκου ἐν τῷ καιρῷ τῶν πειρασμῶν* (al. *τοῦ — μοῦ*), *ζητημάτων διαφόρων εἰς ιθμὸν τριακοσίων συντεινόντων ἐπίλυσιν αἰτησάμενον.* So Cod. Coisl. 270 Montfauc. bl. Coisl. Paris. 1715. p. 326. Cod. Neapol. 55 sign. II, B. 21. (Codd. N. MSS. gr. Bibl. Borb. a Salv. Cyrillo descr. Neap. 1832. t. I. p. 181.) Vat. Cod. 1923. gl. die ältere ital. Lit. Zt. von Venedig Bd. 32. S. 65. 72.

[2]) Chr. Wolf. Cur. philol. et crit. t. V. Basil. 1741. 4. Praef.

[3]) Max. Marg. Ep. Cyther. ep. ad erud. ante Phot. biblioth.

[4]) Allat. de Eccl. Occ. et Or. perp. cons. L. II. c. 6. n. 4. p. 576. c. Hott. c. 17. 266. Wenn Schröckh (K. G. XXIII. 263) bei Anführung dieses Urtheils bemerkt, hotius scheine in der Schrifterklärung eben nichts Vortreffliches geleistet zu haben, so ist ohl in's Auge zu fassen, daß er nur einen sehr geringen Theil unseres Werkes gekannt hat.

[5]) ep. 241 ed. Lond. I. ap. Hoeschel not. in Phrynich. Eclog. att. verb. et om. 1603. Das Stück steht q. 117. Vat. cod.

[6]) Fabric. Bibl. gr. IX. 362 ed. vet. (XI. 27 nov.): Locum ex q. 89 (Montf. 249.) producit Allat. c. 2. syntagmatis de engastrimytho; alium ex q. 157

vorfindlichen Handschriften.[7]) Letzterer fertigte zuerst die lateinische Uebersetzung von sechs dieser Sammlung zugehörigen Quästionen, die dann in dem Sammelwerke des Canisius[8]) erschien, während der griechische Text erst nachher durch Jak. Basnage, dem der Pariser Professor Caperonnier ihn mitgetheilt,[9]) veröffentlicht worden ist.[10]) Sodann edirte Petrus Stewart die ebenfalls dieser Sammlung angehörige Abhandlung von den gnomischen Willen mit der lateinischen Version des Turrianus,[11]) wozu J. B. Basnage gleichfalls den griechischen Text beigebracht hat.[12]) Diese sieben (im Urtext 6) Quästionen waren zwar, wie Mai[13]) richtig bemerkt hat, von Canisius und Stewart unter dem Namen des Photius, aber nicht als Quaestiones Amphilochianae publicirt worden; daher scheinen spätere Gelehrte, die von diesen sprachen, jene bereits gedruckten 6 bis 7 Abhandlungen nicht zu kennen, so nach Combefis und Allatius: Montfaucon, Wolf, Gallandi, Andresi, Scotti; doch hat wohl Fabricius[14]) vermuthet, daß die sechs ersten den Amphilochien zugehören möchten. Im

---

(M. q. 187) in libro de Simeonibus p. 3. Alia loca laudat Fr. Turrianus in Defensione epist. Pontif. p. 24. 165 et in notis ad Constit. apost. VIII. 41. p. 155, nec non in libro de jure ordinandi ministros Eccl. p. 155. Vgl. auch Allat. c. Hott. p. 266. 267.

[7]) de cons. l. c. Cf. Wolf l. c. Praef. p. IV. Diese Hdschr. sind: 1) Cod. Lollini (Lollin. epist. p. 326), der unter Urban VIII. in die Vatikana kam, jetzt nr. 1923, eines der vollständigsten Exemplare, aus dem dreizehnten Jahrhundert, 2) eine von Franz Arcudius gefertigte Abschrift desselben in der Bibl. Barberini in Rom, 3) eine lückenhafte und fragmentarische Hdschr. zu Neapel (s. Note 1), nur 18 Quästionen enthaltend. — Wolf l. c. p. V. berichtet: Comparaverat (codicem Neapol.) olim Ant. Caracciolus et Romam miserat ad L. Allatium, qui eumdem a Neophyto Rodino, monacho Cyprio, descriptum variis lectionibus vel emendationibus ad marginem instruxerat. Hujus vero apographi copia una cum epistola Allatii ad Caracciolum adhuc exstat Neapoli in SS. Apostolorum archivo, unde aliam sibi fecit Nicol. Falconius abbas, qui a. 1719 conversionem ejus latinam prelo paravit. Sicher hat also Allatius Vorarbeiten für die Publikation der Amphilochien gemacht, wovon auch wahrscheinlich noch Manches in der Bibliothek des Oratoriums in Rom sich vorfindet. Bei meiner Anwesenheit in Rom (Okt. u. Nov. 1857) habe ich wohl die bibl. Vallicelliana benützt; allein der in einem besonderen Gemache aufbewahrte Nachlaß des Allatius war mir wegen der damals vorgenommenen Reparaturen zu meinem Bedauern nicht zugänglich und nur Cod. Vat. 1923 stand mir zu Gebot. In der Markusbibliothek zu Venedig befindet sich nebst einer älteren unter dem Nachlasse des Catiforus auch eine jüngere Abschrift des vatikanischen Textes, den derselbe mit einem nicht näher bezeichneten Cod. Philadelph. verglich, nebst einer von demselben mit großer Sorgfalt gefertigten lateinischen Uebersetzung.

[8]) Sylloge antiqu. lectionum t. V. p. 188 seq. ed. vet. Ingolst. 1604. 4.

[9]) Thesaur. monum. eccl. et histor. sive Henrici Canisii lectiones antiquae ad saeculorum ordinem digestae. Antwerp. 1725 fol. t. II. P. II. p. 378.

[10]) ibid. p. 420—436. Nur zu der ersten der 6 Quaest. (q. 75 Vatic., n. 74 bei Montf.) konnte Basnage den gr. Text nicht geben, den erst Mai Nov. Coll. IX. p. 93—95 geliefert hat. Die anderen sind im Vat. n. 180—186.

[11]) Auctor. ant. lect. Ingolst. 1616. 4. p. 437—452 im Cod. Vat. q. 80. Montf. q. 247.

[12]) Basnage l. c. p. 438—458.

[13]) Mai Praef. ad t. I. Nov. Coll. Romae 1831. p. XXXVII.

[14]) Bibl. gr. vol. XI. p. 23 ed. Harl.

Jahre 1644 veröffentlichte Combefis [15]) noch die Quästion gegen die Ubiquisten, aber unter dem falschen Titel eines Werkes des Amphilochius, [16]) was Allatius corrigirte, [17]) deßgleichen noch die von dem genannten Gelehrten erhaltene Quästion über die Asterien. [18]) Es wurden im ganzen siebenzehnten Jahrhundert nur diese neun (im Urtext 8) Quästionen gedruckt, abgesehen von den anderwärts zu erwähnenden, welche die durch R. Montakutius herausgegebenen Briefe des Photius enthalten, zu denen auch das von Höschel edirte Stück gehört. Ueber die Amphilochien selbst hatte man aber noch keine bestimmte und deutliche Ansicht.

Diese wurde erst am Anfange des vorigen Jahrhunderts dadurch angebahnt, daß Bern. v. Montfaucon die Inhaltsübersicht von 308 Quästionen lieferte, [19]) wie er sie in dem Cod. Coislin. 270 vorfand. Nebstdem gab derselbe vier andere Quästionen heraus, wovon aber die eine de Asteriis schon von Combefis edirt war, zwei andere unter den Briefen des Photius gedruckt sind. [20]) Darauf [21]) gab Chr. Wolf aus einem mit einer anderen Handschrift [22]) verglichenen, von J. J. Wetstein ihm mitgetheilten Apographum des eben genannten Pariser Codex [23]) 46 weitere Abhandlungen, meist exege-

[15]) Amphilochii Opera. Par. 1644. p. 266 im Cod. Lollini q. 38. Montf. q. 37.

[16]) Der hier von Combefis benützte Cod. Tilianus (Bibl. concionatoria t. I. Praef. p. 38), der sehr lückenhaft ist, veranlaßte wohl den Irrthum. Ebenso ward im Catal. codd. Gr. Bibl. Bavaricae p. 67. n. 175 die Aufschrift angegeben: Photii Patriarchae de incircumscripta Filii divinitate ex Amphilochio', Cod. 104: cap. 38 ex Amphilochio (Aretin Beitr. z. Gesch. d. Lit. München 1806. Bd. VII. S. 386.) Im Cod. Gr. Mon. 104 steht aber: ἐκ τῶν Ἀμφιλοχίων (Beitr. 1807. VII. S. 4.) Dasselbe Stück Cod. Escor. Y, I, 13. n. 249. saec. 16 (Miller p. 190.).

[17]) Allat. de cons. l. c. p. 576. Combefis. Recensiti auctores Biblioth. PP. concionatoriae. Paris. 1662. 8. p. 152.

[18]) Auctar. PP. 1648. p. 279 im Cod. Vat. q. 312, Montfauc. q. 125.

[19]) Bibliotheca Coislin., olim Seguieriana. Paris. 1715. p. 326—345.

[20]) ib. p. 346—348 stehen: q. 129 de Hercule Amaltheae cornu gerente (im Vat. q. 107, ist ep. 209); q. 125 de Asteriis (Vat. q. 312); q. 166 de Eusebio Caesar. (Vat. 221, ist ep. 144); q. 160 (Vat. 150) de Sibyllis.

[21]) Harleß bemerkt Bibl. gr. l. c. p. 26: M. J. Justus Spier in „Wittembergische Anmerkungen über theol., philos., histor., philologische und kritische Materien" Thl. I. Wittemberg 1738. 8 (V. Ephemer. litt. Lips. 1738. p. 695 seq.) edidit observatt. in Photii Amphilochia et in fine quaedam ex illis Amphilochiis nondum publicata; conf. Kordes in Lips. Allg. literar. Anzeiger n. 97. p. 925 seq. a. 1801, ubi plura de Spierio. Cf. et supplem. ad introduct. hist. lingu. gr. II. 47. — Wolf erwähnte Spier's Leistungen gar nicht; auch Mai konnte sich von ihnen keine Kunde verschaffen. Ebenso wenig gelang es uns; der Leipziger liter. Anzeiger vom 29. Juni 1801. Nr. 97. S. 926 ff. gab über die Hauptsache keinen genügenden Aufschluß. Auch der Grieche Oekonomos suchte vergeblich; nur erhielt er aus Leipzig die Andeutung, die Angabe bei Harleß sei wohl ungenau, und aus Hoffmann's Bibliographischem Lexikon der gr. Lit. III. 92 fand er, daß dort fälschlich Spier statt Schier stehe.

[22]) Cod. Colbertin. n. 444, am Anfang und Ende verstümmelt, von dem Cotel. Mon. Eccl. Gr. III. 556, saec. 11.

[23]) Wolf Praef. cit. p. VII.: Pervenit ad me illa Amphilochiorum pars, quae inde a Resp. 74 cod. Coislin. usque ad Resp. 201 legitur. Debeo illam liberalitati viri

tischen Inhalts,[24]) die dann aus seiner Ausgabe auch in die Väterbibliothek des Gallandi übergegangen sind.[25]) Wolf machte zugleich darauf aufmerksam, daß viele (er zählt 65) der 1651 zu London herausgegebenen Briefe des Photius in unsere Sammlung eingereiht worden sind.[26]) Mit diesen waren im Ganzen bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts über 120 Quästionen im griechischen Texte gedruckt. Außerdem aber hatte man genauere Kunde über einige andere Handschriften unseres Werkes erlangt.[27])

In unserem Jahrhundert hat zuerst Angelo Scotti in Neapel nach den Vorarbeiten seines Vorgängers Andresius[28]) 18 bis dahin ungedruckte Abhandlungen unserer Sammlung nebst der dem Ganzen als Einleitung dienenden Vorrede herausgegeben;[29]) von diesen Abhandlungen ist eine mit der von Combefis edirten gegen die Ubiquisten oder de incircumscripta Deitate Filii identisch; nur ist hier Anfang und Schluß vollständig geliefert, nicht verstümmelt wie bei Combefis.[30]) Nach diesen Arbeiten hat der hochverdiente Cardinal A. Mai den größten Theil des ganzen Werkes der Oeffentlichkeit geschenkt, und zwar zuerst 20 Quästionen mit griechischem und lateinischem Texte,[31]) sodann 130 andere blos in ersterem,[32]) zusammen nach seiner Zählung 150.

---

rev. et cl. J. Jac. Wetstenii.. Ille vero eam ex sectione librorum Fr. Dionysii Camusati a. 1732. d. 28. Oct. Amstelodami mature defuncti.. acceperat. Camusatus quidem totum opus (cujus prima et tertia pars frustra inter schedas ejus quaesita est) manu sua ex cod. Coislin. descripserat et cum Colbertino comparaverat, imo et initium interpretationis latinae, a me non visae, fecerat. Id ipse in historia critica Ephemeridum liter. (Gall. Amstelod. 1734. 8.) p. 96 testatur.

[24]) Wolf. op. cit. t. V. p. 651—815. Es sind q. 74. 76. 81. 86—89. 91. 93. 94. 99. 102. 111. 119—124. 141—150. 154—158. 185—197. 199; Cod. Vat. q. 74. 76. 232. 237. 239. 241. 227. 244. 318 (ed. Migne, fehlt im Vat.) 320. (ebenso bei Migne supplirt) 248. 306—311. 119—128. 132. 133. 135. 136. 155—164. 167. 168. 170.

[25]) Gall. Bibl. PP. t. XIII. p. 695—732. Venet. 1779. Cf. Praef. c. 27. p. XVII.

[26]) Wolf l. c. Praef. p. VI.

[27]) So über Cod. Reg. Taur. n. XXXI. (b. V. 11) chart. saec. 15 von Jos. Pasinius Cod. MSS. Bibl. Reg. Taurin. Athen. Taurini 1749. P. I. p. 108 seq. Vgl. Giornale d'Italia t. VI. p. 438. Chr. M. Pfaff ep. ad Kappium in Nov. act. erudítor. a. 1752. p. 447. — sodann über Paris. Coislin. 270. bei Montfanc. l. c. p. 325; Colbert. 444 (N. 22), jetzt nr. 1527. Catalog. MSS. Paris. II. p. 259; cod. 1228. saec. 11 membr. f. ol. Colbert.; cod. 1229. chart. montis Athos descriptus jussu Chrysanthi Patr. Hieros. Vgl. Fabric. l. c. p. 26. H. Hase Recueil de mémoires sur différents manuscrits grecs de la biblioth. Imp. Paris. 1810. Notice d'un ouvrage de l'empereur Manuel Paléol. p. 34.

[28]) Andres. Prodrom. de anecdot. Neapol. bibl. p. 81.

[29]) Ἐκ τῶν Φωτίου Ἀμφιλοχίων τινά. Ex Photii Amphilochiis quaedam edidit, latine vertit ac notulis exornavit. Neapoli 1814. 4. Ueber diese 18 Quästionen des Cod. Neap. hatte schon früher Sebastian Pauli von Lucca in einem Briefe an Scipio Maffei Nachrichten gegeben. S. Wolf. Praef. cit. p. IV. V. Giornale d'Italia t. XXXII. p. 58 seq.

[30]) Scott. l. c. p. 88—96. Die Korrektheit der Ausgabe läßt aber sehr Vieles zu wünschen übrig.

[31]) Nov. Coll. I. p. 293 seq. ed. 1825; p. 1 seq. ed. 1831.

[32]) ib. t. IX. P. I. p. 1—158.

In der That waren es im Ganzen nur 146, da vier der von ihm edirten Stücke bereits vorher gedruckt waren,[33]) wie überhaupt mehrere wiederholt herausgegeben worden sind. Bis zum Tode Mai's waren im Ganzen 291 Amphilochien edirt, und zwar finden sich davon 71 in der Briefsammlung des Montakutius,[34]) 8 in den Lectiones antiquae von Canisius-Basnage; 2 bei Montfaucon, 46 bei Wolf, 18 bei Scottus, 146 bei Mai. Mai drückt sich am Schluße seiner Publication fast so aus, als habe er geglaubt, damit sei die ganze Sammlung endlich in den Druck gegeben.[35]) Daß dem aber nicht also ist, zeigt der Inhalt des von ihm gebrauchten Codex Vatikanus,[36]) dessen Uebersicht wir unten mit Beifügung der dort fehlenden Quästionen mittheilen werden. Es fehlten noch die bei Montfaucon (q. 173 seq.) verzeichneten, auch im Vatikanus (q. 137—147) stehenden Erörterungen über die Kategorien des Aristoteles, einige andere, von Mai selbst gelegentlich angeführte Abhandlungen (Vat. q. 15. 240) u. A. m. Uns waren bis 1858 aus verschiedenen Handschriften an 324 dieser Quästionen bekannt geworden, wovon nach den letzten Publikationen Mai's noch an 32, also ungefähr ein Zehntel, nicht edirt waren.

In der durch den seligen Bischof J. B. Malou besorgten Ausgabe des Photius von J. P. Migne[37]) kam der von mir 1858 abgesendete, aber in Paris erst 1860 gedruckte Text von 21 weiteren Quästionen hinzu, darunter auch die Erörterungen über die Kategorien des Aristoteles. Es sind die Quästionen 15. 77. 78. 137—147. 154. 226. 233. 240. 242. 243. 273. Nebstdem wurden am Schluße des Bandes noch 8 weitere Quästionen, die man in Venedig aus der Sammlung des Catiforus kopirt, nämlich Nr. 148. 187 (fälschlich mit 175 bezeichnet) 228. 230. 231. 319. 321. 322 und von q. 229 der zweite Theil nachgeliefert. Die Reihenfolge war die des Codex Vatikanus, an den die aus anderen Handschriften publicirten Stücke angeschlossen wurden. So schienen nur noch 2 Quästionen zu fehlen, Coisl. q. 268. Taur. q. 259, von uns als Nr. 323 bezeichnet, im Vat. nicht vorhanden, und Taur. q. 190, bei uns Nr. 324, ebenfalls im Vat. nicht befindlich. Indessen ward es uns nachher wahrscheinlich, zuletzt gewiß, daß die letztere Quästion nur der zweite

---

[33]) Nämlich: 1) q. 239 bei Mai IX. 114 ist identisch mit q. 87. Galland. XIII. 703 (Montfauc. q. 86); 2) q. 247 bei Mai p. 116 identisch mit q. 99. Gall. p. 707. n. 11; 3) q. 172 bei Mai I. 319 mit ep. 31. p. 90—94 ed. Londin.; 4) q. 165 de tiara pontificis ist die zweite Hälfte der von Wolf edirten q. 194, wie die Pariser Editoren (1860) nach meiner Angabe p. 853 bemerkten.

[34]) Wolf zählte, wie oben bemerkt ward, 65; es sind aber den von ihm aufgezählten Briefen noch 7 weitere anzureihen (ep. 34. 77. 135. 205. 219. 228. 241 bei Montfauc. q. 222. 239. 167. 127. 135—137), während einer (ep. 163) bei Wolf doppelt gerechnet ist, der auch bei Montfaucon im Verzeichnisse der Amphilochien doppelt vorkommt (q. 255. 271), im Cod. Vatic. aber u. and. nur einmal steht als q. 90 (al. 89). Dem Gesagten zufolge sind die Angaben bei Gieseler K. G. II, I. §. 43. III. Aufl. zu modificiren.

[35]) Mai t. IX. p. 158. not. fin.

[36]) S. uns. Abhandlung in der Tüb. theol. Quartalschrift 1858. II. S. 252 ff. „Die Amphilochien des Photius“ und uns. Prolegomena in Migne's Ausgabe.

[37]) Photii Opera omnia in 5 classes distributa tom. I. (Collect. PP. gr. t. CI.) p. 1—1190. 1277—1296.

Theil der vorhergehenden q. 189 Taur. (Vat. 170) ist und somit nur noch eine der aus occidentalischen Handschriften bekannten Quästionen fehlte. Nebst dem in der allgemeinen Vorrede von dem Leiter der Gesammtausgabe Gesagten und meinen ausführlichen Prolegomenen wie mehrfachen Indices wurden auch die Vorreden von Wolf, Scottus und Mai vollständig abgedruckt und den von Letzterem blos in griechischem Texte gelieferten 130 (resp. 127) Quästionen wurden lateinische Uebersetzungen beigegeben. Der Druck ist korrekter als in manchen anderen Publikationen Migne's, aber keineswegs frei von einzelnen unangenehmen Erraten. Meine Mitwirkung war, wie oben bemerkt ward (S. 9), auf die Mittheilung der vollständigen Reihenfolge des Codex Vatikanus, die speciellen Prolegomena, die Edition der 21 Quästionen, die Anordnung der Indices und die Beifügung einiger Varianten aus einer die Briefe des Photius enthaltenden Münchener Handschrift [38]) beschränkt. Allerdings wäre eine vollständige Revision des ganzen Textes äußerst wünschenswerth gewesen; mir fehlte aber hierzu die Zeit und andere Kräfte wurden dafür nicht gewonnen. Immerhin kam aber eine zwar keineswegs vollendete, aber doch sehr vollständige und brauchbare Gesammtausgabe der bisher so vielfach zerstreuten Stücke zu Stande, deren Wohlfeilheit die Benützung dieser Arbeiten des gelehrten Byzantiners wesentlich erleichterte.

Leider war uns Occidentalen bis dahin völlig unbekannt geblieben, was von Seite der Orientalen für die Amphilochien inzwischen geschehen war. Zwar hatte die Ausgabe, [39]) die im vorigen Jahrhundert **Eugenius Bulgaris**, Schüler des Catiforus, aus einem nicht näher bezeichneten Codex (nach Anderer Vermuthung war es der Cod. Coislin.) [40]) lieferte, insoferne eine untergeordnete Bedeutung, als sie nichts wesentlich Neues bot, da die 79 von ihm edirten Quästionen [41]) sowie einige andere von ihm außerhalb derselben mitgetheilten, aber ebenfalls den Amphilochien angehörigen Stücke [42]) schon von abendländischen Gelehrten veröffentlicht worden waren. Desto wichtiger aber war die von dem im März 1857 verstorbenen **Constantin Oekonomos** längst vorbereitete, [43]) am Ende des Jahres 1858 von seinem Sohne Sophokles, Arzt und Chirurg sowie Mitglied mehrerer gelehrter Gesellschaften, wirklich publicirte Athener Ausgabe des Gesammtwerkes, deren Erscheinen mir sowohl als den Pariser

---

[38]) Cod. Mon. 553 gr., wovon unten Abschn. 7.

[39]) Tom. V *τῶν τοῦ Θεοδωρήτου σωζομένων* p. 4 seq. Daselbst steht p. 155—184 auch die ep. 1 ad Mich. Bulg., p. 141—145 das Verzeichniß der Quästionen von Montfaucon.

[40]) Soph. Oecon. Proleg. p. *νε'*.

[41]) Die q. 1 ist die von Combefis zuerst gelieferte q. 38 Vat.; die q. 2—21 sind die 19 ersten bei Wolf und Montfauc. q. 125; q. 22—31 sind *ἐπιστολαὶ εἰς τὰ Ἀμφιλόχια μετατεθεῖσαι* (ep. 208—211. 213. 214. 216. 246—248); q. 32—45 sind bei Wolf n. 20—33 (q. 141—150. 154. 155. 157. 158); q. 46 ist q. 160. Montf. de Sibyllis; q. 47—50. = ep. 137—139. 144; q. 51—63. = Wolf n. 34—46 (q. 185—194. 196. 197. 199); q. 64—79. = ep. 30. 31. 33. 35—38. 43. 50. 54. 58. 61. 62—64. 72.

[42]) de voluntat. gnom. (q. 80) und die von Basnage gegebenen Abhandlungen (Vat. q. 180—186).

[43]) Augsb. Allg. Zeitung 10. April 1857. Beil. Nr. 100. S. 1596.

ren bei den mangelhaften Nachrichten über die literarischen Erzeugnisse
önigreiche Griechenland völlig verborgen blieb. Die erste Nachricht davon
ich 1863 durch Hrn. Dr. Pichler in München, der sie bei dem dor-
griechischen Popen gesehen (während sie auch die k. Hof- und Staats-
hek nicht besaß) und der auch eine Stelle aus der Vorrede anführte.[44])
fruchtlosen Anfragen bei mehreren größeren Bibliotheken erhielt ich auf
holte Bestellungen erst im März 1866 um einen ziemlich hohen Preis
dem Kaiser aller Reußen, „dem großmächtigsten Vorkämpfer der Ortho-
, gewidmete, an sich schon und für mich doppelt werthvolle Ausgabe.[45])
Dieselbe hat die Abschrift eines der großen Laura des Berges Athos an-
gen Codex zur Grundlage, der nach der Vermuthung des Herausgebers
dem Vatikanus dem dreizehnten Jahrhundert angehört, mit einem (hier
gegebenen) Bilde des Photius und des Amphilochius geschmückt ist, eine
icht der Quästionen liefert, deren er im Ganzen 310 enthält.[46]) Wäh-
11 des Cod. Vatik. (die über die Kategorien) und 5 des Coisl. und
fehlen, liefert diese Handschrift 10 andere, sehr interessante Abhand-
n, die in keiner anderen bisher gefunden worden sind. Die ersten 75 Ab-
ungen sind ganz dieselben wie im Vat.; des letzteren q. 76 steht hier
. 105; Vat. q. 77—104 sind q. 76—103; als q. 104 steht die im Vat.
de, in der Pariser Edition Nr. 323 aufgeführte Abhandlung; q. 106—115
ie diesen Codices eigenthümlichen; q. 116—147 entsprechen den q. 105—136
ariser Ausgabe; ebenso q. 148—310 den q. 148—313 der letzteren,
diese nach Cod. Vat. mehrere Stücke trennt, die in der Handschrift des
s Athos zu einer Quästion verschmolzen sind. Der Herausgeber hat
em in einem Anhange noch die dieser Handschrift fehlenden 16 Quä-
n (die über die Kategorien q. 137—147 Vat. und q. 318—322 Paris.)
en Editionen von Wolf und Eugen Bulgaris sowie aus Pariser Hand-
n ergänzt, die der dort lebende Arzt Georg Tzigaras für ihn einge-
So zählt er 326 Amphilochien, wovon 285 vorher edirt waren, 41
ungedruckt. Für uns sind nur 11 absolut neu: die eben genannten 10,
Codex der großen Laura eigenthümlichen und die in der Pariser Edition
23 bezeichnete. Nehmen wir den hier benützten Codex zur Norm, so sind
Amphilochien bekannt, gehen wir vom Vatikanus aus, 333.[47])
In seinen ausführlichen Prolegomenen verbreitet sich Sophokles Oekonomos

[44]) Gesch. d. Trennung I. S. 103 N. 1.
[45]) *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τὰ Ἀμφι-
ἢ λόγων ἱερῶν συλλογὴ, ἐν ᾗ ζητήματα τῆς θείας γραφῆς διαλύεται. Ἐκ κώδηκος
τὰ τὸν Ἄθωνα Μεγάλης Λαύρας. Ἐκδιδόντος Σοφοκλεοῦς Κ. τοῦ ἐξ Οἰκονόμων.
σι, τύποις Φ. Καραμπίνου καὶ Κ. Βαφᾶ. ΑΩΝΗ.* (4.) pagg. ξδ΄ 412.
[46]) Davon stehen im Vat. u. Colbert. 299, im Coisl. 289, im Taur. 287, in Paris.
254. Oecon. Proleg. p. *νβ΄* seq.
[47]) Sieben Quästionen mehr werden darum gezählt, weil q. 164. 165 ed. **Migne** im
ine — q. 164 — bilden, q. 182—184. Par. im Ath. q. 181, q. 302. 314—317.
e q. 299 Athen.

zunächst über Leben und Schriften des „heiligsten“ Photius und insbesondere über die Amphilochien. Von den im Orient befindlichen Handschriften der letzteren erwähnt er, aber ohne nähere Beschreibung, eine von Jerusalem, eine von Constantinopel, eine zweite vom Berge Athos, aus der Cod. Paris. 1229 sowie wahrscheinlich Cod. Tyrnav. saec. 18 stammt;[48]) letzterer hat 246 Quästionen, wovon 233 in dem der großen Laura stehen; die ersten 76 sind ganz wie im Vatik.; ein πίναξ des „zweiten Buches“ folgt wie in Paris. 1229 mit q. 101 (Vat. 105. Laur. 116); von da bis q. 132 (Vat. 136. Laur. 147) ist ebenfalls dieselbe Reihenfolge bemerkbar wie im Vatik.; deßgleichen q. 133—143 de categoriis wie Vat. 137—147 u. s. f.[49]) Die Inhaltsübersicht und der Text der Quästionen selbst differiren in den Zahlen[50]) und mehrfach zeigen sich Lücken. Nach q. 292 gibt der Index mit neuen Nummern 12 weitere Quästionen (Laur. 298—310. Vat. 301—313, wobei nur L. 308. V. 311 fehlt) und im Texte folgen nach diesen 10 andere (V. 78. 80. 93. 95. 101. 90. 91. 92). Ueber den von Catiforus, dessen Noten in einer Beigabe mehrfach berücksichtigt werden, benützten Codex Philadelphiensis erhalten wir keine weiteren Aufschlüsse.

Im Ganzen können die beiden Ausgaben von Athen und Paris sich mehrfach ergänzen, wenn auch erstere, die Mai's u. A. Arbeiten und dazu neues kritisches Material vor sich hatte, im Allgemeinen den Vorzug verdient. Auch sie ist nicht frei von zahlreichen Druckversehen und die Noten sind bei dem schlechten Papier und den kleinen Lettern nichts weniger als angenehm zu lesen.

Sehr auffallend erscheint nun auf den ersten Blick die Verschiedenheit der Handschriften in Zahl, Abtheilung und Reihenfolge der einzelnen Quästionen. Photius selbst gibt in der Vorrede 300 an; daß das eine runde Zahl sei, geht schon aus seiner Vorliebe für diese Zahl[51]) und der Divergenz auch der ältesten Handschriften hervor. Allatius gab die Zahl der Amphilochien auf 313 an; soviel enthält der Colbertinische[52]) und der Vatikanische Codex; in letzterem differiren aber der Index und die Bezeichnung im Texte; Mai zählte bei seiner Edition 315.[53]) Montfaucon's Verzeichniß des Coisl. gibt 308, Paris. 1229 hat 267, die Turiner Handschrift 297. Diese Verschiedenheit scheint zum Theile von den verschiedenen Abschreibern, zum Theil von Photius selbst herzurühren. Es ist sehr wohl denkbar, daß die Differenz der Zählung in später gemachten Nachträgen oder in einer während des zweiten Patriarchats veranstalteten zweiten Ausgabe der Sammlung ihren Grund hat.[54]) Photius spricht

---

[48]) Proleg. p. νβ'.

[49]) Es entsprechen sich qq. Tyrn. 144—292. Laur. 148—297. Vat. 148—300; q. 158 des ersteren ist in den beiden anderen q. 162. 163; q. 176—178 entspricht Vat. 182—184. Laur. 181.

[50]) Q. 153. Indic. ist q. 151 des Textes Vat. Laur. 156.

[51]) Scott. l. c. p. 2. not. 3.

[52]) Wolf. Praef. l. c. p. V. VI.

[53]) Mai N. C. IX. bes. p. 157.

[54]) Cf. Oecon. Proleg. p. νβ'.

sich in der uns erhaltenen Vorrede in einer Weise aus, die nachherige Beisätze und Anhänge nicht ausschließt; er konnte nach dem Absenden der Vorrede oder des Begleitschreibens an Amphilochius noch weitere Abhandlungen anreihen; dort sagt er nur, 300 Fragen habe ihm sein Freund bis jetzt vorgelegt, bis dahin habe dessen eifriges Verlangen seine beschränkte Lage und seine Zeit in Anspruch zu nehmen für gut befunden.[55]) Schon zu seiner Zeit konnte es Handschriften mit divergirender Aufeinanderfolge und Anzahl der Quästionen geben, da wohl erst nach und nach die zu verschiedenen Zeiten verfaßten Stücke gesammelt worden sind. Es konnte aber auch eine solche Divergenz sich in späteren Zeiten ergeben oder beziehungsweise sich steigern, nachdem bald mehr, bald weniger Abhandlungen besonders abgeschrieben waren, wie z. B. die über die Kategorien, und man sich mehr und mehr bemühte, die in Folge dessen verkürzten Exemplare durch Ergänzung der noch fehlenden Stücke zu vervollständigen, andere Abschreiber dagegen die einzelnen Theile, die für sich ein Ganzes bildeten und schon unter eigenen Titeln abgeschrieben vorlagen, bei ihrem Copiren der ganzen Sammlung wegließen und übergingen.[56]) Die Verschiedenheit der Exemplare ist keinesfalls ein Beweis, daß die Sammlung nicht durch Photius selbst, sondern durch Spätere veranstaltet worden sei, wie man früher vermuthen konnte,[57]) solange der Prolog noch nicht veröffentlicht war; diesem gemäß hat Photius selber schon über 300 Quästionen zu einem Ganzen vereinigt. Nur mögen später Veränderungen und Zusätze gemacht worden sein, wodurch noch größere Unterschiede in der Ordnung und Zählung der Handschriften entstanden; schon ziemlich frühe scheint man auch das Ganze in Bücher getheilt zu haben, wovon das erste die ersten 75 Quästionen umfaßte, die schon ursprünglich ihre jetzige, in allen bekannten Exemplaren ziemlich gleichmäßige Stellung gehabt haben mögen.[58])

Was nun die Amphilochien als Ganzes betrifft, so haben sie ihren Namen nicht etwa, wie früher Einige meinten, daher erhalten, daß sie Stellen aus Amphilochius von Ikonium wiedergeben, sondern daher, daß sie Photius an seinen Freund, den Metropoliten Amphilochius von Cyzikus, sandte,[59]) wie das sowohl die Aufschrift der Sammlung als auch die Vorrede und die diesem ausdrücklich gewidmete erste Quästion[60]) besagen; nebstdem tragen noch viele einzelne Abhandlungen dessen Namen oder setzen doch einen mit der bischöflichen Würde geschmückten, dem Verfasser sehr nahe stehenden Empfänger

---

[55]) Scott. p. 2: *πλῆθος ζητημάτων, εἰς τριακοσίων συγκεφαλαιούμενον ἀριθμόν· μέχρι γὰρ τοσούτου τὸ περὶ ταῦτά σου φιλότιμον τὴν παροῦσαν ἡμῖν* (ed. Ath. *ἡμῶν*) *στενοχωρίαν πλατύνειν ἐνόμισε.*

[56]) S. uns. angeführte Abhdlg. S. 266.

[57]) Wolf l. c. p. III.: Ita potius statuendum puto, quod variae Photii epistolae hinc inde sint collectae et Amphilochiorum nomine insignitae, ideo quod Photio frequens literarum cum Amphilochio commercium intercederet.

[58]) Oec. l. c. p. *νη΄*.

[59]) Wolf l. c. p. V. Oudin. de script. eccl. II. p. 203. n. 4. Mai N. C. t. I. Praef. §. IV. de Phot. p. XL. seq. ed. vet.

[60]) Mai l. c. p. 193 ed. Ath. p. 2.

voraus.[61]) Die einzelnen Erörterungen mögen zu verschiedenen Zeiten verfaßt worden sein, die meisten aber gehören in die Zeit des ersten Exils; denn wir finden darin gehäufte Klagen über Bedrängnisse, über Mangel an Büchern und Abschreibern, über die Schwere der Verfolgung[62]) und dann war zur Zeit des zweiten Exils Amphilochius bereits verstorben. Auch sind sie in eben dieser Zeit, wie Titel und Vorrede besagen,[63]) schon zu einem Ganzen vereinigt worden, wenigstens dem größeren Theile nach. Nicht alle Quästionen waren ursprünglich dem Amphilochius gewidmet oder zugesendet; viele kommen unter den Briefen mit ganz anderer Adresse vor und von den sechs an Amphilochius gerichteten Briefen in der Ausgabe des Montakutius wurden zwei unserer Sammlung nicht einverleibt.[64])

Der Prolog erklärt uns, daß die Sammlung auf Ansuchen des genannten Schülers des Photius angefertigt wurde, und hebt hervor, daß viele und gewichtige Gründe leicht von der Erfüllung dieser Bitte abzuhalten im Stande gewesen wären, und zunächst erstens die Rücksicht darauf, daß viele Väter und Theologen längst schon dieselben Schwierigkeiten genügend gelöst und beleuchtet, sodann der Umstand, daß Photius ja selbst schon anderwärts nicht wenige derselben erörtert habe,[65]) dazu erfordere es geraume Zeit, eine so große Zahl verschiedenartiger Probleme und Untersuchungen zu durchgehen und sie mit erneuerten Studien[66]) zu bearbeiten; es sei aber seine Zeit beschränkt und kurz (I. Kor. 7, 29), für ihn bereits der Abend gekommen, nicht blos in dem gewöhnlichen und allgemeinen Sinne, in dem das vom menschlichen Leben überhaupt gelte, sondern auch ganz besonders noch in Bezug auf seine gegenwärtige, dem Freunde wohl bekannte Lage; die Masse der Gegenstände erheische längere Zeit, störe vielfach seine Ruhe. Der Freund habe ihm einzeln seine Fragen vorgelegt; von diesen habe er mehrere schon mündlich erörtert, so daß Jener wohl das Meiste im Gedächtnisse hätte behalten können; jetzt fordere er ihn zu einer neuen Arbeit und zur Abfassung eines weitschichtigen Werkes auf. Alle diese Erwägungen nun, fährt Photius fort, würden für Andere hinlängliche Entschuldigungsgründe abgegeben haben; er aber habe gleichwohl dem Gesuche des Freundes entsprochen, wobei er nicht auf Feile und Rundung der Diktion, sondern auf Deutlichkeit und den Nutzen des Lesers Rücksicht genom-

---

[61]) q. 137. Vat. et seq. q. 35 init.; q. 80. c. 2. p. 508; q. 218. 90 (Montf. q. 173 seq. 163. 255.) q. 119 (Wolf q. 141. p. 708.) q. 148 fin.; q. 156 fin. ed. Par.; q. 106. 108. 109. 111. 112 ed. Athen. p. 180 seq.

[62]) q. 78 Vat.: *τοῦ καιροῦ τὸ βαρύτατον.* — q. 21. c. 7. p. 74 ed. Mai. q. 23. p. 26. 27 ed. Mai; q. 119. p. 715 ed. Gall.; q. 148. l. c.; q. 115; q. 180. p. 889 ed. Paris; q. 111. p. 183 ed. Athen.

[63]) *ἐν καιρῷ τῶν πειρασμῶν.*

[64]) epp. 198. 207. Wolf l. c.

[65]) Scott. p. 1: *ἓν μὲν ὅτι παρ'* (nicht *ὅτιπερ*) *οὐκ ὀλίγοις τοῖς* (l. *τῶν*) *πρὸ ἡμῶν ἱερῶν ἀνδρῶν τὰ πλεῖστα τῶν σῶν ἀπορημάτων τῆς δεούσης διακρίσεως ἔτυχεν· ἕτερον δὲ ὅτι ἡμῖν αὐτοῖς οὐκ ὀλίγα τούτων ἀλλαχόθι* (sic Ath.) *ἐπιλέλυται.*

[66]) *σὺ δὲ δευτέρους ἡμᾶς ἀπαιτεῖς πόνους.*

men und deßhalb auch die ihm gerade beifallenden, einfachen, den Leser nicht verwirrenden Ausdrücke gewählt habe.[67])

Die ganze Sammlung trägt demzufolge das Gepräge des zufällig und ohne strengen Plan Entstandenen; es fehlt ihr alle systematische Ordnung und jede Ebenmäßigkeit der Behandlung; ganz wie bei dem Myriobiblion wurden die einzelnen Stücke zu einem Ganzen nach Zeit und Umständen gesammelt. Es haben demnach auch die meisten Abhandlungen die Form von brieflich ertheilten Antworten auf bestimmte, dem gelehrten Patriarchen vorgelegte Fragen und Schwierigkeiten; es sind responsa ad quaestiones eruditorum amicorum, zu verschiedenen Zeiten, mit verschiedenen Hilfsmitteln niedergeschrieben und dann in dieser Sammlung aneinandergereiht. Sollten auch, wie Mai annimmt, einzelne Abhandlungen nicht auf Anfragen bestimmter Personen gearbeitet, bei einigen die Fragen nach alter Sitte fingirt sein, während andere sich fast als bloße Excerpte darstellen,[68]) sicher waren die meisten aus Anlaß vorgelegter Fragen entstanden und tragen so nicht ohne Grund die Darstellungsform in Frage und Antwort, die scriptio erotematica s. catechetica an sich, deren schon vor Photius sich viele Kirchenschriftsteller mit Erfolg bedient hatten.

Wir haben solche Werke von Pseudojustinus,[69]) von Pseudoathanasius,[70]) von Eusebius von Cäsarea,[71]) von Hesychius;[72]) wir kennen ähnliche an den 313 kürzeren Regeln des Basilius,[73]) an den dem Cäsarius zugeschriebenen Dialogen,[74]) an den Quästionen des Theodoret zum Oktateuch,[75]) an mehreren augustinischen und pseudoaugustinischen Schriften,[76]) dann bei Maximus,[77]) sowie an den unter dem Namen des Anastasius Sinaita bekannten Fragen und Antworten.[78]) Die letzteren, 154 an der Zahl, sind größtentheils eine

---

[67]) *οὐ λέξει μὲν ἐξειργασμένῃ καλλωπιζομένου τοῦ συντάγματος, τοῖς ἐπιτυχοῦσι δὲ τῶν ὀνομάτων, καὶ ἃ μὴ τὴν* (sic Ath.) *τῶν πολλῶν ἀκοὴν περιορᾷ, τὸν νοῦν τῶν ἠπορημένων ἐκκαθαίροντος.*

[68]) Wolf Praef. p. V. et p. 730. 800.

[69]) Ps. Just. Quaest. et Resp. ad orthod. 146 (Opp. Just. ed. Ven. 1747. p. 743 seq.) — Quaest. christ. ad Graecos (5) et Graecorum ad christ. (15) — verschieden von den verlorenen Solutiones compendiariae, die Photius Cod. 125 dem Justinus zuschreibt.

[70]) Quaest. ad Antioch. in S. Script. Athan. Opp. II. 268 seq. ed. Montf.

[71]) *Ζητήματα καὶ λύσεις.* Mai N. C. I, 1. p. 1 seq. Cf. Dem. Ev. VII. 3.

[72]) *Ἀπορίαι καὶ ἐπιλύσεις* oder: *Συναγωγὴ ἀποριῶν καὶ ἐπιλύσεων ἐκλεγεῖσα ἐν ἐπιτομῇ ἐκ τῆς εὐαγγελικῆς συμφωνίας τοῦ ἁγίου Ἡσυχίου πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων.* Cod. 43 monast. Cryptae ferr. ap. Mai N. Bibl. PP. VI., II. p. 539. — E. Cotel. Mon. E. Gr. III. 1—52. Migne PP. Gr. XCIII. p. 1392 seq.

[73]) *Ὅροι κατὰ ἐπιτομήν.* Phot. Cod. 191. Garnier Praef. in Opp. Basil. t. II. §. XI. n. 33 seq.

[74]) Galland. Bibl. PP. VI. 3—152.

[75]) Quaest. in Octateuch. Opp. t. I. p. 1 seq. ed. Sirmond.

[76]) Aug. lib. de divers. quaest. 83. — L. 2. de divers. qu. ad Simplician. — lib. de 8 Quaest. Dulcitii — quaest. in Heptateuch. u. s. f.

[77]) Max. ad Thalass. de var. S. Script. quaest. (Opp. I. p. 1 seq.) Interrog. et resp. s. dubia (ib. p. 300 seq.).

[78]) Quaest. et resp. de var. arg. gr. et lat. cura Jac. Gretseri Ingolst. 1617. 4 (Cod. Mon. 53 chart. saec. 16. f. 133 seq.; 207 membr. saec. 13. f. 94.)

Blumenlese aus Bibel- und Väterstellen, kurze Antworten mit biblischer und traditioneller Begründung, worin meistens die ganz oder theilweise benützten Väter genau angegeben sind, wie Irenäus, Basilius, Chrysostomus, beide Gregor, beide Cyrill, Isidor Pelusiota, Epiphanius, Pseudodionys, Maximus, Johannes Climakus, Theodoret und die pseudoapostolischen Constitutionen; namentlich ist Theodoret sehr stark benützt.[79]) Viele Erörterungen in den angeführten Werken stimmen theils wörtlich, was jedoch seltener, theils, was weit häufiger, dem Sinne nach überein.[80]) Seit die Originalität bei den griechischen Kirchenschriftstellern geschwunden und der Compilationsgeist an deren Stelle getreten war, seit die sacra Parallela aufkamen, die nach der Angabe einer theologischen Thesis sofort Schrift- und Vätertexte zur Begründung vorbrachten, wie es besonders durch Leontius von Byzanz geschah,[81]) seit die Catenen die patristischen Erklärungen der einzelnen Bibelverse zusammenstellten,[82]) war ein überaus reiches Material zur Anfertigung gelehrter Werke dieser Art geboten, die in der Form oft von einander abweichend, nicht selten im Inhalt von einander abhängig waren. So war bis zu den Zeiten des Photius, der alle bedeutenderen Leistungen der früheren Griechen kannte, für die Abfassung eines so verschiedenartige Probleme umfassenden Werkes mehrfach vorgearbeitet worden.

Daß nun Photius in den Amphilochien in ähnlicher Weise von den griechischen Väterschriften Gebrauch gemacht und nicht blos seine eigenen, sondern auch viele fremde Arbeiten in dieselben aufgenommen hat, ist schon an sich wahrscheinlich und wird uns durch seine eigenen Aeußerungen bestätigt. Er sagt uns selbst, daß er das, was die Aelteren vor ihm geleistet, zu sammeln, zusammenzustellen sowie auch weiter auszubilden sich bemüht habe,[83]) und ebenso

[79]) Vgl. Anast. q. 27. p. 282 und Theod. q. 66 in Genes.; Anast. q. 28. — Th. q. 68 in Gen.; A. q. 29 zu Exod. 4, 21. — Th. q. 12 in Exod.; A. q. 24 zu Gen. 1, 26. Th. q. 20 in Gen.; A. q. 25 zu Gen. 6, 1. 2. Th. q. 47 in Gen.; A. q. 34. Th. q. 42 in Num.; A. q. 35. Th. q. 40 in Exod.; A. q. 37. Th. q. 43 in Deuter.; A. q. 39. Theod. q. 63 in I. Reg. c. 28.

[80]) Z. B. Anast. q. 14 coll. Ps. Athan. q. 86 ad Ant.; A. q. 87 coll. Ps. Athan. q. 52; A. q. 56. coll. Ps. Ath. q. 18 in epp. Pauli; A. q. 88. coll. Ps. Ath. q. 112 (113). p. 294; A. q. 114 coll. Ps. Ath. q. 102. 103 (n. 104). p. 292; A. q. 117. coll. Ps. Ath. q. 278. 279; A. q. 118 coll. Ps. Ath. p. 278. q. 43. Es entsprechen sich ferner, wenigstens theilweise im Inhalte: A. q. 95. Ps. Ath. q. 118; A. q. 89. Ps. Athan. q. 16—26. 32—35; A. q. 5. 15. Ps. Ath. q. 92. p. 289; A. q. 81. Ps. Ath. q. 115 (al. 114); A. q. 135. Ps. Ath. q. 93; A. q. 8. Ps. Ath. q. 97; A. q. 23. Ps. Ath. q. 48; A. q. 31. Ps. Ath. q. 12. Caes. Dial. I. q. 49; A. q. 21. Ps. Ath. q. 36. Sodann: Ps. Ath. interpr. ex V. T. q. 56. 57. Theod. q. 39. 47 in Genes.; Ps. Ath. q. 9 ad Ant. Theod. q. 11 in Gen.; Ps. Justin. q. 47. Theod. q. 40 in Deuter.; Ps. Justin. q. 26. Theod. q. 20 in Exod.

[81]) Mai N. C. t. I. Praef. p. LIV.

[82]) Chr. Wolf Exercit. in Catenas Patrum graecorum. Wittembergae 1712. Cramer Praef. ad Catenam in Evang. Matth. et Marci. Oxon. 1840. p. XIII. seq.

[83]) q. 240. c. 1 (Vat.): *ἐκ τῶν προλαβόντων ἡμᾶς ὁσίων καὶ μακαρίων ἀνδρῶν λαβὰς οὐκ ὀλίγας συλλεξάμενοι καὶ ἃς ἡ τῆς θείας ῥοπῆς εὐμένεια παρασχεῖν ἡμῖν οὐκ ἀπηξίωσε, ταύτας ἐκείναις συνάψαντες.* Cf q. 1. c. 10.

verweist er öfter auf die Väter, wie Athanasius, Basilius, Gregor von Naz., Chrysostomus, Pseudodionys, Maximus u. A.,[84]) doch meistens nur da, wo er kurz die eine oder die andere Ansicht derselben berührt. Gewöhnlich führt er sie nur als „Einige“ an; anderwärts, wie besonders bei den aus seiner Bibliothek herübergenommenen Stücken, mit der Formel ὅτι φησίν oder blos ὅτι.[85]) Diese Benützung älterer Autoren kann keinen Vorwurf begründen, sie ist eher ein Verdienst. Dagegen hat er aber anderswo ganze Abhandlungen älterer Autoren, ohne je deren Namen zu nennen, bisweilen wörtlich entlehnt und sich angeeignet. Schon Wolf hielt es für wahrscheinlich, daß er aus Chrysostomus seine Erörterung über Col. 1, 15 (q. 162) sowie manches Andere entnommen,[86]) Mai hat darauf hingewiesen,[87]) daß die längere Abhandlung über das Lebensende (q. 149) nach zwei vatikanischen Handschriften dem Germanus zugehört, daß ferner der eine von den zwei Traktaten über die Dunkelheit der Schrift (q. 152) aus dem Prolog des Polychronius zum Buche Job, die Quästion über die verschiedenen Bibelausgaben (154) aus Pseudoathanasius und Epiphanius, die über den gnomischen Willen Christi (q. 80) aus Johannes Damascenus,[88]) eine andere über Gen. 1, 26 (q. 36) aus demselben Kirchenlehrer entnommen worden ist. Was aber dem gelehrten Cardinal entging, es hat Photius 32 seiner exegetischen Abhandlungen ganz, oft sogar Wort für Wort, aus Theodoret von Cyrus herübergenommen. Die Fragepunkte sind meist ebenso gestellt, die Worte meistens beibehalten, Vieles ist verkürzt, Anderes wiederum amplificirt, Manches ist auch völlig unverändert geblieben.[89])

Als ich 1858 diese von mir bei genauer Vergleichung gemachte Wahrnehmung bekannt machte,[90]) erschien mir diese höchst ausgedehnte Benützung des Theodoret höchst auffallend. Ich bemerkte: „Wenn Photius anderwärts — in einer bloßen Rechtssammlung, die ihrer Natur nach auf einen hohen

[84]) q. 36. p. 113. 120 ed. Scott.; q. 119 (Wolf q. 141. p. 712. 713.) q. 159 (W. q. 189. p. 738). q. 161 (W. q. 191. p. 799). q. 80. p. 439 ed. Basn.

[85]) q. 123. 158. p. 713. 833 ed. Migne.

[86]) Wolf l. c. p. 800. Praef. p. III.

[87]) N. C. t. I. Proleg. de Phot. §. IV. p. XLI—XLIII. ed. 1.

[88]) Le Quien Damasc. I. p. 187 seq. In dieser Abhandlung führt Photius nur den heiligen Maximus als Schriftsteller über diese Frage an. Sophocl. Oecon. l. c. p. νζ' not. α. urgirt dagegen nur: 1) Dam. de haer. p. XXIII. sage, daß er Alles aus den Vätern nehme, 2) seine Erörterung sei ähnlich der des Max. ep. ad Marin.

[89]) Es sind die q. 249—259 (Mai N. C. IX. 116—126), welche bei Theod. den qq. 5. 7. 18—20. 37. 47. 57. 58. 65. 92 in Gen. p. 6—65 ed. Sirmond. entsprechen, dann q. 260 (Mai I. 351 seq.), die fast wörtlich mit Th. q. 110 in Gen. p. 72—77 übereinstimmt, sowie q. 261—269 (Mai IX. 126—134), welche aus Th. qq. 6. 10. 14. 24. 27. 40. 48. 60. 68 in Exod. p. 80—111 entnommen sind; ferner qq. 270—272. (Mai l. c. p. 134—136), welche mit Th. q. 18. 19. 23 in Levit. p. 127—133 in gleicher Weise harmoniren; q. 274—278 (Mai p. 136—139) coll. Theod. q. 1. 10. 18. 31. 37 in Num. p. 141—159; endlich q. 279—281 (Mai p. 139—141) coll. Th. q. 40. 42. 43 in Deut, p. 187—189.

[90]) Theol. Quartalschr. 1858. S. 258. ff. S. 277 ff.

Grad von Selbstständigkeit keinen Anspruch erheben konnte — so strenge über den Raub literarischen Eigenthums sich geäußert hat,[91]) so muß ein so starkes Plagiat, auch im Angesichte aller mildernden Umstände, wie sie aus den Verhältnissen seiner Zeit und aus vielen Beispielen der Alten[92]) sich ergeben, doch immerhin für den Glanz seines Namens höchst bedenklich und nachtheilig erscheinen. Mag er auch theilweise und für einzelne Stellen bei anderen Abhandlungen für sich eine Entschuldigung anführen können, wie sie z. B. Theodoret selbst über die Benützung älterer Väter gegeben hat,[93]) und Manches von dem Seinen dem Erbe der Väter beigefügt haben: hier, gerade bei den aus Theodoret entlehnten Quästionen, hat er das am wenigsten gethan und kaum auch nur einen neuen Gedanken hinzugefügt. Auch das könnte gegen ihn zeugen, daß er in biblischen Fragen weit mehr den damals weniger gelesenen Antiochener, als den in Byzanz allgemein verbreiteten Chrysostomus benützte, dessen Expilation sogleich erkannt worden wäre, ferner, daß er, der in anderen Abhandlungen frühere Kirchenschriftsteller mit verschwenderischen, wenn auch nicht unverdienten Lobsprüchen anführt, denen er weit weniger schuldete, einem so stark benützten, um die theologische Wissenschaft so sehr verdienten Autor, den er im Myriobiblion *θεσπέσιος* und *μακάριος ἀνήρ* genannt, hier kein Wort der Anerkennung und der Verehrung gewidmet hat."[94]) Gegen diese meine Bemerkungen[95]) hat sich Hr. Sophokles Oekonomos sehr in einer langen Note[96]) ereifert, deren Argumentation zum Theil auf die Benützung älterer Väter überhaupt geht, die ich nicht angetastet, und nur theilweise auf die von mir auffällig befundene Art und Weise der Benützung des Theodoret. Hierüber bemerkt er: Die 32 Quästionen habe Photius (wofern er es selbst gethan) aus Theodoret ohne Beifügung eines neuen Gedankens abgeschrieben, eben weil sie ihm keines Zusatzes zu bedürfen schienen; daß er den Theodoret nicht erwähnt, könne auch von den Abschreibern herrühren, die vielleicht die Worte: *ἐκ τῶν τοῦ Θεοδωρήτου* oder ähnliche wegließen und auch das *ὅτι φησίν* und Anderes nicht berücksichtigten,[97]) oder es könne auch von Photius mit Absicht geschehen sein, der die Namen ausgezeichneter Väter bei dem Bedürfniß einer größeren Bekräftigung des Gesagten anzuführen pflegte. Sodann begehe Photius kein Plagiat, da er weder im Anfange noch am Ende etwas von dem beisetze, was er sonst in den von ihm selbst verfaßten Abhandlungen beifüge (wie q. 11. 14.

---

[91]) Praef. in Nomocan. (in dem sicher unserem Patriarchen angehörigen Theil): *ὅπερ πολλοὺς πολλάκις ἡ ἀπορία τοῦ ἐξ οἰκείας ἐπιγνωσθῆναι σπουδῆς τολμῆσαι συνήλασε καὶ κλοπῇ τῶν ἀλλοτρίων ὀφρὺν ἀνασπάσαι σοφίας ἠπάτησεν.*

[92]) Vgl. Isid. Pelus. ep. II. 212 aus Eus. q. 4 ad Marin., Ambros. Hexaemeron aus Basilius u. A. m.

[93]) Prolog. in exposit. Cantici Cant. Opp. I. p. 995 ed. Sirm.

[94]) Cod. 204. Das Werk über den Oktateuch nennt er hier *χρήσιμον εἰς τὰ μάλιστα.*

[95]) a. a. O. S. 258—260.

[96]) Prolog. cit. p. *νζ΄* not. *α.*

[97]) Schwer scheint es aber doch anzunehmen, daß bei allen 32 Quästionen in allen erhaltenen Handschriften solche Worte ausgefallen sind.

51. 104). Nebstdem habe er ja mehrere der von Theodoret herübergenommenen Quästionen anderwärts selber vollständiger bearbeitet, wie er es z. B. bei der Arbeit des Polychronius (vgl. q. 152. 153) gethan; entweder habe daher Photius selbst nach seinen eigenen Lösungen [98]) behufs der Vergleichung noch die des Theodoret hinzugefügt oder es hätten die Abschreiber und Leser, die sahen, daß auch Theodoret dasselbe behandelt, vielleicht auch in den Aufzeichnungen und Bemerkungen des Photius dieses fanden, die Erörterungen des Theodoret beigesetzt. Was die Bevorzugung des minder bekannten Antiocheners vor dem weit mehr gelesenen Chrysostomus betreffe, so würde es 1) Lob verdienen, daß Photius die Arbeiten des Ersteren bekannter machte, 2) sei es nicht glaublich, daß Theodoret so selten gelesen worden sei, [99]) zumal von dem hochgelehrten Amphilochius, nachdem Photius jenen in der Bibliothek so gepriesen habe. Endlich könne man des Photius Worte bezüglich des Isokrates [100]) hier anwenden: „Vielleicht beschuldige Jemand denselben des Plagiats, weil er in dem Panegyrikus Vieles aus Archinus, Thukydides und Lysias nahm; es stehe aber nichts im Wege, wenn ähnliche Dinge vorkommen, sich ähnlicher Arbeiten zu bedienen.“ Ich will dem Leser das Urtheil anheimstellen, habe übrigens nicht verkannt, daß das Verfahren des Photius sich einigermaßen aus dem Geiste des Zeitalters, in welchem die Compilation längst herrschend geworden war, [101]) dann aus dem Zwecke des Photius, der seinen Freunden und Schülern nützen wollte und das, was ihm das Beste schien, darbot, dann aus dem Umstande, daß er Mehreres aus seinen Excerpten hervorsuchte, dessen Autor ihm vielleicht nicht mehr bekannt war, oder auch aus anderen Faktoren erklären läßt, an dem wohl kleinliche Eitelkeit und Prahlsucht nicht die Schuld trägt. Da bereits viele ähnliche Werke, wie oben erwähnt, bestanden, so konnte Photius leicht auf den Gedanken kommen, eine Compilation in noch großartigerem Maßstabe mit Benützung seiner eigenen Arbeiten zu verfertigen; er wählte dazu um so eher die damals beliebte, die Wißbegierde besonders anregende Form, als ihm die durch gelehrte Schüler und Freunde öfter gestellten Bitten und Fragen Anlaß gaben und er so die einzelnen Abhandlungen nicht weiter umzuarbeiten brauchte. Ich habe nebstdem hervorgehoben, [102]) daß der Patriarch in der Regel mit Takt und Geschick das Bessere auszuwählen und zu benützen wußte und nur aufnahm, was seinen Beifall fand, daß er den sonst oft wörtlich expilirten Theodoret in manchen Fragen, die derselbe sich ebenso gestellt hatte, ganz und gar verließ und andere Erklärungen vorzog, die, wenn auch objektiv nicht besser, doch ihm zusagender und entsprechender sein mochten, [103]) wodurch er eben zeigte, daß er dem be-

[98]) Von diesen eigenen Lösungen fehlt aber bezüglich der meisten jener 32 Quästionen jede Spur.

[99]) Seltener als Chrysostomus jedenfalls, wie die Zahl der Handschriften und die Benützung bei Späteren und die besondere Verehrung des Heiligen glaubhaft machen.

[100]) Bibl. Cod. 260. p. 165 ed. Migne.

[101]) a. a. O. S. 260.

[102]) das. S. 262.

[103]) S. z. B. q. 236. Cur Jacob unxit lapidem? Dieselbe Frage hat Theod. q. 84

rühmten Exegeten wenigstens nicht sklavisch zu folgen gewillt war. Bischof Malou [104]) bemerkt: „Zur Beseitigung der Anklage gegen ihn dient, daß diese Fragen nicht alle von Amphilochius ihm vorgelegt worden waren, sondern auch von anderen Männern geistlichen und weltlichen Standes, die sich mit dem Studium der heiligen Schrift, der Theologie und der Geschichte beschäftigten; daß er darum aus dem Stegreif antworten mußte, ohne die nöthige Zeit zur Erforschung der Wahrheit zu haben und so genöthigt war, die Lehre Anderer zu seinen Antworten zu benützen. Da er aber bei Abfassung seiner Antworten besonders auf den Nutzen der Fragenden sah, so ist es nicht wahrscheinlich, daß er nach dem Ruhm eines gelehrten Auslegers strebte oder sich mit den Verdiensten Anderer schmücken wollte. In jener Zeit waren die Bücher viel zu selten, als daß Jeder zum Nachschlagen derselben rathen konnte; wer deren Autorität gebrauchen wollte, mußte nothwendig die betreffenden Stellen ausschreiben. Endlich läßt sich kaum glauben, Photius habe sich selbst in der Art getäuscht, daß er gehofft hätte, ein solches Plagiat, wie er es an den Schriften des Theodoret begangen zu haben scheint, könne lange den Gelehrten verborgen bleiben und ungestraft verübt werden. Darum scheint er einigermaßen entschuldigt werden zu können.“ Hr. Oekonomos mag diese Vertheidigung des Photius, die von der seinigen verschieden ist, ebenso würdigen.

Uebrigens hat Photius sicher noch vieles Andere aus fremden Arbeiten entlehnt, und wahrscheinlich mehr, als wir jetzt bei dem Verluste vieler noch von ihm gelesener älterer Schriften nachzuweisen im Stande sind. Ja er hat geradezu Excerpte von Kirchenschriftstellern, die schon in seinem Myriobiblion standen, geradeso in die Amphilochien übertragen. In dieser Weise sind die dem Johannes Chrysostomus dort zugeschriebenen Homilien, namentlich die Cod. 277 excerpirte de incarnatione, in den Quästionen 161—170 wiedergegeben, deßgleichen findet sich q. 158 über die Maria Magdalena ein Stück aus Modestus, das cod. 275 ganz so vorkommt. Ebenso benützte er q. 187—191 und q. 245 die nicht mehr vorhandene, aber in der Bibliothek bereits excerpirte Schrift des Mönches Job über die Incarnation (cod. 222), deßgleichen in der q. 132 zum Theile das Werk des Eulogius von Alexandrien gegen die Novatianer (cod. 280). Vielleicht wurden auch die justinischen solutiones dubiorum, die uns verloren sind (vgl. cod. 125), berücksichtigt; eine Verwandtschaft mit Pseudoathanasius tritt an mehreren Stellen hervor. [105]) In

---

in Gen. p. 61 behandelt, dessen wörtliche Erklärung Photius hier gar nicht berücksichtigt. So zeigt sich öfter in Behandlung derselben Fragen theils eine nur partielle Benützung des Theodoret, theils auch eine völlige Verschiedenheit in der Erklärung. Vgl. Theod. q. 2 in Gen. p. 3. 4 mit Amph. q. 79 (Gall. p. 707. 708. q. 102.) — Theod. q. 24 in Gen. p. 25. 26 mit q. 51 (Mai IX. 53); Th. q. 27. 28. 33 in Gen. p. 29 seq. mit q. 14 (Mai p. 14. 15); Th. q. 39 in Gen. p. 34 mit q. 70 (Mai p. 85 seq.) — Th. q. 46 in Genes. mit q. 11 (Mai p. 12). — Th. q. 41 in Exod. mit Phot. ep. 147 ed. Lond.; Th. q. 1 in I. Paral. p. 367—371 mit Mai l. c. p. 148.

[104]) Praefat. general. in Phot. Opp. ed. Paris. t. I. p. VI. §. V.

[105]) Vgl. Ps. Athan. q. 13. p. 285 mit Amph. q. 49, sowie q. 59 mit Amph. q. 100.

den Erklärungen zu verschiedenen Stellen des Ekklesiastes hat er mehr oder weniger den Commentar des Olympiodorus benützt, [106]) in anderen Erörterungen aber ihn nicht berücksichtigt. [107]) In der Abhandlung de romanis dignitatibus (q. 114. p. 186 ed. Athen.) hatte er den Johannes Lydus von Philadelphia (cod. 180) vor sich, den er auch sonst, z. B. q. 241, gebrauchte. Mehrere dogmatische und exegetische Quästionen scheinen von dem heiligen Maximus herzurühren; in einigen Handschriften erscheinen unter den Werken des Letzteren mehrere Abhandlungen, die in den Amphilochien mit geringen Abweichungen sich wiederfinden. Dagegen zeigen sich viele Fragen, die ganz ähnlich bei Maximus vorkommen, von Photius in einer anderen Weise behandelt. [108]) Die Erklärung einer Stelle des Johannes Climacus (q. 173) gehört wohl dem Elias von Creta an. [109])

So ist denn sehr Vieles aus älteren Schriften entnommen [110]) und die theologische Erudition unseres Patriarchen zeigt sich darin mehr im Sammeln und Auswählen, als in eigener produktiver Thätigkeit. Wäre Alles in den Amphilochien seine Originalarbeit, so müßten sicher die Leistungen des Photius im glänzendsten Lichte erscheinen; so aber erscheint er fast nur als der belesene und bücherkundige Mann, der das Zweckmäßigste und Beste aufsucht und das Anderen Entnommene passend auszuschmücken und zu bereichern versteht. Allein

---

[106]) Amph. q. 61. 62. 64—66. 68. 69 coll. Olympiod. in Eccles. Migne PP. Gr. XCIII. p. 585. 605. 600. 481. 508. 552 seq. 568.

[107]) Vgl. Bibl. Cod. 192. — Im Cod. Monac. gr. 10 chart. Saec. 16. fol. 688—691 (vgl. Aretin Beitr. I. Thl. St. 2. J. 1803. S. 57) stehen nach verschiedenen Schriften des Maximus (f. 520 seq.), jedoch ohne daß dessen Name wiederholt würde, mehrere *ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις*, die ganz den Amphilochien entsprechen:

1. *Πῶς λέγοντες Θεὸν μὲν ἕνα* ganz wie Amph. q. 27. p. 197 ed. Migne.
2. *Εἰ τοῦ αὐτοῦ* wie q. 28. p. 205 (nur Einiges fehlt und variirt).
3. *Πῶς ἔστι λέγειν* wie q. 88. p. 560.
4. *Πότερον ἡ θεότης* wie q. 230. p. 1288.
5. *Τὸ φαινόμενον τοῦ Χριστοῦ* wie q. 228. p. 1284 D.
6. *Πῶς λέγοντες* wie das. p. 1285 B.
7. *Πότερον ἡ τοῦ Λόγου* wie Amph. q. 229. p. 1024 B.
8. *Ἀλλ' εἰ μία καὶ σύνθετος* wie das. p. 1285 C.
9. *Πότερον ὁ Χριστός* wie Amph. q. 231. p. 1292 C.
10. *Τί ἐστιν ἢ τό γε ἀκριβέστερον* wie q. 233. p. 1028 B.

Diese zehn Quästionen gehören einem und demselben Autor zu und sind wohl eher Elaborate eines Aelteren als Excerpte aus den Amphilochien.

[108]) Vgl. Maxim. quaest. in Script. q. 1 mit Amph. q. 2. — M. q. 6. 12 mit Amph. q. 8. 4. — Max. q. 22. 44. mit Amph. q. 7. 23. — Max. dub. et quaest. q. 4 mit Amph. q. 112. — Max. ib. q. 26. 27 mit Amph. q. 49. 52. — Max. q. 47. 66 mit Amph. q. 222. 114. — Max. q. 75. 78 mit Amph. q. 314 (Mai 311.) 234. — Max. expos. in Ps. 59 mit Amph. q. 287.

[109]) Oecon. ad Amph. Phot. q. 270. p. 330 ed. Ath. not. 2 et p. 380, wo die abweichenden Lesarten des Cod. Marc. 128 stehen, der das Stück dem Elias zuschreibt.

[110]) Das bestätigen auch viele einzelne Aeußerungen. So zeigen q. 291. p. 1125. zu Ps. 141/2 V. 2 die Worte *ὡς πολλάκις ἔφθην εἰπών* sich als Worte des hier ausgeschriebenen Autors.

dieses Urtheil muß sich bedeutend modificiren, wenn wir bedenken, daß von vielen, und zwar gerade von den meisten der wichtigsten Abhandlungen, das Vorhandensein eines älteren, von Photius nur benützten Textes nicht nachgewiesen werden kann und daß nicht wenige derselben das Gepräge einer Originalarbeit des neunten Jahrhunderts an sich tragen, ja ich glaube, es sei die Annahme nicht gewagt, daß die eine und nicht einmal die kleinere Hälfte der Quästionen den Photius selbst zum Verfasser hat, während die andere früheren Schriftstellern entlehnt ist. Wir haben demnach in den Amphilochien zweierlei Bestandtheile zu unterscheiden: des Photius eigene sowie fremde Arbeiten. Er nahm Vieles auf aus seinen Vorträgen, besonders über dialektische und philosophische Fragen, sowie aus Schriften, die er ehedem für seine Schüler verfaßt, soweit sie ihm noch nach der Zerstreuung seiner Bücher zu Gebote standen; Anderes wiederum aus seinen Briefen, die gelehrte Fragen behandelten, sowie aus anderen früheren Arbeiten; die Quästionen 1, 21. 24. 43. 75. 77. 78. 81—118. 171—173. 193—222. 235. 246. 137—147 dürften meines Erachtens den Photius selbst zum Verfasser haben und nicht aus anderen Autoren entlehnt sein. Gleiches läßt sich aber auch noch von mehreren anderen Stücken behaupten.

Das Urtheil über die einzelnen Quästionen ist dem Gesagten gemäß auch nothwendig ein sehr verschiedenes; sie unterscheiden sich an innerem Werthe wie in der Form der Darstellung. Seine Briefe, verschiedene Excerpte und Aufzeichnungen, flüchtig entstanden, lieferten unserem Photius einen beträchtlichen Theil des Materials; Einzelnes gab er aus dem Gedächtnisse wieder, Anderes entnahm er aus seinen Büchern und Papieren. Aeltere und neuere Autoren waren in seiner Büchersammlung vertreten; sie stehen in bunter Aufeinanderfolge auch in diesem Werke neben einander. Aus dieser Verschiedenheit des Materials erklärt es sich auch, daß manche Themata mehrfach, und zwar in verschiedener Weise zu verschiedenen Zeiten behandelt wurden.[111]) Photius gebrauchte bald den einen, bald den anderen Autor, bisweilen stellte er mehrere zusammen, oft arbeitete er auch selbstständig. Als Ganzes sind die Amphilochien ein Seitenstück zum Myriobiblion, gewissermassen eine Anthologie aus eigenen und fremden Schriften, zunächst über theologische, dann auch über andere wissenschaftliche Fragen. Dort herrscht das literarhistorische, hier das theologisch-philosophische Interesse vor; dort gibt Photius Rechenschaft über die von ihm gelesenen Bücher aus allen Zweigen des Wissens, hier löset er exegetische und dogmatische Schwierigkeiten, beantwortet gelehrte Fragen, führt in die Wissenschaft selber ein; hier hat er es nur mit Sachen zu thun, mit

[111]) So zu Gen. 1, 1 die Frage, weßhalb Moses in der Kosmogonie das Himmelreich nicht erwähnt, q. 6. 15 und 79; so die Stelle Gen. 4, 7. q. 71 und 109 (Montfauc. q. 70. 131), die Stelle Röm. 1, 13. q. 91. 284 (Montf. q. 256. 298); so Matth. 11, 11. q. 222. 309 (Montf. q. 167. 122); Matth. 12, 48. Mark. 3, 33. q. 45. 215 (M. q. 44. 244); Matth. 1, 20. q. 22. 100 (M. 21. 263); Gal. 5, 15. q. 54. 148; Matth. 12, 31. Luk. 12, 10. q. 49. 213; Ps. 50/51, 6. q. 56. 238; Joh. 8, 44. q. 47. 241; Röm. 12, 20. q. 52. 79 (II. Theil); Gen. 4, 8. q. 11. 104; Matth. 5, 38. 39. q. 46. 103.

Ideen, Grundsätzen, Theoremen, nicht mit Personen, mit den Autoren und deren Schriften. An sich sehr verschieden, sind beide Werke reiche Fundgruben theologischen Wissens, die einander vielfach ergänzen. Für die Wißbegierigen der höheren Stände war gerade die hier gebotene Abwechslung sehr anziehend; die Sammlung mußte großen Anklang finden und es ist wohl möglich, daß Photius noch ein zweites, dem unsrigen ähnliches Werk verfaßt hat.[112])

Bei Weitem die Mehrzahl der Quästionen, über drei Viertheile, ist exegetischen Fragen gewidmet, und davon wieder gehört ein sehr beträchtlicher Theil der Evangelienharmonie zu. Ueber 50 Abhandlungen erörtern dogmatische Probleme, wenige andere behandeln philosophische, historische, medicinische und naturwissenschaftliche Fragen. Es erübrigt noch eine nähere Darstellung des Inhalts, die mit einer genauen Angabe der da und dort zerstreut gedruckten einzelnen Quästionen am besten sich gewinnen und zugleich mit einer Vergleichung der verschiedenen Handschriften sich verbinden läßt. Es möge dieselbe hier folgen.

Uebersicht der Amphilochien

nach Cod. Vat. 1923 und Migne's Ausgabe (1860) mit Berücksichtigung der Edition von Athen (1858).

Vorrede bei A Scottus: Ex Photii Amphilochiis quaedam. Neapoli 1814. 4. p. 1—3. Migne p. 45—48, korrekter ed. Ath. p. 1.

q. 1. Ueber das Gebot Christi Mth. 10, 9. 10; Lk. 9, 3; 10, 4; 22, 36; Mk. 6, 8 und die biblischen Antilogien überhaupt. Diese Abhandlung, eine der reichhaltigsten, scheint originelle Arbeit des Photius. Sie steht bei Mai N. C. I, I. p. 193—229 ed. 1825; I. II. p. 1—47 ed. 1831. Migne p. 47—96. Ath. p. 2—16.

2. Wie stimmt Gen. 2, 2 zusammen mit Joh. 5, 17? Mai N. C. IX. p. 1. 2. M. p. 96—100. A. p. 16. 17.

3. Warum hat Christus die Augen des Blindgeborenen mit Staub und feuchter Erde, und nicht mit etwas Anderem geheilt? Joh. 9, 6. Mai l. c. p. 3 Ed. Paris. p. 100. 101. A. p. 17. 18.

4. Zu den Worten Jud. V. 23 *τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλώμενον χιτῶνα* Mai p. 3. 4. P. 101. A. 18.

5. Wenn Alles, was der Nothwendigkeit unterliegt, ohne seinen Willen der Gewalt gehorcht, und auf der anderen Seite Aergernisse in die Welt kommen müssen (Mth. 18, 7), so scheint es ungerecht, den, der dazu genöthigt ward, dem Fluche zu unterwerfen und ihn für die Sünde zu bestrafen. Mai p. 4. 5. P. 101—104. A. 18. 19.

---

[112]) Ein Bücherverzeichniß im Cod. Paris. 2328. saec. 14 in 4 (beschrieben bei Cramer Anecd. gr. Paris. I. p. 392. lin. 22 seq.) führt zuerst ein Buch an: *Φωτίου πατριάρχου ΚΠ. ἀπὸ τῆς γραφῆς ζητήματα καὶ ἀποριῶν λύσεις καὶ ἑρμηνεῖαι ἐπαίνου γέμουσαι*, dann erst nach den Homilien und Briefen als weitere Schrift: *πρὸς Ἀμφιλόχιον τὸν ἱερώτατον μητροπολίτην Κυζίκου ἐν τῷ καιρῷ τῶν πειρασμῶν ζητήματα διάφορα εἰς ἀριθμὸν τῶν* (l. τ') *συντεινόντων*. Leider fehlen alle weiteren Data.

6. Warum hat Moses (Gen. 1, 1) das Himmelreich nicht erwähnt, das doch nach den Worten Christi (Mth. 25, 34) den Gerechten vom Anfange der Welt an bereitet ward? Mai t. I. p. 357—361 ed. 1; P. 105. A. 19.

7. Ist das Ende der Zeiten schon jetzt zu uns gekommen (I. Kor. 10, 11), in welchen Zeiten (Aeonen) wird Christi Herrlichkeit (Eph. 2, 17) an uns gezeigt werden? Mai t. IX. p. 5. 6. P. 109. A. 20.

8. Da nach I. Joh. 3, 9 Gottes Kinder nicht sündigen, nach Joh. 3, 5 wir durch das Wasser und den Geist Kinder Gottes werden, wie kommt es, daß wir gleichwohl noch Viele, die durch die Taufe Kinder Gottes geworden sind, sündigen sehen? Mai l. c. p. 6—8. P. 112. Ath. 21.

9. Wie stimmen die Worte David's (Ps. 102, 14 f.), daß die Tage des Menschen wie Heu sind, mit denen seines Sohnes Salomon (Prov. 20, 6. vgl. 12, 27. 28; o') überein: Etwas Großes und Werthvolles ist der Mensch? Mai p. 8. 9. P. 113. A. 22.

10. Warum nennt der Evangelist (Mth. 4, 24; 17, 14) die Dämonischen Mondsüchtige? Mai p. 9, 10. P. 116. A. 23.

11. Warum starb, da doch Adam gesündigt und die Strafe des Todes sich zugezogen hatte, sein unschuldiger Sohn Abel vor ihm? Gen. 4, 8. Mai p. 10. P. 120. A. 24.

12. Ueber den Widerspruch zwischen Joh. 9, 39 und Joh. 12, 47. Mai p. 12. 13. P. 121. A. 25.

13. Ueber die ewigen Strafen der Verdammten und weßhalb Gott Geschöpfe hervorbringt, die einst verdammt werden. Mai t. I. p. 323—327 ed. 1; P. 125. A. 26.

14. Ueber die Worte: Aperiebantur oculi eorum Gen. 3, 7 und wie die Sünde die Augen öffnen kann. Mai t. IX. p. 14—15. P. 131. A. 28. [1])

15. Dasselbe Thema wie q. 6, aber in anderer Bearbeitung. Ed. Paris. p. 133—137. A. p. 28. 29 (fehlt im Coisl. u. Taur.).

16. Weßhalb nannte Moses (Gen. 1, 2) die Erde unsichtbar? Mai t. IX. p. 15. 16. P. 137. A. 29. Montf. Taur. q. 15.

17. Warum verbietet Gott den Menschen, von Thieren zerrissenes Fleisch zu essen? Mai l. c. p. 16. 17. P. l. c. A. 30.

18. Wie sind die Worte zu verstehen: Du sollst nicht leer vor mir erscheinen? Exod. 23, 15; 34, 10. Deut. 16, 16. Mai p. 17. P. 140. A. 31.

19. Liegt kein Widerspruch zwischen den Worten: Siehe, es war Alles gut (Gen. 1, 31), und der späteren Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren (Gen. 7. 2)? Mai p. 18—20. P. 141. A. l. c.

20. Warum wird derjenige, der von einer Häresie zurückkehrt, bei sonst gutem Wandel zur Weihe zugelassen, der mit körperlichen Gebrechen Behaftete aber auch bei tadellosem Leben ausgeschlossen? Mai 20. 21. P. 145. A. 32.

[1]) Bis hieher haben die Codd. Coisl. und Taur. dieselbe Reihenfolge; da aber unsere q. 15 bei ihnen ausfällt, ist Vat. q. 16 bei ihnen q. 15 und von da an bis q. 76 (Montf. q. 75) ist die Zählung stets um eine Zahl verschieden. Dagegen stimmt der Codex der großen Laura des Berges Athos bis q. 75 vollständig mit Vat. überein.

21. Was bedeutet in der Schrift das ἀπεκρίθη sowie die verwandten Ausdrücke? Mai t. I. p. 229—241. P. 148. A. 33—38.

22. Zu Mth. 1, 18—20. Warum erschien der Engel dem Joseph erst, als er bereits zur Entlassung Mariens schreiten wollte, und warum nennt er die Jungfrau Weib des Joseph? Mai t. IX. p. 21—24. P. 164. A. 38. 39.

23. Was bedeuten die Worte: Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis (Gen. 3, 22)? Mai l. c. p. 24—27. P. 168. A. 40.

24. Inwieferne war Christi Tod freiwillig und nicht freiwillig? Mai I. 241—253. P. 173. A. 41.

25. Wem gehören die Worte (Mth. 1, 22) an: „Das geschah aber Alles" u. s. f., dem Evangelisten oder dem Erzengel? Scottus Ex Phot. Amphil. quaedam p. 4—6. q. 25 (Montf. q. 24.) P. 189. A. 46.

26. Warum ließ Christus bei seiner Geburt den Kindermord in Bethlehem zu? Mth. 2, 16. Sc. p. 7—13. P. 192. A. 47.

27. Warum wird, obschon wir Einen Gott und drei Personen bekennen, von denen jede Gott genannt wird, weder der Vater noch der Sohn noch der Geist Gottheit genannt, sondern die drei zusammen? Sc. p. 14—25, P. 197. A. 48.

28. Weßhalb heißen Sohn und Geist, die doch aus demselben Princip hervorgehen, nicht Brüder, noch der Geist Sohn? Sc. p. 26—31. P. 205. A. 51.

29. Ueber den Unterschied der Taufe Christi und der Taufe des Johannes. Lk. 3, 3 ff. Sc. p. 32—44. P. 212. A. 52.

30. Ueber den Widerspruch zwischen Mth. 10, 29 und I. Kor. 9, 9. Sc. p. 45—52. P. 221. A. 55.

31. Ueber Lk. 3, 8. Mth. 3, 9. Sc. p. 53—55. P. 227. A. 57.

32. Ueber Mth. 3, 12. Sc. p. 56—60. P. 229. A. 57.

33. Warum murrte trotz der Bestrafung von Core, Dathan und Abiron, die zur Reue stimmen sollte, doch das Volk gegen Moses? Num. 16, 31. Sc. p. 61—65. P. 233. A. 58.

34. Ueber Mth. 11, 17. Lk. 7, 32. Sc. p. 66—80. P. 237. A. 59.

35. Wie stimmt die Vorschrift I. Petr. 3, 15 mit Lk. 21, 14. 15 überein? Sc. p. 81—84. P. 248. A. 63.

36. Ueber Gen. 1, 26. Was bedeutet hier das Bild und welches ist sein Urbild? Sc. p. 112—127 (als q. 40). P. 252. A. 63. Nach Joh. v. Dam.

37. Stehen die Worte Christi (Mth. 5, 38. 39) über die Worte des Gesetzes: „Aug' um Aug' und Zahn um Zahn" (Exod. 21, 24. Lev. 24, 20) nicht diesem entgegen? Sc. p. 85—87. q. 36 (ebenso ind. Vat. Coisl. Taur. q. 36). P. 264. A. 67. — Verwandten Inhalts sind q. 46. 103.

38. Ueber die Ubiquität des Leibes Christi. Zuerst bei Combefis Opp. Amphiloch. Par. 1644, vollständiger bei Sc. p. 88—96. q. 37. Eugen. Bulg. q. 1. P. 264. A. 67.[2])

[2]) Diese Quästion findet sich, obschon nicht überall vollständig, im Cod. Palat. Vatic.

39. Ueber die Genealogie des Jakob. Gen. 46, 21. Sc. p. 97—100. q. 38. (wie Coisl. Taur.) P. 272. A. 69.

40. Ueber Exod. 7, 19 und wie die ägyptischen Zauberer noch mit Wasser ein Wunder fingiren konnten. Sc. p. 101—111. q. 39 (Coisl. Taur. Ind. Vat. ebenfalls q. 39). P. 273. A. 70.

41. Ueber Exod. 4, 21 „Indurabo cor Pharaonis". Sc. p. 128—134 (im Index p. 160 wie in dem des Vat. q. 41, im Texte q. 42, Coisl. Taur. q. 40.) P. 281. A. 72.

42. Ueber Isai 64, 5 „Tu iratus es et nos peccavimus" Sc. p. 135—153 (im index q. 42. im Texte q. 43, Coisl. T. q. 41). P. 288. A. 74.

43. Warum ertheilten die Apostel die Taufe im Namen Jesu? Akt. 2, 38. Mai I. p. 253—277. P. 301. A. 77.

44. Ueber Ekkles. 9, 8 und 2, 14. Mai IX. p. 27—30. P. 333. A. 87.

45. Ueber Mk. 3, 33. Quae est mater mea etc. Mai l. c. p. 30—35. P. 340. A. 89. — Dasselbe Thema q. 215.

46. Ueber Mth. 5, 39. Mai p. 35. 36. P. 349. A. 92. Vgl. oben q. 37.

47. Zu Joh. 8, 44 de Patre diaboli. Mai p. 36—40. P. 352. A. 93. Dasselbe Thema q. 241.

48. Wie viele Frauen sind es, die den Herrn salbten? Mth. 26, 7 ff. Mk. 14, 3—9. Lk. 7, 37. Joh. 12, 1 ff. Mai p. 40—45. P. 357. A. 95.

49. Ueber die Sünde in den heiligen Geist. Lk. 12, 10. Mth. 12, 31. Mai p. 46—50. P. 368. A. 98. — Dasselbe Thema q. 213.

50. Ueber Mk. 3, 21. Mai p. 51—53. q. 50 (Coisl. T. q. 49). P. 377. A. 101. Diese Abhandlung steht auch Cod. Marc. gr. 27. p. 117.

51. Warum pflanzte Gott das Paradies (Gen. 2, 8), da er doch bald darnach den Adam daraus vertrieb und dieses schon vorher beschlossen hatte? Mai p. 53—55. P. 381. A. 102.

52. Ueber Röm. 12, 20. Mai p. 56—58. P. 385. A. 104. Dieselbe Stelle wird behandelt im zweiten Theile der q. 79.

53. Exod. 7, 1. Ego dedi te Deum Pharaoni. Mai p. 58. P. 389. A. 105.

54. Gal. 5, 15. Quodsi invicem mordetis etc. Mai p. 58—60. P. 392. A. 105.

55. Mth. 26, 13. Mai p. 60. 61. P. 393. A. 107.

56. Ps. 51 (Vulg. 50), 6 Tibi soli peccavi. Mai p. 61—65. P. 396. A. 107. Vgl. q. 238.

57. Wie taufte noch Johannes fort, da die Jünger des Herrn tauften? Joh. 3, 22 ff. Mai p. 65. 66. P. 404. A. 110.

58. Gen. 36, 24. o'. Mai p. 66. P. l. c. A. 110. q. 58.

---

262 f. 202a—203b, im Cod. Reg. Vatic. 108. f. 21—25, im Cod. Vindob. gr. theol. 26 excerpt. ex c. 38 (Kollar ad Lambec. Com. VII. p. 135), im Cod. Monac. 104. gr. saec. 16. f. 282, sowie ehedem in einer Hdschr. der Eskurialbibliothek (Plüer Iter per Hispan. p. 187. Miller p. 190).

59. Deut. 22, 8. Cum aedificaveris domum novam etc. Mai p. 67—69. P. 405. A. 111.

60. Warum rührte Jesus (Mth. 8, 3) ungeachtet der gesetzlichen Unreinigkeit (Lev. 13, 2 ff.) den Aussätzigen an, den er doch mit einem Worte gesund machen konnte? Mai p. 69—72. P. 409. A. 112.

61. Ekkles. 9, 4. o' (nach Olympiodor.) Mai p. 72. 73. P. 416. A. 114.

62. Ekkl. 11, 1 (nach Olympiodor.) Mai p. 73—75. P. 417. A. 115.

63. Das. 10, 8. Prov. 26, 27 (nach dems.) Mai p. 75. 76. P. 421. A. 116.

64. Ekkl. 10, 9. 10 (nach dems.). Mai p. 76. 77. P. 424. A. l. c.

65. Ekkl. 1, 4 (nach dems.). Mai p. 78—80. P. 425. A. 117.

66. Ekkl. 7, 16 (nach dems.). Mai p. 80. 81. P. 429. A. 119.

67. Röm. 3, 5. Mai p. 81—83. P. 432. A. l. c.

68. Ekkl. 6, 3—5. Mai p. 83. 84. P. 436. A. 120 (nach Olymp.)

69. Das. 7, 15 (nach Olymp.). Mai p. 84. 85. P. 437. A. 121.

70. Ueber die Thierfelle Gen. 3, 21. Mai p. 85—87. P. 440, A. 122.

71. Gen. 4, 7. o'. Mai p. 87—89. P. 441. A. 123. — Dasselbe Thema q. 109.

72. I. Tim. 2, 14. 15. Mai p. 89—93. P. 445. A. 124.

73. I. Kor. 11, 27. Mai I. p. 277—280 ed. I. P. 452. A. 126.

74. Joh. 4, 21. 22 bei Wolf Cur. philol. t. V. p. 651—659. Galland. Bibl. PP. XIII. 693—697. n. 1. q. 74 (Coisl. Taur. q. 73.) Eugen. Bulg. q. 2. P. 457. A. 128.

75. Wie wird von Gott gesagt, daß er in Allem (im All) ist und wie lassen sich die Einwendungen lösen, die von Einigen dagegen erhoben werden? Lat. in Canis. Lect. ant. ed. Basnag. Antwerp. 1725. t. II. P. II. p. 420—422; gr. bei Mai t. IX. p. 93—95. P. 464. A. 130. q. 75 (Coisl. Taur. q. 74.) — citirt bei Joh. Cypar. Dec. VII. c. 1 (Migne PP. gr. CLII. 865).

76. Luk. 8, 10 bei Wolf l. c. p. 659—671. Gall. XIII. p. 698—702. n. 2. q. 76. Montfauc. q. 75. Eug. Bulg. q. 3. P. 468. q. 76. Athen. q. 105. p. 176.[3])

77. De genere et specie. Lösung verschiedener Schwierigkeiten. Ed. Migne p. 477—489. Ath. p. 131. q. 76; im Coisl. u. Taur. q. 100.

78. Dogmatische Erörterungen aus Greg. Naz. Orat. II. de Filio. Ed. Paris. p. 489—501. Ath. p. 134. q. 77; Coisl. Taur. q. 101.

79. Warum hat Moses bei der Schöpfungsgeschichte die Engel nicht erwähnt und was bedeuten die glühenden Kohlen Röm. 12, 20? Wolf l. c. p. 687—691. Gall. p. 707—709. n. 12. q. 102. Coisl. T. q. 102. Eug. Bulg. q. 13. Par. 501. Ath. p. 138. q. 78. — Zu Theil I. vgl. q. 6. 15, zu Thl. II. q. 52.

---

[3]) In den folgenden Quästionen entsprechen die Nrn. 77—79 den qq. 76—78 ed. Athen. und qq. 100—102 Coisl. Taur.; von q. 80 an differirt in letzteren die Zählung durchaus, während Vat. 80—104 und Ath. 79—103 ganz übereinstimmen.

80. Von den gnomischen Willen in Christus. Lat. bei Stewart Auctar. p. 437—452. Ingolst. 1616. 4; gr. bei Basnage Lect. ant. II, II. p. 439—458. Eug. Bulg. p. 13 seq. P. p. 505—550. A. p. 139. q. 79, bei Montfauc. q. 247, im Taur. q. 238. (Nach Maximus und Joh. Damasc.)[4])

81. Akt. 2, 6. in Phot. epistol. ed. Lond. 1651 die ep. 145. p. 202. 203. Montf. q. 269, Taur. q. 260.[5]) P. 549. A. 147. q. 80.

82. Exod. 20, 7. Den Namen Gottes vergeblich nennen. Ep. 147 ad Theodot. p. 204. 205. P. 552. A. 148. q. 81; Coisl. q. 248; T. q. 239.

83. De engastrimytho I. Kön. 28, 7 ff. — ep. 151 ad Theodor. p. 206. 207. P. 553. A. q. 82. Coisl. q. 249; T. q. 240.

84. Röm. 5, 12 ἐφ' ᾧ. ep. 152 ad Taras. fr. p. 207. P. l. c. Ath. p. 149. q. 83. Coisl. q. 250; T. q. 241.

85. II. Kor. 6, 14. ep. 155 ad Joh. Patric. p. 209. P. 556. A. ib. q. 84. C. q. 251; T. q. 242.

86. I. Petr. 5, 5. ἐγκομβώσασθαι. ep. 156. Georgio Nicom. p. 210. 211. P. 557. A. 150. q. 85; C. q. 252; T. q. 243.

87. Ueber die Cherubim bei Ezech. Kap. 1. ep. 157. Euschemoni Caes. p. 211. P. l. c. A. ib. q. 86; C. q. 253. T. 244.

88. Wie kann man jede der drei Personen Gott nennen, ohne deßhalb drei Götter annehmen zu müssen? ep. 161. Tarasio p. 214. P. 560. A. 151. C. q. 254. T. q. 245.

89. Die Bedeutung des Namens Gott in der Schrift. ep. 162 Amphilochio[6]) p. 215—219. P. 561. A. q. 88. Coisl. q. 270; T. q. 261.

90. Wenn Gottes Name unaussprechlich, wie konnte für das Aussprechen desselben die Todesstrafe verhängt werden? Lev. 24, 16. ep. 163. Amphil. p. 220. P. 569. A. 153. q. 89. C. q. 255.[7]) T. q. 246.

91. Röm. 1, 13—ep. 164. Georg. Nicom. p. 221—224. P. l. c. Ath. 154; C. q. 256. T. q. 247.

92. Ueber die Briefe Pauli und deren rhetorische Form, sowie weßhalb sich der Apostel II. Kor. 11, 6 als Idioten bezeichnet. ep. 165. Georg. Nic. p. 224—235. P. 576. A. 155. Montf. q. 272; T. q. 262.

---

[4]) In Cod. Monac. 52. saec. 15 und 152. saec. 16 mit dem Titel: *Φωτίου ἀρχιεπισκόπου ΚΠ. περὶ τῶν γνωμικῶν θελημάτων ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ λόγος.* In der Anrede §. 2 haben beide Hdschr.: *ἀδελφῶν* (Ath. al.: *ἱερέων*) *ἐρασμιώτατε.* So steht auch gleich nachher statt *ἐν φίλῳ: ἐν ἀδελφῷ*, wie Turrianus las. Dieselbe Abhandlung steht auch Vallicell. L. D. cod. 26 und Vindob. gr. theol. 208. n. 1. Lambec. V. p. 13.

[5]) Die qq. 82—88 folgen nun wieder in derselben Ordnung im Cod. Coisl. als q. 248—254 und im Taur. als q. 239—245.

[6]) Wolf Praef. p. III. ist daher im Irrthum, wenn er versichert, von den sechs an Amphilochius gerichteten Briefen seien nur drei (ep. 137. 163. 178) in die Amphilochien aufgenommen worden, aber keiner der anderen.

[7]) Im Coisl. steht dieselbe Abhandlung mit dem Anfange: *Ὡς καλή σου ἡ ἀπορία* zweimal, q. 255 und q. 271 (denn mit q. 271 ist nicht 246, wie bei Montf. p. 344 zu lesen ist, sondern 255 identisch.) Der diesem Cod. am meisten verwandte Taur. hat sie gleich den übrigen nur einmal.

93. Verschiedene Fragen über den Apostel in 27 Kapiteln gelöst. Anf. Ἐπειδήπερ οὐ μόνον χαίρων ἀνομολογεῖς.[8]) ep. 166. Georg. Nic. p. 235. P. 592. A. 160; C. q. 273; T. q. 263. Dasselbe in Cod. Marc. 575. f. 291.

94. Mth. 5, 16. ep. 167. Paulo Laod. p. 242. P. 604. A. 184. C. q. 257. T. q. 248.

95. Joh. 14, 28. ep. 176. Sabae p. 262—264. P. l. c. A. ib. q. 94. C. q. 258. T. q. 249.

96. Joh. 14, 2. 3 und die Antilogien darin ep. 177. Sabae p. 264. P. 608. A. 185; C. q. 259; T. q. 250.

97. Weßhalb verläugnete Petrus den Herrn zur Zeit des Leidens? Mth. 26, 69—75. Lk. 22, 55—61. ep. 178. Amphil. p. 265—267. P. l. c. A. l. c. q. 96 (so auch bei Allat. c. Hott. c. 17. p. 266 als q. 96 citirt) C. q. 260; T. q. 251.

98. Ueber die Antilogie von Joh. 5, 31 und Joh. 8, 14 ep. 180. Constantino Spath. p. 268. 269. P. 612. A. 167. C. q. 261. T. q. 252.

99. Ist kein Widerspruch zwischen dem Worte des Meisters Joh. 14, 4 und dem des Jüngers das. V. 5? ep. 181 Eulamp. p. 269. P. 612. A. q. 98. C. 262. T. 253.

100. Weßhalb kam der Engel nicht zu Joseph, bevor er in Zweifel über die Jungfrau fiel? Mth. 1, 20. ep. 182. Eulamp. p. 270. P. 616. A. 168; C. 263. T. q. 254. — Vgl. oben q. 22.

101. Luk. 12, 33. ep. 187. Christoph. p. 275—286. P. l. c. A. q. 100. C. 264. T. q. 255.

102. Die Bedeutung des Ephod. ep. 192. Galat. p. 291. P. 633. A. 173. C. 265; T. q. 256.

103. Mth. 5, 38. 39. ep. 196. Constant. p. 294. P. 636. A. 174. C. q. 266. T. q. 257.

104. Weßhalb ließ Gott den gerechten Abel vor dem Sünder Adam sterben? ep. 203. Theodor. Heg. p. 300. P. l. c. A. l. c. q. 103 [9]) C. q. 267. T. q. 258. — Dasselbe Thema q. 11.

105. Ueber die Beschneidung. ep. 205. Theod. Heg. p. 302. — 304. P. 637. A. p. 188. q. 116. Coisl. Taur. q. 127.

106. Ueber das εἰμί redundans. ep. 208. Leoni phil. p. 305. Coisl. Taur. q. 128. Eug. Bulg. q. 22. A. p. 189. q. 117.

107. Warum geben die Dichter dem leidenden Herkules das Horn der Amalthea? Montfauc. Bibl. Coisl. p. 347. ep. 209. Leoni p. 306. C. T. q. 129. Eug. Bulg. q. 23. Ath. l. c. q. 118.

108. I. Kor. 11, 10. ep. 210. Eulamp. p. 307—309. Eug. Bulg. q. 24. C. T. q. 130. A. p. 189. q. 119.[10])

---

[8]) Montac. p. 235 dafür ἀναπολογεῖς.

[9]) Nach dieser q. 103 folgen im Cod. mont. Ath. zehn andere Abhandlungen (q. 106—115), die in den übrigen Hdschriften fehlen. Wir führen sie unten am Schluße an.

[10]) In der Athener Ausgabe folgen die nächsten Quästionen bis Nr. 136 in gleicher Reihenfolge ebenso als q. 120 bis 147.

109. Gen. 4, 7. ο'. ep. 211 Constant. p. 309—313. Eug. Bulg. q. 25. C. T. q. 131. A. p. 191. q. 120. — Dasselbe Thema wie q. 71.

110. Warum erschien der Herr den Jüngern zu Jerusalem noch vor der verheißenen Erscheinung in Galiläa? Mth. 26, 32. Mk. 14, 28. ep. 213. Euschem. p. 313. Eug. q. 26. C. T. q. 132. A. p. 192. q. 121.

111. Ps. 134, 15 und Ps. 115, 4 (Vulg. 113). Simulacra gentium argentum et aurum. ep. 214. Stephano p. 315. C. T. q. 133. Eug. Bulg. q. 27. A. p. 193.

112. Röm. 9, 3. ep. 216. Georg. Nicom. p. 318. C. T. q. 134. Eug. q. 28. A. p. 194.

113. Weßhalb befahl Moses das Zelt des Zeugnisses mit bunten Farben zu zieren? Exod. 40, 17. 19. — ep. 219. Leoni et Galat. p. 324. C. T. q. 135. A. p. 196. q. 124.

114. Ueber das Nichtwissen des Tags und der Stunde des Gerichts. Mth. 24, 36. Mk. 13, 32. ep. 228. Arsab. p. 335—344. C. T. q. 136. A. p. 198.

115. III. Kön. 4, 31; I. Kön. 9, 24 u. A. ep. 241. Theophani p. 361 seq. P. 683. A. p. 202. q. 126. C. T. q. 137.

116. Ueber das Vaterland des heiligen Paulus ep. 246. Euschem. p. 377. Eug. q. 29. C. T. q. 138. P. 687. A. p. 203. q. 127. — Vgl. q. 211.

117. Dass. u. Anderes. ep. 247 eidem p. 378. Eug. q. 30. Coisl. q. 139. [11]) A. p. 204. q. 128.

118. Weßhalb unterzog sich Christus der Beschneidung? Lk. 2, 21. ep. 248. Georg. Nic. p. 380—383. Eug. q. 31. Coisl. q. 140. T. q. 139. A. p. 205.

119. Joh. 1, 18 Deum nemo vidit umquam. Wolf. p. 708—715. Gall. p. 715—717. n. 20. q. 141. Coisl. q. 141. Taur. q. 140; Eug. q. 32. P. p. 695. A. p. 206. q. 130.

120. Phil. 1, 20. Wolf p. 715—719. Gall. p. 717—718. n. 21. q. 142. (so auch Montf.) Taur. q. 141. Eug. q. 33. P. 701. A. 208. q. 131.

121. Col. 1, 24. ὑστερήματα Χριστοῦ. Wolf p. 719—726. Gall. p. 719—721. n. 23. Montf. Gall. q. 143; T. q. 142. Eug. q. 34. A. 209. q. 132.

122. Eph. 6, 12. Wolf p. 726—730. Gall. p. 721—722. n. 23. q. 144; T. q. 143. Eug. q. 35. A. p. 210.

123. Ueber die Ueberschrift der Apostelgeschichte. Wolf p. 730—732. Gall. 722. 723. n. 24. q. 145; T. q. 144. Eug. q. 36. A. 211.

124. Wie oft, wo und wann Christus nach seiner Auferstehung erschien. Wolf. p. 732. Gall. 723. n. 25. q. 146; T. q. 145; Eug. q. 37. A. 212.

125. Akt. 1, 4. Wolf 734. Gall. 723. 724. n. 26. q. 147; T. q. 146. Eug. q. 38. A. l. c. q. 136.

126. Wann und von wem wurden die Apostel getauft? Wolf p. 735—737. Gall. 724. n. 27. q. 148. T. q. 147. Eug. q. 39. A. p. 213. q. 137.

127. Gal. 3, 27. Wie ziehen die Christum an, die auf ihn getauft sind?

---

[11]) Diese Quästion wird im Taur. nicht aufgezählt; daher differirt er von da in der Zählung von Coislin., mit dem er q. 1—138 ganz gleich hat.

Wolf 737. s. Gall. 724. 725. n. 28 q. 149; T. q. 148. Eug. q. 40. A. q. 138.

128. Akt. 1, 10. 11. Warum sagt Lukas von der Himmelfahrt Christi: „Da er ging", und nicht: „da er aufgenommen ward" und warum nannten die Engel die Apostel Galiläer? Wolf p. 738. s. Gall. 725. n. 29. q. 150; T. q. 149. Eug. q. 41. P. 721. A. 214. q. 139.

129. Wem gehören die Worte zu: Quis est iste rex gloriae? Ps. 24. (V. 23) V. 8. Mai t. IX. p. 99. Coisl. q. 151; T. q. 150. P. l. c. A. q. 140.

130. Warum dauert das Fasten vierzig Tage? Mai p. 99. 100. C. q. 152. T. q. 151. P. 724. A. q. 141. Vgl. Chrys. Or. in eos qui Pascha jejunant adv. Jud. III. n. 4 (Opp. I. 867.) [12])

131. Was ist der Magnet? Mai I. p. 281. 282. C. q. 153. T. q. 152. P. 725. A. 215. q. 142. — Vgl. Bibl. Cod. 279. Lex. p. 58.

132. Ueber II. Petr. 1, 18 und den Unterschied von τέκνα, παιδία, υἱοί. Wolf. p. 739—742. Gall. 725. s. n. 30. q. 154; T. q. 153. Eug. q. 42; P. 728. A. 216. q. 143.

133. Περίψημα. I. Kor. 4, 13. Wolf. p. 742—748. Gall. p. 727. s. n. 31. q. 155; T. q. 154. Eug. q. 43; P. 732. A. 217. q. 144.

134. Ueber die Jahresanfänge. Mai I. p. 283—285. q. 134; C. 156. T. 155; P. 736. A. 218. q. 145.

135. Weßhalb stehen die Worte Mth. 5, 39 und Joh. 18, 23 sich nicht entgegen? Wolf. p. 748—758. Gall. 729—732. n. 32 q. 157; T. q. 156. Eug. q. 44; P. 740. A. 219. q. 146.

136. Warum setzt Paulus seinen Briefen seinen Namen vor? Zu Röm. 1, 1 ff., dann Jak. 1, 9. Wolf p. 758—770. Gall. 732—736. n. 33. q. 158; T. q. 157. Eug. q. 45. P. 748. A. p. 222—224. q. 147.

137. Uebersicht der zehn Kategorien des Aristoteles. Par. p. 760—768. A. 356. Append. n. 6. Montf. q. 173. [13])

138. Von der Substanz. Par. p. 768—781. Ath. p. 358. App. n. 7, Montf. q. 174.

139. Von der Quantität. P. 781—785. A. p. 361. App. n. 8. Montf. q. 175. [14])

140. Von der Qualität. P. 785—793. A. 362. App. n. 9. Montf. q. 176.

141. Von der Relation. P. 793—800. A. 364. App. n. 10. Montf. q. 177.

---

[12]) Oekonomos p. 215 glaubt, der hier genannte „heilige Johannes von Cpl." sei Johann der Faster. Doch ist von diesem nicht bekannt, daß er Homilien περὶ νηστείας verfaßte, während von Chrysostomus Vieles dieser Art vorhanden ist.

[13]) Diese Quästionen de categoriis Aristotelis (n. 137—147) fehlen ganz im Cod. Taurin. und im Cod. mont. Ath. Die Ausgabe des Oekonomos liefert sie im Anhange n. 6—16. p. 356—368 aus Pariser Hdschr. Coisl. 270. Par. 1228. 1229.

[14]) Hieher gehörte wohl auch das Stück Φωτίου περὶ ποσοῦ im Cod. Escor. Φ., III, 10 (n. 226). saec. 13 in 4. f. 49 r. (Miller catal. p. 172.)

142. Von den übrigen sechs Kategorien. P. 800. A. 365. App. n. 11. Diese Quästion fehlt im Coisl.

143. Vom Thun. P. l. c. A. 365. 366. App. n. 12. Montf. q. 178.

144. Vom Leiden. P. 804. A. 366. App. n. 13. Montf. q. 179.

145. Vom Orte. P. l. c. A. 367. App. n. 14. Montf. q. 180.

146. Von der Lage. P. 808. A. 367. 368. App. n. 15. Montf. q. 181.

147. Von der Zeit. P. 809. A. 368. App. n. 16. Montf. q. 182.

148. Gal. 5, 15 (vgl. q. 54). P. p. 1277—1280. A. p. 225. q. 148.[15])

149. Ueber das Lebensende (Nach Germanus). Mai I. p. 683 seq. Migne PP. Gr. XCVIII. 90—123. A. p. 225—237. q. 149. Montf. T. q. 103. — Dasselbe Thema, aber kürzer, ist q. 240 behandelt.

150. Wie viele Sibyllen gab es? Montfauc. Bibl. Coisl. p. 347. 348. q. 160; T. q. 159. P. 812. Eug. Bulg. q. 46; Ath. p. 237. q. 150.

151. Von den in der Bibel angeführten Stellen profaner Autoren. Mai IX. p. 101. 102; C. q. 183; T. q. 172; P. 813. A. 238. q. 151.

152. Von der Dunkelheit der heiligen Schrift (nach Polychronius) Mai I. p. 315. s. P. 816. A. l. c. C. q. 161; T. q. 160.

153. Dasselbe Thema genauer. Mai l. c. p. 317 seq. P. l. c. A. p. 239. C. q. 162. T. q. 161. — Vgl. auch q. 204.

154. Die verschiedenen Ausgaben der Schrift, d. i. die Versionen des A. T. P. 820. 821 e Vat. f. 142. A. p. 240; C. q. 184; T. q. 173. (Nach Pseudo-Athanasius, Epiphanius und Cyrill. Cyr. Opp. LXIX. 700. 701. Migne — Nicet. Praef.)

155. Lk. 2, 8—20. Was verkündigten die Hirten in Bethlehem von dem, was sie gesehen? Wolf p. 770—772. Gall. p. 736. s. n. 34; C. q. 185. T. q. 174. P. 821. A. 240.[16])

156. War Symeon (Lk. 2, 25 ff.) Priester? Wolf p. 772—777. Gall. p. 737. s. n. 35. q. 186; T. q. 175. P. 824. A. 241.

157. Lk. 2, 34 ff. Wolf p. 778—784. Gall. 739—741. n. 36. q. 187. P. 828. A. 242. Im Taur. ist diese Quästion in zwei gespalten, 176 u. 177.

158. Warum erwählte der Herr die Maria Magdalena, aus der er sieben Dämonen ausgetrieben? Lk. 8, 2. Mk. 16, 9. Aus Modestus. W. 785. s. G. 741. 742. n. 37. q. 188; T. q. 178. P. 833. A. 244.

159. Joh. 14, 10. W. 786 seq. G. 742 s. n. 38. q. 189; T. q. 179. P. 836. A. 245.

160. Joh. 12, 37 ff. Warum nannte Johannes die Incarnation brachium Dei? W. 789 s. G. 743. n. 39. q. 190. P. 837. A. l. c.; T. q. 180.

161. Röm. 8, 21. W. 790—800. G. 743—747. n. 40; C. q. 191. T. q. 181. A. 246. Aus Chrys. hom. 2 in cod. 277.

162. Col. 1, 15. Primogenitus omnis creaturae. W. 800—802. G. 747.

---

[15]) Von dieser q. 148 an bis q. 163 ist die Zählung des Ath. ganz dieselbe wie im Vatic.

[16]) q. 155—165 sind bei Eugen. Bulg. q. 51—60.

n. 41. q. 192; T. q. 182. A. 248 — wörtlich aus Chrys. cod. cit. p. 269 ed. Migne.

163. *Δέησις* und *προςευχή*. I. Tim. 2, 1. W. 802 s. G. 747 s. n. 42. q. 193; T. q. 183. A. 249. — Aus Chrys. l. c. p. 272.

164. Röm. 1, 16. 17. W. 803—807. G. 748 s. n. 43. q. 194; T. q. 184. P. 852 seq. A. p. 249. q. 164. §§. 1. 2. — Aus Chrys. l. c.

165. Von der Tiara des Hohenpriesters. W. 807—809. G. 749. 750. als P. II. von n. 43. Mai IX. 102. 103. In den meisten Handschr. ein Theil der vorhergehenden, ed. Ath. q. 164. §§. 3—6. p. 250. 251.[17]) — Aus Chrys. l. c. p. 276.

166. Wie kam Christus als Gesandter vom Vater? Mai IX. 104. C. q. 195; T. q. 185; P. 857. A. 251. q. 165. — Aus Chrys. l. c.

167. II. Kor. 5, 17. W. 810—812. G. 750 s. n. 44. q. 196; T. q. 186; Eug. Bulg. q. 61. A. l. c. q. 166 — wörtlich aus Chrys. l. c. p. 277—280.

168. Warum nennt Paulus den Tod Christi Tod, unseren Tod aber nur Schlaf? W. 813. G. 751. n. 45. q. 197; T. q. 187; Eug. Bulg. q. 62; A. p. 252. q. 167. — Aus Chrys. l. c. p. 281. Cf. Opp. Chrys. I. 1018 seq. III. 765 Migne.

169. Warum redet Isaias 1, 1. 2 mit Uebergehung der Vision von Himmel und Erde? Mai 104. 105. C. q. 198. T. q. 188; P. 861. A. l. c. q. 168. — Aus Chrys. Cod. 277. p. 284.

170. Sinn der Parabel vom verlorenen Sohne. Lk. 15, 13. W. 814 s. G. 751. 752. n. 46. q. 199; T. q. 189;[18]) Eug. q. 63. A. p. 253. q. 169. — Aus Chrys. l. c. p. 285.

171. Mth. 1, 25. ep. 30. Gregor. p. 88—90. C. q. 200; T. q. 191. Eug. Bulg. q. 64.[19]) P. 865. A. p. 253. 254.

172. Von der Vorsehung. ep. 31. Tarasio fr. p. 90—94. Mai I. p. 319—322; C. q. 201. T. q. 192. A. q. 171. p. 254.

173. Von der Trinität. ep. 33. Joh. Chrysocher. p. 94. P. 873. A. p. 256; C. q. 202. T. q. 193.

174. Job 3, 3. Maledicta dies, in qua natus sum. Mai IX. 105. 106; P. A.; C. q. 203. T. q. 194.

175. Jerem. 49, 13; 22, 5. Hebr. 6, 13. Mai 106. 107. P. 877. A. 274; C. q. 204. T. q. 195.

176. Lk. 2, 35. Mai p. 107. P. A.; C. q. 205. T. q. 196.

177. Jak. 5, 9. Mai p. 107. 108. P. A.; C. q. 206. T. 197.

178. Jak. 4, 4 (moechi et moechae). Mai p. 108. 109. P. 880. A. 258; C. q. 207. T. 198.

---

[17]) Von da an bis q. 181 differirt Athen. um eine Zahl, so daß Vat. q. 181 hier 180 ist.

[18]) Im Taur. folgt als q. 190: *περὶ τοῦ δράκοντος τοῦ διαβόλου* der zweite Theil der q. 170 Vat. (P. 805 B. *ὅτι δράκοντα*) Ath. q. 169. §. 2.

[19]) Vat. q. 171—173 sind bei Eug. Bulg. q. 64—66.

179. I. Petr. 2, 13. 16. Mai p. 109—111. P. A.; C. q. 208. T. q. 199.

180. De theologia quaestiones. Wie kann Gott erkannt werden? Canis. Lect. ant. II, II. p. 423—425 ed. Basn. P. 885. A. 259. q. 179; C. q. 209. T. 200.[20])

181. Warum die Gottheit bis zur Trinität fortschreitet und weiter sich nicht ausdehnt. Canis. Basn. l. c. p. 426—430. P. 889. A. p. 261. q. 180; C. q. 210. T. 201.

182. Wie wir Gott unum et tria nennen können. Basn. p. 431—433. P. 897. A. 263. q. 181; C. q. 211. T. 202.

183. Ueber dieselbe Frage. *Τὸ ἓν καὶ τὰ τρία.* Basn. p. 433, wo diese q. mit der vorhergehenden zu einer Abhandlung verbunden ist. Dasselbe ist Ath. p. 264. der Fall, jedoch mit neuer Aufschrift: Eidem. P. 901; C. q. 212. T. 203.

184. Ueber dieselbe Frage. Anf.: *Εἰ ὁ θεὸς καὶ ἡ θεότης* bei Basn. p. 433—434. Theil, resp. Schluß der Diss. IV., ebenso Ath. q. 181. P. 904; C. q. 213. T. 204.

185. Wie können wir uns die Incarnation Gottes denken? Basn. l. c. p. 434—435. Diss. V. P. l. c. A. p. 264. q. 182.[21]) C. q. 214. T. 205.

186. Weßhalb nahm Gott Fleisch an? Basn. p. 435. 436. Diss. VI. P. 905. A. p. 265. q. 183; C. q. 215. T. 206.

187. Warum nahm der Sohn Fleisch an, und nicht eine andere Person der Trinität? (Nach Job und Joh. Damasc.) ed. Migne Append. t. CI. p. 1279—1284. A. q. 184; C. q. 216. T. 207.

188. Warum sagt man, daß der Vater durch den Sohn und Geist schafft, aber nicht umgekehrt? Mai I. p. 179—183. P. p. 909. A. p. 267. q. 185; C. q. 217. T. 208.

189. Warum sagt man Spiritus Patris und Spiritus Filii, aber nicht Pater oder Filius Spiritus sancti? Mai l. c. p. 183. 184. P. 913. A. p. 268. q. 186; C. q. 218. T. 209.

190. Warum hat trotz der Wesensgleichheit der drei Personen der Vater stets die erste Stelle? Mai p. 185 seq. P. 916. A. q. 187; C. q. 219. T. 210.

191. Weßhalb ward die Erlösung nicht durch einen Engel oder Menschen, sondern durch die Selbstentäußerung des Logos vollbracht? Mai p. 194 seq. P. 924. A. q. 188; C. q. 220. T. 211. (Nach Job.)

192. Warum ist in jener Welt der Sohn allein der Richter? Mai p. 200 seq. P. 929. A. q. 189; C. q. 221. T. 212.

193. Ueber Trinität und Incarnation. ep. 34. Joh. Chrysoch. p. 95. P. 932. A. p. 274. q. 190; C. 222. T. 213.

194. (Dieselbe Aufschrift.) ep. 35 eid. P. l. c. A. q. 191; C. 223. T. 214.[22])

---

[20]) Diese und die folgenden qq. bis 186 stehen bei Eug. Bulg. als besondere Abhandlungen.

[21]) Von da an bis q. 313 stimmen Vat. u. Ath. ganz in der Reihenfolge überein und differiren nur um 3 Zahlen. Vat. q. 185—313 ist Ath. q. 282—310.

[22]) Die qq. 194—206 Vat. (191—203 Ath.) sind Eug. Bulg. qq. 67—79.

195. Ebenso ep. 36 eid. P. 933. A. q. 192; C. 224. T. 215.

196. Demselben über die Bilder. ep. 37. p. 96. P. l. c. A. q. 193; C. 225. T. 216.

197. Ebenfalls von den Bildern. ep. 38 eid. p. 97. P. 933—936. A. q. 194; C. 226. T. 217.

198. Demselben über sich widerstreitende Worte. Mth. 19, 21. ep. 43. Leoni p. 99. P. 936. A. q. 195; C. 227. T. 218.

199. Ueber Mth. 5, 12. 17 und weßhalb beim Eintritt der Gnade das Gesetz aufhörte. ep. 50 Sergio fr. p. 103. A. q. 196; C. 228. T. 219.

200. Mth. 7, 6. ep. 54. Sergio fr. p. 107. P. 940. A. p. 277. q. 197; C. 229. T. 220.

201. Wie man die Vorfälle dieses Lebens beurtheilen muß. ep. 58. Leoni p. 112. 113. P. 945. A. 278. q. 198; C. q. 230. T. 221.

202. Wie die Apostel, obschon Idioten, alle Redner übertrafen. ep. 61. Georg. diac. p. 114. P. l. c. A. q. 199; C. q. 231. T. 222.

203. Warum nahm Paulus zu seiner Rede an die Athener aus ihren eigenen Inschriften den Anlaß? Akt. 17, 23. ep. 62. Joh. Phil. p. 114. P. l. c. A. p. 279. q. 200; C. q. 232. T. 223.

204. Warum ward die Prophezie durch dunkle Bilder verhüllt? ep. 63. Joh. Phil. p. 115. P. 948. A. q. 201; C. 233. T. 224.

205. Von der Form und dem Charakter der heiligen Bilder. ep. 64. Theod. Heg. p. 115—118. P. A.; C. 234. T. 225.

206. Weßhalb wird das menschliche Leben ein Schatten, Traum, Rauch genannt? ep. 72. Sergio fr. p. 121. 122. P. 952. A. 280. q. 203; C. 235. T. 226.

207. Gen. 24, 2. ep. 74. Eulamp. p. 122. 123. P. A.; C. 236. T. 227.

208. Mk. 8, 15. 17. 18. ep. 75. Euschem. p. 124. P. 956. A. 282. q. 205; C. 237. T. 228.

209. Lk. 18, 34. ep. 76 eid. p. 125. P. A.; C. 238. T. 229.

210. Mth. 3, 9. Lk. 3, 8. ep. 77. Ignat. p. 125. 126. P. 957. A. q. 207; C. 239. T. 230. Dasselbe Thema q. 31.

211. Wie kann man den Apostel von der Lüge freisprechen, der sich bald als Juden, bald als Römer bezeichnet, als seine Vaterstadt bald Tarsus, bald Rom nennt? ep. 102. p. 143—148. P. 960. A. p. 283. q. 208; C. q. 240. T. 231. — Vgl. q. 116.

212. Warum zerriß der Vorhang des Tempels? Mth. 27, 51. Lk. 23, 45. ep. 125. Ignat. Metrop. p. 164—166. P. A.; C. 241. T. 232.

213. Ueber die Lästerung gegen den heiligen Geist. (Dasselbe Thema wie q. 49). ep. 127. Eulamp. p. 167—169. P. 969. A. p. 286 q. 210; C. 242. T. 233.

214. Mth. 6, 17. Weßhalb befahl Christus, beim Fasten das Haupt zu salben und das Gesicht zu waschen? ep. 129. Christoph. p. 170. 171. P. A,; C. 243. T. 234.

215. Mth. 12, 48. Mk. 3, 33 (wie q. 45). ep. 132. Taras. fr. p. 171 seq. P. A.; C. 244. T. 235.

216. Lk. 3, 16. Mth. 3, 11. Mk. 1, 7. ep. 133. Mich. p. 175—177. P. A.; C. 245. T. 236.

217. Ueber den Unterschied der Bilder. ep. 134. Joh. Spath. p. 178—180. P. 984. A. p. 290. q. 214; C. 246. T. 237.

218. Ueber die Worte: Noli me tangere. Joh. 20, 17. ep. 137. Amphil. p. 190—193. P. A. Eug. Bulg. q. 47; C. q. 163. T. 162.

219. Ueber den blutigen Angstschweiß Christi. Lk. 22, 44. ep. 138. Theodor. p. 193. 194. P. A. Eug. q. 48; C. 164. T. 163.

220. Mth. 5, 28. ep. 139. Theod. p. 194—198. P. A. Eug. q. 49. C. 165. T. 164.

221. Ueber Eusebius von Cäsarea. Montf. Bibl. Coisl. p. 348. ep. 144. Constant. Patr. p. 201. P. A.; Eug. q. 50. C. q. 166. T. 165.

222. Lk. 7, 28. Mth. 11, 11. ep. 135 Constant. p. 180—189. P. A.; C. q. 167. T. 166. Dasselbe Thema wie q. 309 (Montf. 122).

223. Von Gottes Allgegenwart und dem Geheimnisse der Incarnation. Mai IX. p. 111. 112. P. 1012. A. p. 299. q. 220; C. 168. S. 167.

224. Ob die Dämonen wußten, daß sie durch Reue Vergebung ihrer Sünden erhalten würden. Mai l. c. p. 112. P. 1013. A. q. 221 (fehlt C. T.).

225. Von der Dreieinigkeit. Dialog. Mai I. 346—350. P. 1016. A. p. 300. q. 222 (fehlt C. T.).

226. Job 2, 2. P. 1021. A. p. 302. q. 223. Bei Montf. steht dieselbe (Unde accessisti?) zweimal, q. 90 und 169, im Taur. q. 90. 168. p. 128 catal.

227. Gal. 4, 4, ob *γεννώμενον* oder *γενόμενον*? Wolf p. 678. 679. Gall. 704. n. 7. q. 90; C. T. q. 89. Eug. Bulg. q. 8. P. 1024. A. q. 224.

228. Ueber Natur und Person (C. T. q. 76). P. p. 1284. 1285. A. q. 225.

229. Von der Person (C. T. q. 77). P. p. 1023 (cap. 1.) p. 1285 (c. 2.) A. p. 303. q. 226.

230. Von der Gottheit. (C. T. q. 78). P. p. 1288—1292. A. q. 227.

231. Hat Christus die Menschheit ganz oder nur zum Theile angenommen? (C. T. q. 79). P. p. 1292 1293. A. p. 305. q. 228.

232. Pro Christo legatione fungi. II. Kor. 5, 20. Wolf p. 672. 673. Gall. 702. n. 3. q. 81 (C. T. q. 80). Eug. Bulg. q. 4. P. 1025. A. q. 229.

233. Quid est, vel accuratius quaenam sunt Divinitas? (C. T. q. 81.) P. p. 1028. A. p. 306. q. 230.

234. Levit. 13, 13. Weßhalb galt im A. T. der ganz Aussätzige für rein, der theilweise Aussätzige aber für unrein? Mai IX. 112. P. l. c. A. q. 231; C. T. q. 82. Vgl. q. 113. p. 665. C. Theod. q. 16 in Levit. p. 126. Max. q. 78. Opp. I. 332.

235. Warum heißt der Geist Bild des Sohnes und was ist die pythagoräische Tetraktys?[23]) Mai p. 113. P. 1029. A. q. 232; C. T. q. 83.

236. Warum salbte Jakob den Stein? Gen. 28, 18. Mai p. 113. P. A.; C. T. q. 84.

237. Hebr. 11, 21 adorat summitatem virgae. Wolf p. 672. 673. Gall. 702 seq. n. 4. q. 86. Eug. Bulg. q. 5. P. A.; C. T. q. 85.

238. Ps. 51 (V. 50.) Tibi soli peccavi (Thema wie q. 56.) Mai IX. 113. P. A.; C. T. q. 96.

239. Röm. 7, 18 scio quod non habitat in me. Derselbe Text sowohl bei Wolf p. 674. 675. Gall. 703. n. 5 als q. 87, als auch bei Mai p. 114 als q. 239. Eug. Bulg. q. 6. P. A.; C. T. q. 86.

240. Vom Lebensende (kürzer als q. 149 oben, wahrscheinlich unvollendet.) Migne ed. Paris. p. 1032—1040. A. p. 308—310. q. 237; C. q. 308. T. q. 297.

241. Joh. 8, 44. de Patre diaboli (wie q. 47.) Wolf 675—678. Gall. p. 703. 704. n. 6. q. 88. C. T. q. 87. Eug. Bulg. q. 7. P. 1040. A. p. 310. q. 238.

242. Neomenia, Kalendae, Idus, Nonae. Migne ed. Par. p. 1044. A. p. 311. q. 239; C. T. q. 88.

243. Von der göttlichen Natur und Person. Anfang: Ἡ μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένου (fehlt im C. T.) Migne p. 1044. 1045. A. p. 311. 312. q. 240.

244. Ueber die Worte: Sedere nos fecit in dextera Dei et Patris. Vgl. Eph. 2, 6. Apok. 3, 21. Wolf p. 679—683. Gall. 705. 706. n. 8. q. 92; C. T. q. 91; Eug. Bulg. q. 9. P. A.

245. Weßhalb werden wir gelehrt, dem Satan zu widersagen, nicht aber den schlechten Menschen? (Nach Job de inc. IX. 44. Bibl. Cod. 222.) Mai IX. 114. q. 244; C. T. q. 92. P. 1049. A. p. 313. q. 242.

246. Warum heißen die, welche bei Samonas waren, Bekenner (Homologeten)? Mai p. 115. q. 245; C. q. 159. T. 158. P. 1052. A. q. 243.

247. Warum ward Christus gekreuzigt? Mai p. 115. q. 246. C. T. q. 98. P. l. c. A. q. 244.

248. Wie sind die Worte I. Kor. 14, 22 mit Mth. 9, 22; 13, 58 und ähnlichen Stellen in Einklang zu bringen? Sowohl bei Wolf p. 685 seq. Gall. 707. n. 11. q. 99 (C. T. q. 99) als bei Mai p. 116. q. 247. Eug. Bulg. q. 12; P. l. c. A. p. 314. q. 245.

249. Wenn die Erde war, wie ward sie? Gen. 1, 2. (Aus Theodoret.) Mai p. 116. 117. q. 248; C. q. 274. T. q. 264. P. 1053. A. q. 246.

---

[23]) Bei Montf. l. c. p. 333, im Taur. 31 (catal. p. 119) und im Cod. Laur. mont. Ath. (p. 306 ed. Oec.) wird dieser Quästion in der Aufschrift noch beigefügt: καὶ τί περὶ τοῦ ζ′ (cod. Vat. περὶ τῆς ζωῆς) Ἰωάννης ὁ θεολόγος φησί, wovon nichts in dem kurzen Texte vorkommt. Der Schluß des Textes hat nur: τὴν τετρακτὺν δὲ τιμῶσιν οἱ Πυθαγόρειοι ὡς εἰκόνα τῶν τεσσάρων οὐσῶν στοιχείων.

250. Wenn Gott das Licht schuf, so schuf er nicht auch die Finsterniß. (Aus Theod.) Mai p. 117. q. 249; C. q. 275. T. q. 265. P. A.

251. Warum schuf Gott die wilden Thiere und die Reptilien? Gen. 1, 20. (Aus Theod.) Mai p. 117. 118. q. 250; C. q. 276. T. 266. P. A.

252. Zu wem hat Gott gesagt: Faciamus hominem etc.? Gen. 1, 26. (Aus Theod.) Mai p. 118. 119. q. 251. P. A. (fehlt in C. T.)

253. Was bedeutet Gen. 1, 26 das *κατ' εἰκόνα*? (Aus Theod.) Mai p. 119—121. q. 252. P. A. (fehlt in C. T.) Vgl. q. 36.

254. Wenn ihr Gott gut nennt, wie könnt ihr ihm eine so große Grausamkeit zuschreiben, daß er wegen einer geringen Speise eine so große Strafe verhängte, nicht blos für die Sünder selbst, sondern auch für ihre Nachkommen? Gen. 3, 16. 17. (Aus Theod.) Mai p. 121—122. q. 253. P. A. (fehlt C. T.)

255. Wen nannte Moses Gen. 6, 2 Söhne Gottes? (Aus Theod.) Mai p. 123. q. 254; C. q. 305. T. q. 294; P. A.

256. Da das Gesetz noch nicht gegeben war, das Vater und Mutter zu ehren befahl, wie konnte Cham gleich einem Vatermörder gerichtet werden? Gen. 9, 25. (Aus Theod.) Mai p. 123. 124. q. 255; C. q. 277. T. q. 267. P. 1068. A. p. 319. q. 253.

257. Warum ward (Gen. 9, 25) der Sohn des Sünders Cham verflucht?[24]) (Aus Theod.) Mai p. 124. q. 256; C. q. 278. T. 268. P. A.

258. Wie ward Abraham als gläubig bezeichnet, da er doch zu Gott sagte (Gen. 15, 14): Woher kann ich das erkennen? (Aus Theod.) Mai p. 125. q. 257; C. q. 279. T. 269; P. A.

259. Warum kämpfte der Engel mit Jakob? (Gen. 32, 24. Aus Theod.) Mai p. 125 seq. q. 258; C. q. 280 (fehlt im T.) P. A.

260. Ueber Jakob's letzte Worte und Segnungen. Gen. K. 49. (Aus Theod.) Mai I. 351—357. (p. 208 seq.) C. q. 170. T. q. 169. P. A.

261. Was bedeutet es, daß der Dornbusch (Exod. 3, 2) brannte und doch nicht verbrannte? (Aus Theod.) Mai IX. 126. q. 270; C. q. 281. T. q. 270. P. A.

262. Was bedeutet der Aussatz an der Hand? (Exod. 4, 6. Theod.) Mai p. 126. q. 271; C. q. 282, T. 271. P. A.

263. Weßhalb wollte der Engel (Exod. 4, 24) den Moses tödten? (Aus Theod.) Mai p. 126. 127. q. 272; C. q. 283. T. 272. P. A.

264. Weßhalb mußten die Juden auf der Flucht begriffen das Osterfest feiern? (Exod. 12, 11. Theod.) Mai p. 127—129. q. 273; C. q. 307. T. q. 296; P. A.

265. I. Kor. 10, 1—4. Exod. 13, 21; 14, 22 (Aus Theod.) Mai p. 129. q. 274; C. q. 284. T. 273. P. A.

266. Exod. 20, 5. Wie wird die Gerechtigkeit gewahrt, wenn die Kinder statt der Eltern gestraft werden? (Aus Theod.) Mai p. 129. 130. q. 275; C. q. 285. T. 274. P. A.

---

[24]) Mai unrichtig *ἠράσθη* statt *ἠράθη*; ebenso Praef. p. IX. n. 84: dilectus est.

267. Was ist ἐξεικονισμένον βρέφος Exod. 21, 22? Mai p. 130. q. 276; C. q. 286. T. 275. P. 1089. A. p. 326. q. 264 (ebenfalls aus Theod.)

268. Weßhalb befahl Gott, die Stiftshütte zu errichten? Exod. 26, 1 ff. (Aus Theod.) Mai p. 131—133. q. 277; C. q. 171. T. 170. P. A.

269. Warum zerbrach Moses die Gesetzestafeln? Exod. 32, 19. (Aus Theod.) Mai p. 134. q. 278; C. q. 287. T. 276. P. A.

270. Lev. 13, 17. Wie war Aussatz an den Kleidern? (Aus Theod.) Mai p. 134. q. 279; C. q. 288; T. 277. P. A.

271. Lev. 14, 4. Was bedeuten die zwei Vögelein, die von den vom Aussatz Gereinigten dargebracht wurden? (Aus Theod.) Mai p. 135. q. 280; C. q. 289. T. 278. P. A.

272. Lev. 17, 3. 4. Weßhalb ward befohlen, die genießbaren Thiere ferne vom Zelte zu tödten? (Aus Theod.) Mai p. 135. 136. q. 282; C. q. 290. T. 279; P. A.

273. Erklärung einer Stelle aus der Leiter des Paradieses von Joh. Climakus [25]) (wahrsch. von Elias Cret.) Migne ed. Paris. p. 1100—1104. Ath. q. 270. p. 330. (fehlt C. T.)

274. Num. 1, 1—3. Warum befahl Gott, das Volk zu zählen? (Aus Theod.) Mai IX. p. 136. q. 284; C. q. 291. T. 280; P. A.

275. Num. 5, 15. Warum ward Gerstenmehl für die des Ehebruchs verdächtige Frau dargebracht? (Aus Theod.) Mai p. 136. 137. q. 285; C. q. 306. T. 295; P. A.

276. Num. 11, 1 ff. Warum wurden die Sünder sogleich bestraft? (Aus Theod.) Mai p. 137. 138. q. 286. P. A. (fehlt C. T.)

277. Num. 16, 37 ff. Warum befahl Gott, die Rauchfäßer der Aufrührer beim Altare aufzubewahren? (Aus Theod.) Mai p. 138. 139. q. 287; C. q. 292. T. 281; P. A.

278. Num. 20, 12. Warum zürnte Gott dem Moses und dem Aaron, da sie das Wasser aus dem Felsen schlugen? (Aus Theod.) Mai p. 139. q. 288; C. q. 293. T. 282; P. A.

279. Deut. 4, 26; 32, 1. Warum ward befohlen, Himmel und Erde zu Zeugen zu nehmen? (Aus Theod.) Mai l. c. q. 289; C. q. 294. T. 283; P. A.

280. Ueber Deut. 32, 43 (Aus Theod.) Mai p. 140. q. 290; C. q. 172. T. 171; P. A. Cf. Ps. Just. q. 47 ad orthod.

281. Deut. 32, 48—52. Warum durfte Moses wegen eines kleinen Fehlers das gelobte Land nur von ferne sehen, nicht aber selbst das Volk hineinführen? (Aus Theod.) Mai p. 141. q. 291; C. q. 295. T. 284; P. 1112. A. p. 334. q. 278.

282. Act. 26, 28. Mai p. 141. 142; C. q. 296. T. 285; P. p. 1113. A. p. 335. q. 279.

---

[25]) Migne PP. Gr. t. LXXXVIII. p. 1109 B. Grad. XXVII. (ed. Rader p. 414.) de quiete et patientia.

283. Röm. 1, 4. τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ. Mai p. 142. q. 293; C. q. 297. T. 286; P. A.

284. Röm. 1, 13. Mai p. 142. 143. q. 294; C. q. 298. T. 287. P. A. Derselbe Text q. 91.

285. Röm. 1, 17. Mai p. 143. 144. q. 295; C. q. 299. T. 288; P. p. 1117. A. p. 336. q. 282.

286. I. Kor. 5, 5 tradere Satanae. Mai p. 144. q. 296; C. q. 300. T. 289; P. A.

287. Was bedeutet das εἰς τέλος in den Psalmen (5, 1; 7, 1. o)? Mai p. 144. 145. q. 297; P. p. 1120. A. p. 337. q. 284. (fehlt C. T.)

288. Ps. 6, 1. 2; 38, 1. Domine, ne in furore tuo arguas me. Mai p. 145. 146. q. 298; C. q. 301 T. q. 290; P. A.

289. Ps. 6, 2 Quoniam conturbata sunt ossa mea. Mai p. 146. 147. q. 299; C. q. 302. T. 291; P. A.

290. Ps. 141, 1 (Vulg. 140). Mai p. 147. q. 300; C. q. 303. T. 292. P. A. (scheint unvollendet.)

291. Ps. 142, 1 (Vulg. 141). Voce mea ad Dominum clamavi. Mai p. 147. q. 301; C. q. 304. T. 293; P. A.

292. II. Kön. 6, 20. Was bedeutet es, daß Michol den David segnete? Mai p. 148. q. 302; C. T. q. 104. P. 1125. A. p. 339. q. 289.

293. II. Kön. 6, 14. I. Chron. 15, 27. Weßhalb legte David das Ephod an? Mai p. 148. q. 303; C. T. 105. P. l. c. A. l. c. q. 290.

294. Was that Adam im Paradiese? Zu Gen. 2, 15. Mai p. 149. q. 304; C. T. 106. P. 1128. A. p. 340. q. 291.

295. Exod. 12, 6. Deut. 16, 6. Weßhalb ward am Abend das Lamm geopfert? Mai p. 149. q. 305; C. T. 107. P. A.

296. Gen. 9, 13. Ponam arcum meum in nubibus. Mai p. 150. q. 306; C. T. 109. P. A. Der letzte Satz handelt von IV. Kön. 8, 6. 7.

297. Gen. 9, 21. Die Trunkenheit Noe's und deren Straflosigkeit. Mai l. c. q. 307; C. T. q. 110. P. A.

298. Aus welcher Stelle der Schrift geht hervor, daß Adam vom Satan getäuscht ward? Wolf p. 692. 693. Gall. p. 709. 710. n. 13. q. 111; C. T. q. 111; Eug. Bulg. q. 14. P. 1129. A. p. 341. q. 295.

299. Ps. 130, 1. Domine, non est exaltatum cor meum. Mai IX. p. 151. 152. q. 308; C. T. q. 112. P. 1132. A. l. c. q. 296.

300. Exod. 3, 2. Weßhalb zeigt sich Gott dem Moses im Dornbusche, und nicht in einem anderen Gesträuche? Mai p. 152—154. q. 309; C. T. q. 113. P. 1136. A. p. 343. q. 297.

301. Da Gott das jüdische Reich entzwei spaltete, wie ward dem Volke diese Theilung zur Schuld angerechnet? III. Kön. 11, 11. Mai p. 95—97. q. 78; C. T. q. 114. P. 1137. A. p. 344. q. 298.

302. Warum ließ Gott den heiligen David in eine Sünde fallen, und noch dazu in eine so schwere? II. Kön. 11, 1 ff. Mai l. c. p. 154. q. 310; C. T. q. 115. P. 1141. A. p. 345. 346. q. 299. §. 1.

303. Weßhalb nannte Gott Israel den Erstgeborenen? Exod. 4, 22 Mai p. 100. 101. q. 132; C. T. q. 116. P. 1144. A. q. 300. p. 347. 348.

304. Ps. 19, 1 (Vulg. Ps. 18). Coeli enarrant gloriam Dei. Mai p. 97. 98. q. 81; C. T. q. 117. P. 1145. A. p. 348. q. 301.

305. Ps. 9, 6. Increpasti gentes et periit impius. Mai p. 98. 99. q. 83; C. T. q. 118; P. 1148. A. q. 302.

306. Mth. 2, 1. Warum Magier vom Orient und aus Persien, nicht aber Leute aus anderen Ländern und Völkern bei dem neugeborenen Jesus erschienen. Wolf p. 693—697. Gall. p. 710. 711. n. 14. q. 119; C. T. q. 119. P. 1148—1152. A. p. 349. q. 303.[26])

307. Ueber die Worte des Herodes an die Magier. Mth. 2, 8. Wolf p. 697—699. Gall. p. 711. 712. n. 15. q. 120; C. T. q. 120; P. 1152. 1153. A. p. 350. q. 304.

308. Weßhalb der Vorläufer des Herrn den Herodes tadelte. Mth. 14, 4. Lk. 3, 19. Wolf p. 700. 701. Gall. p. 712. n. 16 (ib. C. T. q. 121). Eug. Bulg. q. 17. P. 1153. A. p. 350. q. 305.

309. Ueber den Sinn von Mth. 11, 11 (dasselbe Thema wie q. 222). Wolf p. 701—704. Gall. p. 712. 713. n. 17 (ib. C. T. q. 122). Eug. q. 18. P. 1153—1157. A. p. 351. q. 306.

310. Weßhalb ward Christus bei seinem Leiden mit der Lanze durchbohrt? Joh. 19, 34. Wolf p. 704. 705. Gall. p. 713. n. 18 (ib. C. T. q. 123). P. 1157. A. p. 352. q. 307.

311. Was war der Sinn und der Erfolg des Gebetes des Stephanus Akt. 7, 60? Wolf p. 705—708. Gall. 714. 715. n. 19 (ib. C. T. q. 124). P. 1157—1161. A. p. 352. 353. q. 308. — Denselben Text führt auch ep. 146. p. 203 (Bal. ep. 205) an.

312. Wie viele Asterii gab es und welches waren ihre Ansichten? Montfauc. Bibl. Coisl. q. 125. p. 346; C. T. q. 125. P. 1161. A. p. 353. q. 309.

313. Von Jakob und der Lia. Gen. 29, 20 ff. Mai IX. p. 157. 158. q. 315 (ult.); C. T. q. 126. P. 1161—1164. A. p. 353. 354. q. 310. Vor dieser Quästion, die auch im Codex des Berges Athos den Schluß bildet, finden sich bei Mai (l. c. p. 154—157) noch vier andere als q. 311—314, welchen die sonst den einzelnen Quästionen voranstehenden Aufschriften fehlen und die in dem genannten Cod. Ath. als zu der q. 302 (dort 299) gehörig enthalten, im Coisl. und Taur. nicht verzeichnet sind. Wir reihen sie mit eigenen Nummern hier an, um die auch in den anderen Handschriften aufeinanderfolgenden Abhandlungen nicht zu trennen, gleichwie sie auch in Migne's Ausgabe angeschlossen sind.

314. Ueber die Volkszählung unter David. II. Kön. 34, 1. I. Chron. 21, 1. Mai p. 154. 155. q. 311. Par. 1164. 1165. A. p. 346. q. 299. §. 2.

315. Weßhalb ward David ein Mann nach dem Herzen Gottes genannt?

---

[26]) q. 306—312 sind bei Eug. Bulg. q. 15—21.

Aft. 13, 22. Mai p. 155. 156. q. 312. P. 1165—1168. A. l. c. q. 299. §. 3.

316. Weßhalb regnete das Manna Morgens in der Wüste herab? Mai p. 156. q. 313. P. 1168. 1169. A. l. c. p. 347. §. 4.

317. Ueber Gen. 17, 2. Mai p. 156. 157. q. 314. P. 1169. A. l. c. §. 5.

Rechnen wir nun auch jene Abhandlungen hinzu, die im Coisl. und Taurin.[27]) sich noch unter den Amphilochien finden, aber im Vatic. und bis auf eine auch im Cod. Laur. Ath. fehlen, so erhalten wir folgende weitere Nummern nach der Pariser Edition.

318. Warum tadelte Christus den über sein Leiden betrübten Petrus? Mth. 16, 23. Wolf p. 684. Gall. p. 706. n. 9. q. 93; C. T. q. 93. Eug. Bulg. q. 10. P. 1169. Ath. Append. n. 1. p. 355.

319. Was bedeutet Absalom's Empörung gegen seinen Vater? P. 1169. 1293. A. l. c. Append. n. 3; C. T. q. 94.

320. Lk. 10, 4. Warum sollten die Jünger Jesu, obschon sie Alle lieben sollten, doch Niemanden auf dem Wege grüßen? Wolf p. 684. 685. Gall. p. 706. n. 10. q. 94; C. T. q. 95; Eug. Bulg. q. 11. P. 1169—1172. A. l. c. App. n. 2.

321. Ueber Deut. 14, 1. ο΄. Was bedeutet φοιβήσασθαι καὶ φαλάκρωμα περιθεῖναι τῇ κεφαλῇ? Par. p. 1293—1296. Ath. l. c. App. n. 4; C. T. q. 97.

322. Warum diente der Rabe, ein unreines Thier, dem Propheten? III. Kön. 17, 6. Par. p. 1296. Ath. p. 356. Append. n. 5. Coisl. Taur. q. 108.[28])

323. Wenn der Vater im Sohne und der Sohn im Vater ist, wie nahm bei der Fleischwerdung des Sohnes nicht auch der Vater Fleisch an? Und wenn im Sohne die ganze Gottheit war, wie bleibt der Vater ohne Fleisch? Anfang: Τῆς προκειμένης ἀπορίας προηγήσαιτ' ἂν καὶ οἰκειότερον. Ed. Athen. p. 175. q. 104. Coisl. q. 268; Taur. q. 259.[29])

Daran schließen sich die zehn, blos im Codex der großen Laura des Berges Athos befindlichen Abhandlungen der Athener Ausgabe:

324. Was bedeuten die Worte des Gregor von Nazianz ep. ad Cledon. c. Apoll. I. 746: νοῦς ὢν ἀπαθὴς.. μίγνυται ὁ Χριστὸς.. τῷ ἀνθρωπίνῳ νοΐ? Ed. Ath. q. 106. p. 179. 180.

325. Ueber das Grab unseres Herrn Jesu Christi. (Nach Berichten von

[27]) Im Coisl. stehen 6 Abhandlungen, die im Vat. fehlen, wogegen letzterer 17 hat, die in ersterem sich nicht finden (oben Nr. 15. 142. 148. 165. 224. 225. 243. 252—254. 273. 276. 287. 314—317); dem Taur. fehlen noch weit mehr. Der Coisl. hat eigentlich nur 306 (nicht 308) Quästionen, da seine q. 90 und 169 (Vat. 226) und wiederum q. 255 und 271 (Vat. q. 90) identisch sind. Rechnen wir zu den 306 die fehlenden 17 des Vat. und die 10 des Laur., so haben wir ebenfalls 333.

[28]) Die fünf Abhandlungen Nr. 318—322 gibt Catiforus e Cod. Philadelph. als q. 314—318.

[29]) Diese Erörterung steht auch im cod. Paris. 2982. A. n. 6. Cf. Append. ad catal. MSS. Paris. t. II. p. 624. Fabric. Bibl. Gr. XI. p. 33 ed. Harl.

Jerusalempilgern — wahrscheinlich unvollendet) Ed. Athen. q. 107. p. 181. 182.

326. *Περὶ τοῦ θυμιᾷν γυναῖκας.* (Diese Aufschrift scheint unächt, da nicht vom Incensiren der Frauen, sondern von ihrem Eintritt in die Schranken des Altars die Rede ist.) Ed. Athen. q. 108. p. 182.

327. Ueber das so genannte Kibotion oder Kiborion (die ägyptische Bohne). Ed. A. l. c. q. 109.

328. Ueber die Menschwerdung des Sohnes Gottes. A. p. 183. q. 110.

329. Ueber dieselbe und Anderes. A. l. c. q. 111.

330. Acht Capitel aus der heiligen Schrift. A. p. 184. q. 112.

331. Ueber medicinische Fragen. A. p. 185. q. 113.

332. Ueber römische Würden und lateinische Ausdrücke (nach Johannes Lydus). A. p. 186. 187. q. 114.

333. Ueber die Einweihung von Altären. *Περὶ ἐνθρονισμοῦ.* (Cf. Balsam. in Conc. VII. c. 7. Goar. Euchol. gr. p. 617. not. 2.) A. p. 187. q. 115.

Das gegenseitige Verhältniß der zwei Hauptausgaben und der berühmteren Codices mag folgende Tabelle veranschaulichen. Es entsprechen sich

Ed. J. P. Migne Paris. e Cod. Vat.	Ed. Athen. e Cod. M. Ath.	Cod. Coislin. Montefalc.	Cod. Taurin.
1—14.	1—14.	1—14.	1—14.
15.	15.	—	—
16—75.	16—75.	15—74.	15—74.
76.	105.	75.	75.
77—79.	76—78.	100—102.	100—102.
80. 81.	79. 80.	247. 269.	238. 260.
82—88.	81—87.	248—254.	239—245.
89.	88.	270.	261.
90. 91.	89. 90.	255. 271 (bis) 256.	246. 247.
92. 93.	91. 92.	272. 273.	262. 263.
94—104.	93—103.	257—267.	248—258.
—	106—115.	—	—
105—116.	116—127.	127—138.	127—138.
117.	128.	139.	—
118—136.	129—147.	140—158.	139—157.
137—141.	Append. 6—10.	173—177.	—
142.	App. 11.	—	—
143—147.	App. 12—16.	178—182.	—
148.	148.	—	—
149—151.	149—151.	103. 160. 183.	103. 159. 172.
152. 153.	152. 153.	161. 162.	160. 161.
154—156.	154—156.	184—186.	173—175.
157.	157.	187.	176. 177.
158—163.	158—163.	188—193.	178—183.
164. 165.	164.	194.	184.
166—181.	165—180.	195—210.	185—201.
182—184.	181.	211—213.	202—204.
185—217.	182—214.	214—246.	205—237.
218—223.	215—220.	163—168.	162—167.
224. 225.	221. 222.	—	—
226. 227.	223. 224.	90. 169. 89.	90. 168. 89.

228—237.	225—234.	76—85.	76—85.
238. 239.	235. 236.	96. 86.	96. 86.
240.	237.	308.	297.
241. 242.	238. 239.	87. 88.	87. 88.
243.	240.	—	—
244—246.	241—243.	91. 92. 159.	91. 92. 158.
247. 248.	244. 245.	98. 99.	98. 99.
249—251.	246—248.	274—276.	264—266.
252—254.	249—251.	—	—
255—258.	252—255.	305. 277—279.	294. 267—269.
259.	256.	280.	—
260.	257.	170.	169.
261—263.	258—260.	281—283.	270—272.
264.	261.	307.	296.
265—267.	262—264.	284—286.	273—275.
268.	265.	171.	170.
269—272.	266—269.	287—290.	276—279.
273.	270.	—	—
274. 275.	271. 272.	291. 306.	280. 295.
276.	273.	—	—
277—279.	274—276.	292—294.	281—283.
280.	277.	172.	171.
281—286.	278—283.	295—300.	284—289.
287.	284.	—	—
288—291.	285—288.	301—304.	290—293.
292—295.	289—292.	104—107.	104—107.
296—313.	293—310.	109—126.	109—126.
314*—317*.	299. §§ 2—5.	—	—
318*—322*.	App. 1. 3. 2. 4. 5.	93—95. 97. 108.	93—95. 97. 108.
323*.	104.	268.	259.

4. Die Bibelcommentare.

Ob Photius außer den Amphilochien noch andere exegetische Arbeiten, und insbesondere ob er fortlaufende Bibelcommentare verfaßt hat, ist sehr schwer zu entscheiden. Es ist kein einziger zusammenhängender Commentar von ihm auf uns gekommen; es haben aber sicher Oekumenius und Theophylakt exegetische Arbeiten desselben benützt und mehrere Catenen liefern unter seinem Namen zahlreiche Scholien zu verschiedenen Stellen der Schrift. Indessen finden sich unter diesen Scholien sehr viele, die offenbar aus den Amphilochien entnommen sind und diese hatte auch Theophylakt an vielen Stellen vor Auge. [1]) Daher möchte es scheinen, daß überhaupt die in den Catenen vorkommenden Erklärungen einzelner Bibelstellen aus den Amphilochien und anderen Schriften

[1]) Was Theophylakt (Opp. I. p. 474. 475 ed. Ven.) über den blutigen Schweiß Christi sagt, ist aus Amph. q. 219, die Erörterung in Marc. 14 (p. 246). in Luc. c. 7 (p. 321). aus A. q. 48, die Behandlung der Frage, ob Symeon Priester war (p. 288. 289), aus A. q. 156, das über die Taufe im Namen Christi zu Luk. 21 (p. 497. 498) Gesagte aus q. 43 — Alles nur verkürzt.

des Photius ausgezogen sind und so die Abfassung eigener Bibelcommentare durch ihn in Abrede gestellt werden muß. Daß umgekehrt die in den Amphilochien enthaltenen Auslegungen biblischer Stellen aus den Commentaren des Photius entnommen seien, wie Mai [2]) und vor ihm Wolf [3]) annahmen, kann solange nicht geltend gemacht werden, als sich nicht sonst ausreichende Zeugnisse für deren Existenz ergeben, zumal da, wie wir oben gezeigt, sehr viele exegetische Abhandlungen jener Sammlung aus fremden Bibelcommentaren, wie z. B. aus Theodoret, nicht aus denen des Photius hergenommen sind und in ihnen keinerlei Hindeutung auf solche eigene Arbeiten vorkommt, wie das z. B. bei den dialektischen Erörterungen der Fall ist, die allerdings auf frühere schriftliche Arbeiten zurückweisen, die er selbst gefertigt. Da aber noch lange nicht alle Stellen der Catenen, die Scholien des Photius enthalten, bekannt geworden sind, so ist es immer noch schwer, ein entscheidendes Urtheil zu fällen; wir versuchen es indessen, soweit es die bis jetzt vorliegenden Materialien gestatten, die einzelnen Angaben über Commentare des Photius zu prüfen, indem wir das alte und das neue Testament sowie die einzelnen Bücher auseinanderhalten.

A. Was das A. T. betrifft, glauben wir unbedingt behaupten zu können, daß hier keine Commentare des Photius sich irgendwie nachweisen lassen. Man hat ihm zwar Commentare zu den Propheten und zu den Psalmen beigelegt. [4]) Allein diese Angaben haben nur sehr schwache Stützen. Denn

1) der Liber Prophetarum cum expositione, den Cave, Fabricius u. A. anführen als in der vatikanischen Bibliothek vorhanden, gehört nicht hieher; die Stelle Possevin's, [5]) auf welche dieselben sich stützen, bezieht sich, wie Mai [6]) bemerkt, auf eine Catena von verschiedenen Autoren und zeigt uns kein Buch unseres Patriarchen. In den Amphilochien finden sich nur vier Quästionen, die Stellen aus den prophetischen Büchern behandeln [7]) und sonst haben wir von einem Commentar des Photius zu denselben keine Spur.

2) Eine Catene zu den Psalmen in einer Handschrift des dreizehnten Jahrhunderts hat zwei Anmerkungen, die dafür sprechen sollen, daß Photius einen Commentar zum Psalterium verfaßt oder doch wenigstens eine Catene zu demselben kompilirt habe. [8]) Indessen läßt sich daraus die erstere Be-

---

[2]) Nova Coll. t. I. Praefat. de Photio.

[3]) Wenn Wolf Curae philol. V. p. 687. not. 2 ad q. 102. Amph.) auf Commentare hinweist, die Photius mit den Worten ἐν ἑτέροις ἡμῶν γράμμασιν gemeint habe, so ist gerade hier evident, daß er sich nur auf andere Abhandlungen in den Amphilochien bezieht; denn die zwei Fragen, die er hier bespricht, hatte er dort wirklich schon behandelt. S. das Verzeichniß der Amphilochien q. 6. 15. 79. 52.

[4]) Cave Hist. lit. p. 465. Rémy Ceillier Hist. des aut. t. XIX. chap. 28. §. 35. p. 452.

[5]) Possev. Apparat. MSS. Bibl. t. III. p. 18.

[6]) Mai l. c. §. VII. fin.

[7]) q. 169 über Isai. 1, 1. 2; q. 42 über Isai. 64, 5; q. 175 über Jerem. 49, 3; q. 87 über Ezech. 1.

[8]) Montfauc. Bibl. Coislin. Paris. 1715. p. 58. 59. Die Catena im Cod. Coisl. 12

hauptung keines Falles erweisen und auch die letztere wird damit nicht genugsam begründet. Selbst wenn die fraglichen Stellen von Photius herrühren, so fragt sich noch, wo er sie geäußert,[9]) ob sie ursprünglich in einer Sammlung von Bibelerklärungen oder in einer anderen Arbeit gestanden, ob überhaupt die Catene nicht von einem Späteren zusammengetragen ward, der auch Scholien von Photius aufgenommen. Uebrigens hat Photius sicher dem Psalter eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt; er beklagt es, daß die Psalmen täglich gelesen und gesungen und doch nur sehr wenig verstanden werden;[10]) er selbst gibt in den Amphilochien öfter Erklärungen zu Psalmstellen;[11]) er kannte auch die meisten älteren Commentare über die Psalmen; allein mit Sicherheit

---

(ol. 62) geht nur von Ps. 7, 9 bis Ps. 72, 10 und hat Erklärungen von Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Theodor von Heraklea, Photius. Die eine Note des Photius fol. 52 besagt, daß er von Ps. 13 bis Ps. 42 und von Ps. 50 bis zu den Gradualpsalmen die Erklärung des Chrysostomus nicht gefunden, dagegen habe er in den Commentaren zu I. Joh. bei den Worten Kap. 5. V. 16 eine Stelle entdeckt, die aus Chrys. zu Ps. 59 entnommen sein soll; Chrysostomus scheine also noch weitere Psalmen erklärt zu haben. Die Note lautet: *ὅτι ἀπὸ τοῦ ιγ´ ψαλμοῦ ἕως τοῦ μβ´ μέχρι νῦν ἑρμηνείαν Χρυσοστόμου οὐχ εὕραμεν, ἀλλ᾽ οὐδὲ ἀπὸ τοῦ ν´ μέχρι τῶν ἀναβαθμῶν· εὗρον μέντοι γε ἐν τοῖς εἰς τὴν Ἰωάννου καθολικὴν α´ ἐπιστολὴν σχόλιον παρακείμενον ὡς ἀπὸ ἑρμηνείας τοῦ Χρυσοστόμου ἀπὸ ψαλμοῦ νθ´ εἰς τὸ ῥητόν· ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον· ἐξ ὧν ἔστι συνιδεῖν, ὅτι εἰ καὶ ἡμῖν οὐχ εὕρηται, ἀλλ᾽ οὖν ὁ θεῖος ἐκεῖνος ἡρμήνευσεν.* Dann folgen die Worte: *ὁ πατριάρχης Φώτιος ταῦτα γράφει.* Es fehlen in der That die Erklärungen des Chrysostomus zu den bezeichneten Psalmen (Montf. Opp. Chrys. t. V. Praef. §. IV.) Die zweite Note f. 21, 22 am Schluße von Ps. 8 stellt zu den Worten des Chrysostomus und im Sinne desselben die Frage auf: Weßhalb spricht Christus so Vieles, was auf seine Erniedrigung Bezug hat, da er doch dem Vater gleich ist? — und gibt die Antwort: 1) Um uns Demuth zu lehren; 2) weil er mit dem Fleische bekleidet war; 3) wegen der Thorheit der Juden; 4) weil die Menschheit allmählig zur Erkenntniß fortschreiten soll, endlich 5) weil das Verständniß auf Seite der Zuhörer nur sehr unvollkommen war und Christus Vieles nach der Meinung derselben sagte. Gegen das Ende erhebt er (Chrys.) sich gegen Paul von Samosata und gegen die Arianer aus Anlaß der Worte: Quoniam videbo coelos tuos, opera digitorum tuorum. Das hat er auf verschiedene Weise dargestellt, da er wie in einer Homilie spricht u. s. f. (*Ἐρώτησις· ὅτι τίνος ἕνεκέν, φησιν, ἴσος ὢν ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ πολλὰ ταπεινὰ φθέγγεται; Ἀπόκρισις. Καὶ ταπεινοφροσύνην παιδεύων, καὶ διὰ τὴν τῆς σαρκὸς περιβολὴν καὶ διὰ τὴν τῶν Ἰουδαίων ἀναισθησίαν, καὶ διὰ τὸ δεῖν κατὰ μικρὸν ἐνάγειν πρὸς γνῶσιν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, καὶ διὰ τὸ ἀτελὲς τῶν ἀκουόντων. Καὶ πρὸς τὴν ὑπόνοιαν δὲ πολλὰ τῶν ἀκροωμένων φθέγγεται· ὅτι ἐνταῦθα πρὸς τῷ τέλει κατὰ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως καὶ κατὰ Ἀρειανῶν ἀποτείνεται, λαβὼν ἀφορμὴν ἐκ τοῦ ψαλμικοῦ ῥητοῦ. ὅτι ὄψομαι τοὺς οὐρανούς, ἔργα τῶν δακτύλων σου. ὅτι διαφόρως ἐν τῷδε ἠνίξατο τῷ λόγῳ, ὡς ἐν ὁμιλίᾳ ταῦτα εἰπών· τὸ δὲ κάλλος τοῦ λόγου καὶ ἡ λαμπρότης καὶ τὸ τῶν ἐπιχειρημάτων, ἡνίκα δέοι, δριμὺ καὶ ἐναγώνιον μεῖζον ἢ καθ᾽ ὁμιλίαν ἐστί.*) Am Schluße wieder: *ὁ Φώτιος γράφει.*

[9]) Bibl. cod. 174 spricht Photius von dem Psalmencommentar des Chrysostomus nur ganz kurz; er hatte ihn noch nicht gelesen, forschte aber nach demselben.

[10]) Amph. q. 290 (Mai N. C. IX. 147). Bd. II. S. 587.

[11]) Zu ψ. 6, 1. 2. q. 288. 289; ψ. 5, 1; 7, 1. q. 287; ψ. 9, 6. q. 305; ψ. 19, 1. q. 304; ψ. 23, 8. q. 129; ψ. 51, 6. q. 56. 238; ψ. 102, 14. 15. q 9; ψ. 113, 4; 135, 15. q. 111; ψ. 130, 1. q. 299; ψ. 141, 1; 142, 1. q. 290. 291.

können wir ihm die Compilation einer solchen Erklärung des Psalters nicht beilegen, solange noch keine anderen Belege dafür aufgebracht worden sind.

Von anderen Commentaren zum A. T. finden sich noch weniger Spuren; wie die meisten Erörterungen zum Pentateuch in die Amphilochien aus Theodoret übertragen sind, so scheinen auch die Erklärungen zu anderen Büchern, z. B. zum Ekklesiastes (q. 61—66. 68. 69),[12]) älteren Auslegern entlehnt.

B. Dagegen ist es viel wahrscheinlicher, daß Photius einige Theile des N. T., namentlich die Evangelien und die Briefe des Apostels Paulus, commentirt hat. Hier bieten uns schon die Catenen ein höchst reiches Material.

1. Was die Evangelien angeht, so finden sich in gedruckten und ungedruckten Catenen mehrere Erklärungen des Photius zu Markus und Johannes, weit mehr aber zu Lukas und Matthäus; zu letzterem und zu Johannes citirte schon Turrianus Stellen unseres Autors.[13]) Obschon wir nicht im Stande waren, alle vorhandenen Catenen[14]) zu vergleichen, so ist uns doch einigermaßen ein Urtheil durch die vorhandenen Stellen ermöglicht.

a. Wir beginnen mit dem Matthäus-Evangelium. Hier finden sich folgende Stellen:

1) Matth. 1, 2 über Abraham und dessen Verheißung. Gen. 12, 17 ff. Corder. Cat. in M. t. I. Migne Phot. I. 1189.

2) 1, 20 das. abgekürzt aus Amph. q. 22. 100.

3) 1, 22. Die Worte: „Das Alles geschah aber" u. s. f. sind dem Erzengel, nicht dem Evangelisten zuzuschreiben, wodurch sie noch ein höheres Gewicht erhalten. Auch ist es nicht ungeziemend, daß der Erzengel den Propheten zum

---

[12]) Zum Ekklesiastes hatte Athanasius einen von Photius (cod. 139) noch gelesenen Commentar geschrieben. Auch der des Olympiodorus (ed. Paris. 1511. 4), der sicher nicht erst nach Photius verfaßt ward (Ceillier Hist. t. XIX. p. 711. n. 8), wurde von diesem benützt. S. oben S. 53.

[13]) in Const. Apost. I, 1. VIII. 1.

[14]) Hieher gehören: Cod. Marcian. 27. saec. 10 (Graeca D. Marci bibliotheca. Venet. 1740. p. 23. 24). cat. in 4 Evang. (sign. LXXXVI. 4) mit Scholien des Photius, besonders zu Markus und Lukas — Cod. Marc. 495. saec. 14 (catal. cit. p. 259. sign. XCI. 4) Chrysostomus zu Joh. und Mth. mit Scholien des Photius — Cod. Paris. 194 membr. saec. 10 olim Teller. (catal. II. p. 30.) Cat. in Mth. et Mc. cum scholiis Photii — Paris. 230. saec. 10. vel 11 (cat. l. c. p. 39). Cat. in Mth. c. schol. Phot. Cf. Montfaucon. Bibl. Coisl. p. 75. cod. 24. ol. 251. saec. 11. — Cod. Coislin. 201 (ol. 295). bombyc. saec. 15 (Montf. p. 251) συναγωγὴ ἐξηγήσεων εἰς τὸ κατὰ τὸν Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον. — cod. Paris. 193. saec. 16. n. 3 (cat. l. c. p. 30). fragm. Cat. in Luc. — Paris. 208. saec. 14 chart. (ol. Mazarin. cat. p. 32). Cat. in Luc. — Cod. Vindob. gr. theol. 42. Cat. in Luc. — Codd. Vat. 758. 759. Cat. in Luc. et Joh. — Cod. Vat. Reg. 9. Cat. in Joh. — Auch Makarius Chrysokephalus, Erzbischof von Philadelphia, führte in seinem Magnum Alphabetum in Lucae Ev., das Allatius (c. Creyght. p. 682) erwähnt, Stellen aus Photius an. Von den gedruckten Catenen gehören hieher: Corderii Catena gr. lat. in Matth. t. I, Catena in Luc. Antwerp. 1628. p. 415. 562. Cat. in Joh. Antwerp. 1630. p. 123. 128. P. Posini Cat. in Marcum. Romae 1673. — Nicetae Diaconi Cat. in Lucam, ed. A. Mai N. Coll. IX. p. 627 seq. — Cramer Catena in Evang. Matthaei et Marci Oxon. 1840. aus Cod. Coisl. 23. ol. 315. saec. 11 (Chrysost. u. A.) und Bodlejan. Laud. gr. 33. saec. 12.

Zeugen nimmt, da 1) durch Namen von uns bekannten und gleichen Personen die Aussage bekräftigt, 2) eigentlich Gott selbst, der durch Isaias geredet, zum Zeugen genommen wird. So q. 25 nach der auch von Chrysostomus begünstigten Ansicht, der auch Theophylakt und Euthymius folgen. Die Catene dagegen p. 1192 Migne hat, dem Scheine nach seien das Worte des Engels, in Wahrheit aber des Evangelisten. Entweder hat Photius seine Ansicht geändert oder der Compilator hat sich in der Stelle geirrt.

4) 2, 13. Nach Aegypten flieht Christus, um auch dieses Land zu heiligen, wie er Babylon [15]) durch die zu seiner Anbetung gekommenen Magier heiligte. Migne l. c.

5) 3, 9. ähnlich wie zur Parallelstelle Lk. 3, 8. ib. weit weniger als q. 31. 210.

6) 3, 12. vgl. Lk. 3, 17. ib. über die Tenne und die Wurfschaufel.

7) 4, 5. Migne p. 1193. Der Teufel hat keine Gewalt über Christus, der blos mit weiser Umsicht zu dessen größerer Beschämung die Versuchung zuließ.

8) 5, 1. ib. Christus wollte die Menge durch seine Wunder zum Glauben, seine Jünger zu höherer Erleuchtung bis zum Erfassen seiner höheren Würde bringen.

9) 5, 13. ib. Salz der Erde sind die, welche Gottes Worte erklären und lehren.

10) 5, 17—19. ib. Die Gesetzeserfüllung und das kleinste Gebot. Vgl. q. 199.

11) 5, 22. M. p. 1193—1196. Der eitle, unvernünftige Zorn ist des Gerichtes schuldig. Der hohe Rath ist hier die Versammlung der Heiligen u. s. f.

12) 5, 39. M. p. 1196. ὁ πονηρός. vgl. q. 46. 135.

13) 5, 45. ibid. Der Herr hat uns, seine Knechte, Brüder genannt und zu Miterben gemacht, da wir seine Nachahmer sein sollen, Nachahmer dessen, der regnen läßt über Gerechte und Ungerechte u. s. f.

14) 6, 3. 4. ib. Die linke Hand, der unvernünftige Theil, soll nicht wissen, was die Rechte, die vernünftige Seele, thut u. s. f.

15) 6, 17. ib. Das Haupt salben und das Gesicht waschen sind Zeichen der Freude ꝛc. abgekürzt aus q. 214.

16) 6, 21. ib. Herz nennt Christus τὸν ἡγεμόνα νοῦν. vgl. Ps. 50, 12.

17) 6, 25. M. p. 1197. Seid nicht besorgt in der Seele (τῇ ψυχῇ) u. s. f.

18) 7, 1. ib. Das Richten über Andere.

19)—21) Zu 7, 12. 13. 22. ibid. Drei nicht sehr bedeutende Scholien.

22) 8, 1—3 wie zu Luk. 5, 13. Oecon. Amphil. p. 373 aus Cod. Marc. 27. Aehnliches steht q. 60.

23) 24) 9, 13. 17. Migne p. 1197—1200 zwei unbedeutende Scholien

25) 10, 38 coll. Lk. 14, 27. d. i. Wer den Tod für mich nicht stets in der Seele hat und beständig daran denkt, ist meiner nicht werth. M. p. 1200.

---

[15]) q 306. p. 1148 seq. läßt er sie nach Chrys. hom. 6 in Mth. n. 1. 2 aus Persien kommen, während Andere an Babylonien, Andere an Arabien denken.

26)—29) 11, 6. 10. 12. 20. M. p. 1200. 1201 vier Scholien.
30) 12, 4. M. l. c. Aehnliches ausführlich q. 60. 135.
31)—33) 12, 28. f. 48; 13, 18. drei Scholien, ganz kurz.
34) 14, 1 ff. M. p. 1204. Die Stimmung des Herodes.
35) 36) 15, 2. 39. ib. zwei kurze Scholien.
37) 16, 14. ib. Christus wollte nicht selbst seine göttliche Würde aussrechen, sondern er erwartete das Zeugniß der Jünger. Hätte er gefragt: ür wen halten mich die Menschen, der ich der Sohn Gottes bin? so wäre e Antwort als Schmeichelei erschienen.
38)—44) 16, 25; 17, 6. 13. 18; 18, 7. 9. 15. sieben kürzere Scholien. [. p. 1204—1208.
45)—48) 23, 4. 29. 32; 24, 28. M. 1208 vier Scholien.
49) 26, 13. M. l. c. Vgl. q. 55.
50) 26, 75. M. p. 1209. vgl. Lk. 21, 62. Mk. 14, 30.
51) 27, 51 coll. Lk. 23, 45 — abgekürzt aus q. 212.

Von vielen dieser Stellen läßt sich zeigen, daß sie dem Hauptinhalte nach e in den Amphilochien ausgeführten Gedanken kurz wiedergeben und wohl is ihnen geschöpft sein können, aber von der großen Mehrzahl derselben läßt h das nicht behaupten, während sonst in den Amphilochien noch viele Erklärigen zu diesem Evangelium vorkommen, die in den bekannten Catenen keinen lat gefunden haben.[16]) Wofern nun unsere Scholien nicht aus anderen chriften des Photius entnommen sind, könnten sie leicht einem Commentar igehören, wenigstens eigene Glossen des Photius zu den Erklärungen Anderer irstellen, zumal da sie schon in sehr alten Handschriften mit seinem Namen ch finden.

b. Zu Markus finden sich blos eilf Scholien in der Catene des Posinus,[17]) : zwei zum ersten, zweiten, dritten, fünften und sechsten Capitel, dann zu 4, 6. In den Amphilochien finden sich noch andere Stellen dieses Evangeiums erklärt[18]) und nur eines der eilf Scholien ist mit den in jenen vorommenden Erklärungen verwandt.[19]) In einem derselben wird Jakobus Alhäi gleich Matthäus als früherer Publikan bezeichnet;[20]) es ließe sich bezweieln, ob es von Photius wirklich herrührt; die meisten anderen entsprechen llerdings seinen Ideen und Ausdrücken.[21]) Es fehlt hier an den nöthigen inhaltspunkten für die Annahme eines von Photius verfaßten Commentars, enn auch einzelne Glossen ihm angehören können.

---

[16]) q. 306 zu Mth. 2, 1; q. 307 zu 2, 8; q. 26 zu 2, 16; 4, 24. q. 10; q. 220 zu , 28; q. 200 zu 7, 6; ep. 202 zu 10, 41; q. 222. 309 zu 11, 11; q. 34 zu 11, 17; . 318 zu 16, 23; q. 198 zu 19, 21; q. 133. P. II. zu 26, 67.

[17]) Migne l. c. p. 1209—1214.

[18]) So Mk. 3, 21. q. 50; 8, 15 ff. q. 208; 13, 32 (parallel Mth. 24, 36) q. 114; 6, 9 (coll. Lk. 8, 2). q. 158.

[19]) Zu Mk. 3, 29. p. 1212. B. coll. q. 49.

[20]) Zu Mk. 2, 14. l. c.

[21]) Vgl. auch p. 1213 die Worterklärungen von speculator Mk. 6, 27 und πτῶμα das. V. 29,

c. Reichlicheres Material bietet sich zum Lukas-Evangelium, besonders in der von Mai edirten Catene des Niketas. Wir können folgende Scholien verzeichnen:

1) Lk. 1, 1—4. Erklärung des Proömium. Mai N. C. IX. p. 627. 628. Migne Opp. Phot. I. 1213.

2)—4) Lk. 1, 29. 30 drei Stellen: *τί ἰδοῦσα — ἐθορυβήθη — οὐκ ἀπάτην ἦλθον.* Migne p. 1216. 1217.[22])

5)—7) 1, 31. 32. M. p. 1220 drei längere Stellen.

8)—10) 1, 34. 35. 36. 38. M. p. 1220. 1221 drei Stellen.

11) 1, 49. 51. M. p. 1217—1220.[23]) Eine den letzten Sätzen ganz ähnliche Stelle zu V. 51 steht auch bei Cramer.[24])

12) 2, 7. M. p. 1221 — ganz aus Amph. q. 171 (ep. 30).

13) 2, 16—19 — ebenfalls aus den Amphilochien q. 155; der letzte Satz der Abhandlung fehlt in der Catene.

14) 2, 21. Vgl. dazu q. 105 (ep. 205).

15) 2, 25. Aus q. 156. c. 1.

16) 2, 33. 34. Aus q. 156. c. 2. In der Catene ist bei den letzten zwei Stellen (p. 650—652 ed. Mai) Einiges ausgelassen und Anderes verändert; die letzten Worte bei Niketas sind aus q. 157. c. 1.

17) 2, 35. Auch Cod. Vat. 1933. p. 368. Ebenso q. 176.

18) 2, 36 mit einigen Variationen aus q. 157. c. 5 (p. 741 ed. Gall.)

19) 3, 3. Photius und Cyrill v. Jerus. bei Niketas (p. 658 Mai) — fast ebenso q. 29.

20) 21) 3, 7. 8. 16. 17 (p. 658—661 Mai) aus q. 31. 32.

22) 23) 6, 37. 38 zwei Stellen bei Niketas p. 669 Mai.

24) 7, 31. 32 in Cod. Vat. 758. f. 28[25]) aus q. 34.

25) 13, 14. Cat. Vat. 1933. f. 368 über das *ἀποκρίνεσθαι* nach q. 21.

26) 13, 15 in Cod. Vat. 758. f. 54 a[26]) aus q. 60.

27) 16, 26. 31. Cod. Vat. 759. p. 66. Nicet. l. c. lat. bei Corder. Cat. in Luc. n. 57. 58. p. 415. Migne p. 1225 — aus ep. 52. p. 106. 107 ed. Montac. ep. 139 Bal.

28) 22, 36. Vat. 1933. p. 557. Cord. Cat. p. 562. n. 54 nach q. 1.

29) 22, 44 über Christi blutigen Angstschweiß. Cod. Vat. 758. f. 75; Vat. 759. p. 211; Vat. 1933. p. 562 aus q. 219 (ep. 138).

30) 23, 13. 25 über das Blut Christi als Preis der Erlösung. Vat. 758. f. 78 nach q. 24.

---

[22]) Diese Stellen tragen eine ganz rhetorische Färbung.

[23]) *Τὸ μέλλον ὡς ἤδη παρόν — τὴν ἀπιστίαν παρέστησαν.*

[24]) Catena in N. T. t. II. p. 419.

[25]) *Ὁ μὲν οὖν σκοπὸς τῆς δεσποτικῆς παραβολῆς καὶ ὁμοιώσεως σαφὴς τέ ἐστι καὶ δῆλος, ὡς τό γε Ἰουδαίων ἔθνος ἐπιδεῖξαι βούλεται κ. τ. λ.* Diese, wie die meisten der folgenden Stellen, hat auch Catiforus schon aus Vat. 758 und 759 zusammengestellt.

[26]) *Πρῶτον μὲν ἐκεῖνο προσήκει εἰδέναι ὡς ἐξ ὧν ὁ σωτὴρ νῦν μὲν τὸν νόμον ἔκρινε φυλάττειν, νῦν δὲ τῶν κρειττόνων καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἔργων κ. τ. λ.*

31) 23, 31. 32. Vat. 759. p. 253 aus q. 14.

32) 23, 32. 33. Nicet. p. 712 ed. Mai Vat. 759.

33) 23, 45. Nic. p. 716 aus q. 212 (ep. 125).

34) 23, 50 ff. Nic. p. 716. 717. Vat. 759. p. 244 seq., theils aus ep. 91. p. 133 Mont., theils, wie Mai (N. C. t. I. Praef. p. XIX.) mit Recht annimmt, aus der noch ungedruckten Rede über das Begräbniß des Herrn.

35) 24, 31. Nic. p. 719. 720 — aus q. 14.

36) 24, 36. Nic. p. 720 aus q. 110 (ep. 213).

Schon aus den hier gesammelten Stellen wird es in hohem Grade wahrscheinlich, daß die in den Catenen überhaupt vorfindlichen Scholien des Photius nicht aus einem Commentar zu Lukas, sondern aus anderen Schriften desselben entnommen sind, besonders aus seinen Amphilochien, den Briefen und Reden. Von den 36 angeführten Stellen sind mehr als die Hälfte (Nr. 12. 13. 15—21. 24—36) aus gedruckten Schriften des Photius geschöpft, andere (Nr. 2—10) gehören wohl der noch nicht gedruckten Rede auf das Fest Mariä Verkündigung an. Dazu sind in den Catenen noch immer verhältnißmäßig wenige Scholien des Photius zu finden, während in den Amphilochien noch andere Texte dieses Evangelisten erklärt sind.[27]) Bei dieser Sachlage halte ich es nicht für wahrscheinlich, daß Photius einen eigenen Commentar zu Lukas schrieb; vielmehr scheinen die in den Catenen vorkommenden Stücke fast sämmtlich aus Abhandlungen, Briefen und Reden desselben sei es noch von ihm selbst, der wohl noch eine solche Arbeit vornehmen konnte, sei es von einem späteren Compilator übertragen zu sein. Möglich ist auch, daß Manches einem zweiten, den Amphilochien ähnlichen Werke[28]) unseres Autors angehörte.

d. Noch weniger läßt sich ein Commentar zu Johannes nachweisen. Denn erstens kommen hier in den Catenen weit weniger Scholien des Photius vor als zu Lukas und Matthäus, zweitens sind gerade diejenigen, die in den meisten sich finden, offenbar aus den Amphilochien entlehnt. So die Scholien über Joh. 4, 10 ff. 21 ff.,[29]) über 8, 44,[30]) über Joh. 8, 14. coll. 5, 31,[31]) dann 20, 17,[32]) 5, 46.[33]) Die Catene des Corderius[34]) enthält nur die zwei ersten Scholien zu Kap. 4; sie stimmen dem Wortlaut nach nicht ganz mit der entsprechenden Quästion in den Amphilochien überein; doch zeigen viele Beispiele, daß Photius oft verschieden über dieselben Texte sich geäußert und

---

[27]) So Lk. 2, 8—20 in q. 155; 8, 2 in q. 158; 8, 10 in q. 76; 12, 10 in q. 49. 213; 12, 33 in q. 101; 15, 13 in q. 170; 18, 34 in q. 209; 21, 14. 15 in q. 35; 22, 55—61 in q. 97.

[28]) S. Note 112 des vorigen Abschnitts. S. 49.

[29]) Cod. Vat. Reg. 9. p. 53. Vat. 758. p. 124. 125: *Ἡ μὲν Σαμαρεῖτις τῶν ἰουδαϊκῶν ἐθῶν τε καὶ δογμάτων κ. τ. λ.* aus q. 74 (Gall. p. 693).

[30]) Vat. Reg. 9. p. 99. Vat. 758. p. 159 nach q. 47. 241. 298.

[31]) Cod. Marcian. 27. f. 287 bei Oecon. Amphil. p. 374 zu p. 167. q. 97 nach q. 98.

[32]) Vat. Reg. 9. p. 190. Vat. 758. p. 327 aus q. 218 (ep. 137. p. 190).

[33]) Cod. Vat. Reg. 9. ap. Catif.

[34]) Corderii Catena in Joh. p. 123. 128.

nicht wenige Stellen mehrfach behandelt hat, je nachdem er verschiedene Quellen benützte, so daß das hier Vorhandene sehr gut aus einer anderen Abhandlung entnommen sein kann. Die Catene Cramer's liefert nur eine einzige Stelle unseres Patriarchen, die zu 17, 11,[35]) die auch Migne nebst den zwei bei Corderius allein gebracht hat,[36]) während auch Catiforus nicht mehr als fünf Scholien zu Johannes auffand.[37]) Die Amphilochien liefern nebstdem noch viele Auslegungen zu dem vierten Evangelium, die in einem Commentar hätten Aufnahme finden können.

2. Sehr viele Stützen hat aber die Angabe, daß Photius, wenn nicht alle, doch mehrere Briefe des Apostels Paulus commentirte,[38]) namentlich den Römerbrief sowie die zwei Sendschreiben an die Korinther.[39]) Wohl bieten auch hier die Amphilochien zahlreiche Erklärungen einzelner Stellen, aber die Catenen geben noch eine weit größere Zahl', dazu auch längere und zusammenhängende Erklärungen, die sich ihrer Mehrzahl nach keineswegs auf jenes Werk zurückführen lassen; sie sind aber wiederum an Zahl und Umfang in den verschiedenen Compilationen sehr verschieden, kommen auch größtentheils, und zwar häufig unter dem Namen des Photius, bei Oekumenius vor.

a. Zum Römerbriefe gibt uns die von Cramer edirte Catene[40]) 26 Stellen von Photius, und zwar zu Kap. 5 bis 14, keine einzige zu den vier ersten Kapiteln, zu denen viele Erklärungen in den Amphilochien[41]) sich vorfinden. Dagegen haben mehrere vatikanische Catenen auch Scholien zu den vier ersten wie zu den folgenden Kapiteln mit Einschluß des sechzehnten.[42]) Dieselben finden sich größtentheils auch im Commentar des Oekumenius,[43]) und zwar öfter mit dem Namen des Photius, theilweise auch ohne denselben; ja dieser Commentar, eigentlich nur eine Catene, scheint größtentheils auf Photius zurückzuführen. Wir haben das im Einzelnen zu zeigen.

---

[35]) Cram. Cat. in Evang. t. II. p. 446.

[36]) Migne l. c. p. 1232. 1233.

[37]) Die zu Joh. 4, 10 ff. 21 ff.; 5, 36; 8, 44; 20, 17.

[38]) Vgl. Oudin. de script. eccl. Lips. 1722. t. II. p. 202. 203. Die Angabe stützt sich vorzüglich auf Cod. Cantabrig. Class. IV. fig. 9.

[39]) Zu diesen drei Briefen hat A. Catiforus aus drei vatik. Handschriften — codd. Vat. 758. 762. 763 — zahlreiche Scholien des Photius zusammengetragen, die ich auch in zwei derselben (cod. 763 kam mir nicht zu Gesicht) vorgefunden habe. Ich konnte diesen Scholien nur kurze Zeit widmen, überzeugte mich aber bald, daß das von dem genannten Griechen Gesammelte bereits bei Oekumenius gedruckt ist.

[40]) Catena in S. Pauli epistol. t. IV. Oxon. 1844 in ep. ad Rom. 8. Die von Cramer benützten Hdschriften sind Bodlej. E., II. 20 und Monac. 23 membr. (so citirt ihn Cramer; es ist Monac. 412 fol.) Von dieser Münchener Hdschrift, die eine Catene zu Röm. K. 7—16 enthält, ist die Hälfte (p. 1—331) ausgeschrieben in cod. Monac. 110 chart. saec. 16 (Aretin Beitr. VII. St. 1804. S. 32. 33.)

[41]) Röm. 1, 1 (q. 136); 1, 4 (q. 283); 1, 13 (q. 91. 284); 1, 16 (q. 164); 1, 17 (q. 285); Röm. 3, 5 (q. 67). Außerdem noch: 5, 12 (q. 84 s. ep. 152); 8, 21 ff. (q. 161); 7, 18 (q. 239); 9, 3 (q. 112); 12, 20 (q. 52. 79. P. II.).

[42]) Cod. Vat. gr. 762. f. 3. 10. 13. 14. 15. 16. 17. 20. 22. 23. 24. 25. 26. 29. 30 seq. Vat. 758. 763.

[43]) Oecum. Comment. in Acta Apost. et epist. Ap. Paris. 1631 f. p. 201 seq.

K. 1. V. 1. Die Erklärung des Grundes, weßhalb Paulus seinen Namen voraussetzt, wird ganz ähnlich wie in den Amphilochien bei Oekumenius und in den vatikanischen Catenen angeführt; Paulus wollte nicht einmal den Mund öffnen, ohne der großen Wohlthat des Herrn zu gedenken, der ihm einen neuen Namen gab, den Saulus in Paulus, wie dem Charakter, so dem Namen nach verwandelte.[44]) Ebenso werden zu dem Worte *δοῦλος* die verschiedenen Arten der Dulie sowohl im Allgemeinen als bei Paulus insbesondere in der Art vorgebracht, daß das Ganze als eine Abkürzung des in den Amphilochien Gesagten erscheint.[45]) Aber auch dasjenige, was bei Oekumenius weiter ohne den Namen des Photius folgt, steht in den vatik. Catenen noch unter dessen Namen.[46]) V. 2. 3. Das Scholion *Μηδεὶς φησι καινοτομεῖν* bis *μονογενῆ δηλῶν* eignen die vatik. Catenen dem Photius zu.[47])

Zu V. 4 *ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ* haben wir zwei Erklärungen in den Amphilochien q. 136 und 283; erstere steht ebenso, wie schon Wolf bemerkt hat, bei Oekumenius und in den vatik. Catenen. Die Erklärung der Momente, wodurch Christus als Sohn Gottes erkannt und gezeigt ward — Weissagungen, Wunder, Mittheilung des Geistes, die Auferstehung — ist aus der ersten dieser Quästionen bei Oek. und in den genannten Catenen kurz zusammengefaßt.[48]) Auch die nächst folgenden Erklärungen bei Oek. zu den Worten *ἐν δυνάμει* und *χάριν καὶ ἀποστολήν* V. 5[49]) nöthigen uns nicht, eine andere Quelle anzunehmen. Allein es ergibt sich bei näherer Betrachtung der folgenden Texte, 1) daß noch viele Auslegungen in den zwei Catenen und bei Oek. stehen, die sich nicht auf die Amphilochien zurückführen lassen, 2) daß letztere oft über dieselben Stellen ausführliche Erörterungen in verschiedener Weise geben,[50])

---

[44]) Vat. 758. 763. Oec. p. 201: *Προτάττει δὲ τὸ οἰκεῖον ὄνομα ἢ κατὰ συνήθειαν ἀρχαίαν, οἷον Κλαύδιος Λυσίας τῷ κρατίστῳ ἡγεμόνι Φήλικι χαίρειν, ἢ προσέταξε τὸ Παῦλος μηδὲ διαίρειν στόμα ἄνευ* (al. *χωρὶς*) *τοῦ μεμνῆσθαι τῆς δεσποτικῆς εὐεργεσίας βουλόμενος.* Andere Catenen, wie Vat. 762, beginnen hier mit *προσέταξε τὸ Π.* und geben dann die Stelle ganz nach Amph. q. 136 (Wolf p. 758. 759.).

[45]) Vat. 758. 763. Oec. p. 202: *Πολλοὶ δουλείας τρόποι, εἷς ὁ τῆς δημιουργίας κ. τ. λ.* Vgl. Amph. cit. (Wolf p. 759—762.). Bei Oek. ist der Name des Photius nicht wiederholt.

[46]) Die Scholien zu den Worten *Ἰησοῦ Χρ., κλητὸς ἀπόστολος, ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θ.* Oec. l. c. Vat. 758. 763. Abweichend von den anderen hat Vat. 762 das Scholion: *εὐαγγέλιον Θεοῦ, ὅτι θεὸν εὐηγγελίζετο· θεὸς γὰρ ὁ Χριστός.*

[47]) Oec. p. 202. 203. Vat. 758. 763.

[48]) Vat. 762. p. 3, a: *ὁρισθέντος = ἐπιγνωσθέντος, εἰς γνῶσιν ἀνθρώποις ἐλθόντος· εἰώθαμεν γὰρ δι' ὁρισμῶν τινων ἐπιγινώσκειν, ἃ βεβαίως καὶ οὐκ ἐν δισταγμῷ ἐπιστάμεθα.* Oec. p. 203: *τοῦ ἀποδειχθέντος καὶ ἀποφανθέντος διά τε τῶν προφητῶν, διά τε τῶν τοσούτων θεοσημειῶν, διά τε τῆς ἀναστάσεως· τούτων γὰρ ἡ συνδρομὴ διορίζει αὐτὸν ἐκ τῶν ἄλλων ἁπάντων τῶν κατὰ χάριν κληθέντων υἱῶν· διὸ καί τις τοῦ ὁρισθέντος, τοῦ ἐπιγνωσθέντος φησὶ καὶ εἰς γνῶσιν ἀνθρ..* Das Uebrige ganz wie Vat. 762. Dem Sinne nach steht ganz dasselbe q. cit. (Wolf l. c. p. 763); man vgl. nur den Satz: *καὶ γὰρ τούτων ἁπάντων ἡ συνδρομὴ διορίζει καὶ ἀποδιίστησιν αὐτὸν τῶν ἄλλων ἁπάντων, ὅσοις κατὰ χάριν γέγονεν ἐπονομασθῆναι κ. τ. λ.*

[49]) Oec. p. 203. Vat. 762. p. 3, b; V. 758. 763.

[50]) Zu Röm. 1, 5. q. 283. Oec. p. 203; ganz so Vat. 758. 763; zu 1, 16. q. 164. Wolf p. 803 seq.) Oec. p. 208 seq. Vat. cit.

3) daß der größte Theil des Commentars von Oek., den wir für nichts Anderes halten können, als für eine mit eigenen Zusätzen bereicherte Catene,[51]) aus Photius genommen ist. Diesem eignen die zwei vatik. Catenen Alles zu, was Oek. zu R. 1, 1—12 bietet.[52]) Die Stelle 1, 13 ist bei Oek. ganz nach Photius erklärt, obschon dessen Name hier nicht beigesetzt ist, wie in den gleichlautenden Catenen; es hat unser Patriarch diesen Vers zweimal in den Amphilochien behandelt[53]) und im Ganzen drei Erklärungen gegeben: I. Die Worte sind *καθ' ὑπερβατόν* gesagt und der Satz mit *ἵνα* ist dem *ἐκωλύθην* voranzustellen: Ich will nicht euch in Unwissenheit darüber lassen, daß ich oft mir vornahm, zu euch zu kommen, damit ich auch einige Frucht unter euch (denen noch Manches abgeht) habe; aber bis jetzt wurde ich daran gehindert. II. Will man die Reihenfolge der Worte beibehalten, so läßt sich folgender Sinn finden: Oft habe ich mir vorgenommen, zu euch zu kommen. Aber warum kamst du nicht? Ich ward bis jetzt verhindert. Was hinderte dich? Der Gedanke, wofern ich zu schnell käme, noch keine Frucht unter euch zu finden; der Wunsch, einige Frucht auch unter euch zu haben. III. Noch einfacher und dem Wortlaute entsprechender könnte man die Frucht verstehen, die der Apostel in jenen Gegenden, von wo aus er schrieb, erst sammeln wollte, und das *ἐν ὑμῖν* nicht mit *ἵνα — σχῶ*, sondern mit dem folgenden *ὀφειλέτης εἰμί* verbinden: „Ich ward bis jetzt daran gehindert, um einige Frucht zu haben (anderwärts zu sammeln vgl. 15, 22. 23). Bei euch, wie bei den übrigen Völkern, Hellenen und Barbaren, Weisen und Unverständigen, bin ich Schuldner" (V. 14).[54]) In gleicher Weise stimmen die Erklärungen zu V. 16. 17,[55]) dann zu V. 18[56]) überein; ebenso zu V. 19—22.[57]) Bei Oekumenius wird zu

---

[51]) Im Cod. Par. 223 membr. (ehemals Boistallerian. Catal. II. p. 34) sind Scholien zur Ap.-Gesch. und zu den Briefen Pauli ganz wie bei Oekum., aber ohne dessen Namen, ebenfalls mit Stellen von Photius. Ueberhaupt erscheinen die Commentare des Oek. in sehr vielen Hdschriften ohne Namen des Autors oder Compilators (Ceillier t. XIX. p. 742. chap. 55. n. 9), wie in den zwei oft genannten vatik. Codices; der dritte (762) hat eine andere Catene, die aber doch öfter auch mit diesen übereinstimmt.

[52]) Oec. p. 201—206.

[53]) Oec. p. 207. Cat. cit. 758. 763. Phot. Amph. q. 91. p. 569 seq. (ep. 164. p. 221.) q. 284. p. 1116 seq. (Mai q. 294. p. 142 seq.). Die letztere Abhandlung ist kürzer und gibt nur die zwei ersten Erklärungen.

[54]) q. 91 (Ath. 90). cit.

[55]) Oec. p. 211. Amph. q. 285 (Mai q. 295. p. 145 seq.). Anders homil. Chrysostomo adscripta de legislatore. (Migne LVI. p. 400.)

[56]) Oec. p. 212: *τὸ δὲ κατεχόντων οἷον φυλαττόντων ἢ καλυπτόντων, γνώμης πονηρίᾳ ἐπισκοτιζόντων.* Phot. in Cat. Vat. 762. p. 10, b: *κατεχόντων τ. ε. καλυπτόντων γνώμης πονηρίᾳ, ἐπισκοτιζόντων.*

[57]) Man vgl. die Texte:

Phot. in Cat. Vat. 762. n. 10. p. 11, a:
Διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ, ὅπερ αὐτοῦ δυνατὸν γνωσθῆναι, ὅτι ποιητὴς, ὅτι προνοητὴς καὶ τὰ ὅμοια· Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ, οἷον ἄγγελοι καὶ αἱ ἄλλαι ἀσώματοι

Oecum. p. 212:
Τὸ γνωστὸν, ὅπερ δυνατὸν γνωσθῆναι, ὅτι ποιητὴς, ὅτι προνοητὴς καὶ τὰ ὅμοια. p. 213: *Τὰ ἀόρατα γάρ, φησιν, οἷον ἄγγελοι καὶ αἱ ἄλλαι ἀσώματοι οὐσίαι. Ποία*

. 24 abermals Photius ad marginem genannt und mit geringen Unter-
ieden lesen wir mit dessen Namen dasselbe Scholion in den Catenen.[58])
n Ganzen wird Photius in der Pariser Edition des Oekumenius nur fünf-
il namentlich aufgeführt; den Catenen (Vat. 758 und 763) zufolge gehört
n aber das Meiste zu, was in diesem Commentare hier vorkommt.

Auch zum zweiten Kapitel finden sich reiche Scholien des Photius in
feren Catenen, so zu V. 1. 7. 8; ganz im Geiste unseres Autors ist es
halten, wenn zu V. 15 *μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν* bemerkt wird, es
i hier ein Hyperbaton anzunehmen und es folge das auf das V. 13 Gesagte,
dem es erkläre, wie die Einen gerechtfertigt werden, die Anderen nicht.
Ohne daß das Gericht Zeugen oder sonstige äußere Beweismittel braucht,
in von Innen heraus, aus den eigenen Gedanken wird die Sünde wie die
ugend offenbar. Mögen die Menschen auch hienieden freisprechen, so ist man
rum doch nicht sicher, mögen sie verurtheilen, so muß man sich darüber an
h noch nicht ängstigen; das Gewissen gibt das Zeugniß."[59]) Deßgleichen
iben wir Stellen zu V. 19. 20,[60]) dann V. 22,[61]) endlich V. 25. 26[62])
nter dem Namen des Photius und fast ganz so wie sie bei Oek. stehen.

Nicht minder finden sich mehrfache Scholien zum dritten,[63]) dann auch

---

*ὅσιαι ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως κατα-
μβάνεται καὶ καθορᾶται. Πῶς; καὶ αὐτὰ
τοῖς ποιήμασι νοούμενα καὶ συναριθμού-
ενα. Καθ' ὑπερβατὸν οὖν ἡ σύνταξις· ἢ
οῖς ποιήμασι νοούμενα ἀντὶ τοῦ ἐν
ὐτοῖς τοῖς ποιήμασιν ἐνεῖναι καὶ τῇ
οῦ θεοῦ βουλήσει ὑπηρετεῖν καὶ πληροῦν
ὰ κελευόμενα. ἢ ἀόρατα αὐτοῦ λέγει αὐτὸ
ὸ ἀόρατον αὐτοῦ τῆς οὐσίας· καὶ πῶς —
— θειότητα καὶ τὴν δύναμιν.*

*Πῶς ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως ἡ
θειότης τοῦ θεοῦ καὶ ἀΐδιος δύναμις γινώ-
σκεται; εἶδέ τις τὸν κόσμον ...*

*ταῦτα; τὰ ἀπὸ κτίσεως κόσμου εἰς γένεσιν
παραχθέντα· ἢ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως
καταλαμβάνεται καὶ καθορᾶται· Πῶς; καὶ
αὐτὰ ἐν τοῖς ποιήμασι νοούμενα καὶ συν-
αριθμούμενα.* Das Folg. ist ebenfalls wört-
lich wie in der Catene bis *δύναμιν*. Dann
wird hier eine Stelle aus Cyrill angeführt,
worauf mit dem Namen des Photius die
lange Erörterung über die Worte sempiterna
quoque ejus virtus et divinitas folgt.

*Ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως ἡ θειότης τοῦ
θεοῦ καὶ ἀΐδιος δύναμις γινώσκεται. Εἶδέ
τις τὸν κόσμον κ. τ. λ.*

Das Folgende ist wieder ganz gleich; einige Sätze unserer Catene fehlen bei Oek. und
ur ganz unbedeutende Textverschiedenheiten kommen vor. Ebenso ist wieder die Stelle zu
V. 21 gleich. Oec. p. 214: *Γνόντες τὸν θεὸν, τουτέστι, τί ποτέ ἐστι θεὸς, τί ὀφείλει
πολαμβάνεσθαι θεός* bis *κηδεμὼν καὶ πηδαλιοῦχος.*

[58]) Vat. 762. p. 13 a: *καὶ ἐνταῦθα
ὸ παρέδωκεν ὁ θεὸς ἀντὶ τοῦ· ἡ εἰς
θεὸν ὕβρις καὶ τόλμα, ἡ οἰκεία αὐτῶν
πρᾶξις, ἡ ἑκούσιος πώρωσις, αὕτη παρέ-
δωκεν αὐτοὺς εἰς τὰ τῆς πονηρίας πάθη.*

Oec. p. 216: *Τὸ δὲ παρέδωκεν αὐ-
τοὺς ὁ θεὸς, τουτέστιν ἡ εἰς θεὸν πλημ-
μέλεια καὶ παροινία, ἡ οἰκεία αὐτῶν πρᾶ-
ξις, ἡ ἑκούσιος πώρωσις, αὐτὴ παρέδωκεν
αὐτοὺς εἰς τὰ τῆς ἀτιμίας πάθη.*

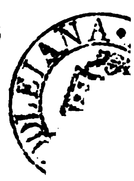
[59]) Oec. p. 219—221. 223. Vat. 758. 763. *Τὸ δὲ μεταξὺ ἀλλήλων κ. τ. λ.*

[60]) Oec. p. 226. 227. Vat. 762. f. 19, b: *Μορφοῦται τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως
— — — — τὴν διδασκαλίαν.*

[61]) Oec. p. 227. 228. Vat. 763: *Εἴ τις βδελύσσεται — τὰ εἴδωλα οἰκητήρια.*

[62]) Oec. p. 228 s. Vat. cit.: *ἐπεὶ οὖν σημεῖόν ἐστιν ἡ περιτομή — — μνήμης καὶ
συμβόλου.* — Oec. p. 229. Vat.: *Ἀκροβυστία γέγονε· τουτέστι βδελυκτὸν κατὰ τὸν ἐκεί-
νων νοῦν* — Oec. p. 230. Vat.: *ἢ ἐλέγξει σέ, φησιν — κατόρθωμα ἐπιδεικνύναι.*

[63]) Zu V. 1 ff. bes. V. 3 die Stelle: *Ἀντιπίπτον λύει· τί γὰρ εἰ ἠπίστησάν τινες;*



zum vierten Kapitel [64]) und bei den meisten derselben wird im Commentare des Oekumenius am Rande der Name des Photius beigesetzt. Das übereinstimmende Zeugniß dieser Catenen und des genannten Commentars beweist wenigstens soviel, daß Photius noch viel mehr Stellen des Römerbriefs erklärt haben muß, als in den Amphilochien erklärt werden, und verleiht der Annahme eines eigenen Commentars oder einer besonderen exegetischen Arbeit oder einer von ihm reichlich glossirten Catene einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit.

Setzen wir die Vergleichung des vorhandenen Materials noch weiter fort, so wird jene von Schritt zu Schritt noch erhöht; kein einziger Abschnitt des Römerbriefs läßt sich finden, zu dem nicht bald die eine, bald die andere Catene, bald mehrere zusammen zahlreiche Erläuterungen des Photius darböten, so daß ohne besondere Mühe fast ein fortlaufender Commentar sich herstellen ließe.

Zu Röm. 5, 2. 3 [65]) wie V. 1—7. 9—13 [66]) geben uns Oek. und andere Catenen Scholien; das *ἐφ' ᾧ* V. 12, das Photius anderwärts [67]) für *διότι* nimmt, wird auch hier in der Hauptsache so verstanden. [68]) Die Erörterungen über V. 14 ff. finden sich ganz gleich bei Oek. und in Cramer's Catene. [69]) Zu V. 21 findet sich eine Erklärung bei jenem und in den vatikanischen Catenen. [70])

— — *τῆς περιτομῆς* bei Oec. p. 232. Vat. 762. f. 20, b, ebenso in den zwei anderen. Zu V. 4 *γινέσθω* steht für *λογιζέσθω, νοείσθω, φρονείσθω*; zu V. 5: *συνίστησι* = *καθίστησι, δῆλον ἐργάζεται.* Oecum. p. 233 seq. Phot. q. 67. p. 432 seq. Cat. Vat. 762. f. 20, b. Zu V. 6. 9. 19. 24—26. Oec. p. 234. 243. 244. Vat. cit. f. 22 a, 23, a, f. 24 seq. und Vat. 758. 763.

[64]) V. 1 ff. Oec. p. 216. 247: *Τὸ κατὰ σάρκα ἐν ὑπερβατῷ κεῖται* (nach Amph. q. 93. c. 1 s. ep. 166. p. 234). Oec. p. 248. 249: *καὶ οὕτως· τὸ δὲ μὴ θαῤῥοῦντι* — p. 250: *Διὰ τί φησι πρῶτον* — p. 251: *Οὐχ ἁπλῶς φησι* — V. 12. *τοῖς ἴχνεσι τῆς πίστεως* = *τῇ μιμήσει, τῇ ὁμοιώσει.* — p. 252. 253: *Εἰπὼν πρότερον ὅτι διὰ τοῦτο.* — p. 254: *Κατέναντι* (V. 17) = *ἐναντίον, ἐνώπιον, εἰς πρόσωπον θεοῦ.* Es wäre zu setzen: *καθὼς γέγραπται κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ, ὅτι πατέρα κ. τ. λ.* — p. 255: *Ὃς παρ' ἐλπίδα κ. τ. λ.* (V. 18) *ἀντὶ τοῦ· ἐπαγγελίαις ἐπίστευσε πολὺ τὸ ἀνέλπιστον ἐχούσαις κατὰ ἀνθρώπινον λογισμόν.* Diese Stellen finden sich auch so aus Photius in den drei vat. Catenen.

[65]) Oec. p. 258. Vat. 762.

[66]) Oec. p. 260—266. Vat. 758. 763.

[67]) ep. 152 ad Taras. p. 207. 208 (q. 84. p. 553).

[68]) Oec. p. 261. Die Seiten sind in der alten Ausgabe hier falsch numerirt.

[69]) Oec. p. 267. 268. Cramer Catena in ep. ad Rom. Oxon. 1844. p. 47. Migne l. c. p. 1233. Was bei Oec. p. 268 nach *παρίστησι* folgt (*διό φησιν, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα*) fehlt bei Cramer. Die Stelle zu V. 15. 17: *Εἰπὼν ὅτι τύπος ἦν ὁ Ἀδὰμ — διὰ τῆς παρακοῆς καὶ ἑξῆς* steht wieder ganz gleich bei Oec. p. 268—270 und Cramer p. 55. 56. Migne l. c. Der Apostel, heißt es u. A., macht sich keiner Tautologie schuldig, sondern sehr bestimmt und genau hält er die Kraft der Hauptpunkte zusammen und reiht sie an einander. V. 15 und 16 sind ein Epicherem, das den Typus und die Aehnlichkeit nachweiset, aber noch complicirt und mit der Anführung der Unähnlichkeit vermischt ist (hier muß Cramer's Text aus Oek. ergänzt werden); es bedurfte daher der Erklärung und Begründung, welche das Folgende gibt.

[70]) Oec. p. 273. Vat. 758. 763. Hier soll gesetzt werden: *διὰ δικαιοσύνης διὰ Ἰ. Χρ. τ. κ. ἡ. ἐπιτελεσθείσης καὶ καταπραχθείσης.*

Zu Kap. 6 gibt uns Cramer's Catene keine Stelle des Photius, mehrere der die vatik. Handschriften [71]) sowie Oekumenius. [72])

Auch in dem folgenden Kapitel läßt sich die Catene bei Cramer wieder ehrfach aus den anderen ergänzen, [73]) während Alles, was sie bietet, auch n Commentare des Oekumenius, oft noch viel ausführlicher, vorkommt; [74]) die rörterung der Amphilochien über Röm. 7, 18 [75]) findet sich aber nicht unter esen Stellen.

Ebenso zahlreiche Scholien finden sich zu Kap. 8, von denen wieder mehre ohne Angabe der Quelle bei Oekumenius vorkommen, wie die zu V. 3. . 28 ff.; [76]) bei anderen Stellen ist auch dort Photius genannt, wie zu . 23, wo aber bei Oek. noch eine weitere, bei Cramer fehlende Erklärung lgt, [77]) sodann zu V. 31—34. [78]) Ueber V. 19—22 haben wir eine Ab-

---

[71]) Zu 6, 1. Vat. 762; zu 6, 1—3. 5. 6. 8. 12. 15. 17. Vat. 758. 763.

[72]) Oec. p. 275 zwei Stellen zu V. 5. (σύμφυτοι — metaphorisch, von den mit und eben einander gepflanzten, verwandten Bäumen hergenommen — nicht τῷ θανάτῳ, sondern ῷ ὁμοιώματι): p. 276 zwei Stellen zu V. 6 (Vetustus homo und corpus peccati); . 277 zu V. 8; p. 279. 280 zwei Stellen zu V. 12—14; p. 280 zu V. 16: παριστάετε ist = ποιεῖτε, ἀποδείκνυτε, παρασκευάζετε und zu denken: ᾧ πράγματι διὰ τῆς ὑπκοῆς δούλους ἑαυτοὺς παριστάνετε (ποιεῖτε), τούτῳ καὶ εἰς τὸ ἑξῆς χρηματίσετε — p. 81. 282 zu V. 19; p. 283 zu V. 23.

[73]) Scholien zu K. 7, 1. 4. 7. 8. 12—15. 21. 22 haben die drei vatik. Catenen; zu . 7 gibt auch Oek. p. 286 s. eine entsprechende Stelle mit dem Namen des Photius, die benso in Cod. Monac. 412 (ex Bibl. Aug.) p. 7 steht.

[74]) Es entsprechen sich:

a) Cram. p. 95 ex Bodlej. lin. 28 Migne p. 1236 C.) Ἡ μὲν ἁμαρτία νεκρά.	Oec. p. 288 seq. zu 7, 8 ἡ μὲν οὖν ἁμαρτία.
b) Cr. p. 95. 96. καὶ ἐγὼ γνούς — ἐγὼ δὲ ἀπέθανον.	Oec. p. 289 ebenso. Was folgt, fehlt in Cram. Bodlej.
c) Cr. p. 96 (Migne p. 1237 A.) ἡ γὰρ λαβοῦσα — ἐργαζομένης.	Oec. p. 289 unten (zu Röm. 7, 11.) Ebenso Mon. 412. p. 34.
d) Cr. p. 178 e cod. Mon. Ἐκ δευτέρου — τῇ πίστει Χριστοῦ.	Oec. p. 289 (zwischen den Stellen b und c.) Ἡ γὰρ ἁμαρτία — τῇ πίστει Χριστοῦ. Ebenso Monac. cit. p. 33.
e) Cr. p. 179. 180 ex Mon.: Σὺ δὲ ἀπιῶς — ταῦτα ἐπιτελεῖ. Mon. cit. p. 35. 36.	Oec. p. 290. 291 bis lin. 3 zu 7, 12 mit geringen Abweichungen.
f) Cr. p. 181. 182 ex Mon.: Τὸ μέγεθος — ἡ ἁμαρτία.	Oec. p. 291 mit Namen des Photius. Ἐπειδὴ τῆς ἁμαρτίας bis zur drittletzten Zeile der Seite.
g) Cr. p. 192. 193. Μετὰ τὸ πραθῆναι.	Oec. p. 293. lin. 4—17. Röm. 7, 14 ff.
h) Cr. p. 193. Οὐ γινώσκω οὖν — ποιῶ.	„ „ „ lin. 7 ab infr. — ult.
i) Cr. p. 199. 200. Ἐξ ὧν εἶπον. Mon. p. 73 s.	„ p. 296 ausführlicher zu V. 21.

[75]) q. 239 (Gall. p. 703).

[76]) Vgl. Cram. p. 218. lin. 28. 29 (Migne p. 1241 B.) Oec. p. 301. — Cr. p. 23. 224 ex Mon. (Migne l. c. C.) zu V. 7. Oec. l. c. lin. 8—21. — Cr. p. 148. . 19 e Bodlej. zu V. 28. Τοῖς κατὰ πρόθεσιν. Oec. p. 313. Die beiden ersten Stellen ben Cod. Mon. p. 109. 110; 118. 119.

[77]) Cod. Mon. 412. p. 176. 177. Cram. p. 255. 257 (M. l. c. D.) Oec. p. 310. 311.

[78]) Cod. Mon. cit. p. 221 seq. Cram. p. 279. lin. 9—15. p. 280. l. 3—12, p. 283. . 16—23. Oec. p. 315. 316.

handlung in den Amphilochien;[79]) zu V. 3. 7. 9. 15. 23. 26. 28. 32. 34. 35 bieten die vatik. Catenen weitere, zum Theil den vorgenannten ganz entsprechende Stellen dar; zu V. 26 hat auch Oek. ein dem Photius ausdrücklich beigelegtes Scholion über das postulat pro nobis wie über die folgenden Worte.[80])

Auch zu Kap. 9 stehen in den vatik. Catenen, bei Cramer und bei Oek. Scholien des Photius, wovon die Erörterung über V. 3. Cuperem anathema esse[81]) mit geringen Variationen aus der hierin reicheren Quästion in den Amphilochien[82]) erscheint, die wohl als Quelle bei der Compilation dienen konnte, wofern nicht Photius selbst auch hier, was er weitläufiger gesagt, anderwärts kürzer vortrug. Zu V. 6 gibt uns Oekumenius zwei Stellen des Photius,[83]) zu V. 11 liefern er und Cramer, Ersterer mit mehreren Beisätzen, dieselbe Stelle gleichlautend.[84]) Die Erörterungen zu 9, 16. 22 f. 28 f. sind wiederum bei Oek. gedruckt.[85])

Zu Kap. 10 gibt Cramer's Catene keine Scholien von Photius, die vatikanischen Handschriften aber liefern solche zu V. 4. 14 ff., die sich ebenso bei Oekumenius finden.[86])

Die Stelle 11, 6 wird in zwei vatik. Catenen und bei Oek. durch Photius commentirt,[87]) V. 11 f. in drei vat. und in der Münchener Catene bei Cramer sowie bei Oekumenius,[88]) und zwar fast ganz mit denselben Worten; V. 15 wiederum in zwei vatik. Handschriften, bei Cramer und Oek., jedoch mit mehrfachen Verschiedenheiten;[89]) zu V. 16 gibt Oek. wieder eine kurze Stelle,[90])

---

[79]) q. 161 (Gall. l. c. p. 747).

[80]) Oec. p. 317. lin. 11 seq. und lin. 4 ab infr.

[81]) Cram. p. 310. l. 5—23 e cod. Mon. Migne p. 1244 D. Oec. p. 320—322.

[82]) q. 112. p. 656 seq. (ep. 216). Cf. Eulog. L. II. c. Novat. Bibl. Cod. 280. Es wird hervorgehoben: 1) Paulus sage nicht: *εὔχομαι*, sondern *ηὐχόμην ἄν*, d. h. wenn es möglich wäre, wenn die gotterfüllte Liebe durch die Liebe Gottes besiegt werden könnte. 2) Er hätte gewünscht, lieber später bekehrt zu werden mit der Bekehrung der Juden, als vor ihnen und ohne Hoffnung auf ihre Bekehrung. 3) Anathema könne auch für die von Christus verhängten Strafen und Züchtigungen stehen. Diese bei Maxim. Quaest. et dub. q. 4. t. I. p. 301 vorgetragene dritte Erklärung findet sich nur hier, nicht aber in den Catenen, die blos die zwei ersten haben.

[83]) Phot. ap. Oec. p. 324 seq.

[84]) Oec. p. 326. Cram. p. 329. l. 8—18.

[85]) Oec. p. 328 seq. 332 s. 334. 336 s.

[86]) Oec. p. 341. 343 seq.

[87]) Vat. 758. 763. Oec. p. 348 seq.

[88]) Vat. cit. et 762. Cram. p. 402. l. 8—18. Migne p. 1245 A.; Oec. p. 351.

[89]) Oec. p. 354 seq. gibt drei Stellen des Photius: I. *Τὸ εἰ γὰρ ἡ ἀποβολή* entspricht dem, was bei Cram. p. 407. l. 32 e cod. Mon. steht bis zu den Worten: *Καὶ τούτων σωθέντων καὶ προστεθέντων* (Migne p. 1245—1248. l. 1.) II. Bei Cramer folgt dann unmittelbar, was bei Oek. p. 355 steht von lin. 4 an (*τίς οὖν ἔσται*) mit dem Folg., was Oec. p. 355. l. 6 am Rande demselben zugeschrieben wird. III. Das Weitere weicht noch mehr von einander ab.

[90]) Oec. p. 355.

ı V. 28 haben auch die übrigen eine längere Erklärung;[91]) zu V. 30 und 2 wiederum Oek. und die vatik. Catenen.[92])

Vom zwölften Kapitel werden V. 1—4. 8. 9. 13. 15 20. in den letzteren :klärt; zu V. 1 haben wir auch bei Oek. eine dem Photius zugeschriebene luslegung;[93]) das Scholion zu V. 2 ist bei diesem wie bei Cramer ganz leichlautend, deßgleichen auch das zu V. 3.[94]) Zu V. 6—9 finden sich theil-eise mit den Amphilochien übereinstimmende Scholien bei Oek., wovon Cramer ıs erste gibt.[95]) Zu V. 20 hat Ersterer nur eine sehr kurze Erklärung, ährend in den Amphilochien weit reichhaltigere sich finden.[96])

Was Kap. 13 betrifft, so werden in den vatik. Catenen Erklärungen des hotius zu V. 1. 2. 4. 7. 8. 11. 13 aufgeführt, die sich meistens auch bei :ek. vorfinden; das Scholion zu V. 11 steht auch bei Cramer.[97])

Zu Kap. 14 haben wir Scholien in den vatik. Handschriften, die V. 1—6 1—17, 22 erläutern; davon stehen die meisten bei Oekumenius, zwei auch :i Cramer.[98]) Letzterer hat von da an keine Scholien des Photius zum lömerbriefe mehr.

Aber es fehlt nicht an solchen auch zu den zwei letzten Kapiteln. Die ıtik. Catenen geben solche zu 15, 8. 13. 15. 17. 32 sowie zu 16, 25. Die rklärung zu 16, 25, welche dem Kap. 15 der Ordnung der alten Hand-hriften zufolge vorausgeht, findet sich auch bei Oekumenius ebenso die zu 5, 8. 17.[99])

Daß nun diese Scholien wenigstens dem größten Theile nach mit Recht :m Photius zugeschrieben werden, dürfte keinem gegründeten Zweifel unter-egen; wir finden in ihnen ganz das Gepräge seiner sonstigen Schriftaus-:gung. Außer allem Zweifel ist es, daß von dem Commentare des Oekume-ius ein sehr beträchtlicher Theil unserem Patriarchen zugehört, und zwar weit ıehr Stellen, als nach den Anführungen der Autoren am Rande anzunehmen ewesen wäre;[100]) es ist ferner Thatsache, daß viele dieser Erklärungen auf ie Amphilochien zurückweisen, aber die Mehrzahl nicht auf diese zurückgeführt ›erden kann und daß aus der Gesammtheit derselben ein wenn auch nicht 5atz für Satz verfolgender, fortlaufender Commentar, doch eine reichhaltige,

---

[91]) Oec. p. 359. Cram. p. 421. 422 ex Mon. Migne p. 1248 B.

[92]) Oec. p. 360. 361.

[93]) Oec. p. 363.

[94]) Oec. p. 364 seq. Cram. p. 436. 438. Migne p. 1249 A. B.

[95]) Oec. p. 367 (coll. q. 93 s. ep. 166. p. 240. 241 c. 10). Cram. p. 441. 442. [M]igne p. 1249 D—1252 B.

[96]) Oec. p. 372. 373. coll. Amph. q. 52. p. 385; q. 79. P. II. p. 505.

[97]) Oec. p. 374. 375. 377. 378. 379 (zu V. 11 coll. Cram. p. 466 Mon. Migne . 1252 B.) p. 380 zu V. 13.

[98]) Oec. p. 381 seq.; p. 382 coll. Cram. p. 474 (Mon.) Migne l. c.; p. 384 coll. ram. p. 475. 476. Migne p. 1252. 1253; p. 387 seq. 389. 391.

[99]) Oec. p. 393. 398. 404.

[100]) Der eine Catene zu den drei ersten Paulinischen Briefen enthaltende Cod. Vat. 762 ›t allein über 36 Stellen.

die Hauptgedanken des Römerbriefs erläuternde exegetische Arbeit hergestellt werden kann. Unter diesen Umständen ist die Annahme wohl berechtigt, daß Photius außer den in den Amphilochien zerstreuten Erklärungen einzelner Stellen noch weiter an der Auslegung dieses Briefes gearbeitet und eine Erörterung mindestens der wichtigsten Stellen, etwa wie Augustin's expositio quarumdam propositionum ex epist. ad Romanos, dessen quaestiones evangelicae u. A. der Art, geliefert, aus eigenen und fremden Studien zusammengetragen hat.

b. Etwas Aehnliches scheint auch in Betreff der beiden **Korintherbriefe** angenommen werden zu müssen, zu denen wir noch weit mehr Erklärungen des Photius in den genannten Catenen und bei Oekumenius vorfinden. Zum ersten dieser Briefe gibt Cramer's Catene [101]) allein über 90 Stellen, so daß mit Hilfe der anderen Catenen und des Oek. fast ein fortlaufender Commentar hergestellt werden könnte. Die Amphilochien bieten zu den beiden Briefen nur 11 Abhandlungen. [102])

Wir geben hier eine Probe aus dem Anfange der Erklärung zum ersten Korintherbriefe 1, 1. Paulus legt sich die Würde des Lehrers bei, zeigt aber, daß er Andere nicht absolut davon ausschließt, indem er den Sosthenes sich an die Seite setzt, ihn Bruder nennt, mit ihm den Brief absendet, mit ihm das Seinige theilt. In den Worten V. 2: *αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν* soll schon von vorneherein angedeutet werden, daß Christus der Herr für Alle und überall, die Spaltung daher völlig ungerechtfertigt ist. [103]) V. 5. Von den Gaben sind Logos und Gnosis besonders genannt; ersterer dient zum Lehren, letztere zum Verstehen. Das „Zeugniß Christi" (V. 6), das Theodoret als die Predigt (Kerygma) auslegt, ist entweder 1) das freiwillige Leiden des Erlösers und einfach die Selbstentäußerung und Menschwerdung des Wortes Gottes, oder 2) die Gabe und Gnade der Zeichen, woran die Korinther so reich waren. Das V. 7 Gesagte *ὥςτε ὑμᾶς κ. τ. λ.* paßt jedenfalls besser zu dieser zweiten Erklärung. [104]) V. 9. „Gott, durch den (*δι' οὗ* statt *ὑφ' οὗ*, da *διά* keine Inferiorität ausdrückt) ihr berufen seid," denn Niemand kommt zum Sohne, wenn ihn der Vater nicht zieht (Joh. 6, 44.) [105]) V. 14 ff. Paulus schätzt keineswegs die Taufe gering, sondern er dankt Gott, 1) weil er nicht durch das Taufen Jemanden Anlaß gab, zu sagen, er habe sich damit eine Schaar von Schülern und seiner Person Ehre verschaffen wollen, 2) weil seine von Christus erhaltene Sendung nicht zunächst darauf gerichtet war. [106]) V. 17. Paulus

---

[101]) Cat. ed. Oxon. 1841. tom. V. aus Cod. R. Paris. 227 chart. saec. 16 (catal. II. p. 34. 35.). Migne's Ausgabe p. 1253 hat diese Stellen bei Cramer ganz übersehen.

[102]) q. 133 zu I. Kor. 4, 13; q. 286 zu K. 5, 5; q. 30 zu 9, 9; q. 265 zu 10, 2—4; q. 7 zu 10, 11; q. 108 zu 11, 10; q. 73 zu 11, 27; q. 218 zu 14, 22; q. 167 zu II. Kor. 5, 17; q. 232 zu 5, 20; q. 85 zu 6, 14; q. 92 zu II. Kor. 11, 6.

[103]) Cram. l. c. p. 7. 8. Oec. p. 417. 418. Cat. Vat. 758. 762.

[104]) Cram. p. 10. Oec. p. 419 (zwei Stellen.)

[105]) Cram. p. 14. Oec. p. 420. 421. Vat. 758. 763.

[106]) Cram. p. 18. Oec. p. 423 (ohne Namen des Phot.) Vat. cit. (mit dessen Namen).

sagt nicht: „in der Weisheit der Erkenntniß“ (Gnosis), sondern „der Rede“; in jener predigte er; er nannte sich darum auch Idiot in der Rede, aber nicht in der Erkenntniß.[107]) „Auf daß das Kreuz Christi nicht entleert und seiner Frucht beraubt werde.“ Das Kreuz Christi, d. i. sein freiwilliges Leiden für uns wird entleert und herabgewürdigt von Denen, die mit der Rede menschlicher Weisheit und Ueberredungskunst seine Erhabenheit und Göttlichkeit zu beweisen versuchen. Denn wie könnte man das Uebernatürliche und Uebervernünftige mit irgend einer Redegewandtheit und Kunst beweisen, und welches Bedürfniß nach Ueberredung und vielen Worten ist da vorhanden, wo die Zeichen und Wunder lauter als jede Stimme rufen und Jeden, der nur will, anleiten und hinführen zu der Religion und der evangelischen Predigt?[108]) V. 27—29. „Gab es nicht viele Weise, ausgerüstet mit der Weisheit dieser Welt? Nicht viele Mächtige, groß an irdischer Macht? Nicht viele Edle mit irdischem Adel? Wie nun? Machte Christus diese zu seinen Jüngern und wurdet ihr durch diese berufen? Keineswegs; im Gegentheil wählte er vielmehr das aus, was vor der Welt thöricht, schwach, niedrig, verachtet ist, Fischer, Bettler, Ungelehrte, und durch sie setzte er die Berufung von euch allen in das Werk, die Berufung der Weisen und Ungelehrten, der Armen und Reichen, der Schwachen und Starken, und er beschämte die Adeligen, die Weisen, die Starken; denn was sie zu unternehmen nicht gewagt hätten, die Umwandlung der ganzen Welt, das hat das Schwache und Thörichte zu Stande gebracht.“[109])

Zu Kap. 2 finden sich weniger Scholien;[110]) eines derselben zu V. 16 will ganz in der Weise des Photius, daß die Worte *τίς ἔγνω* hyperbatisch stehen und es heißen soll: *οὐ δύναται γνῶναι ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.*[111]) Zu 3, 3—9. 13 f. 15. 19. 20 ff. gibt Oek. mehrere Stellen, die meist auch bei Cramer und in den anderen Catenen vorkommen.[112]) Zu den sechs ersten Versen des vierten Kap. geben die drei vat. Catenen, Cramer (p. 76. 77. 81.) und Oek. (p. 447—450) Erklärungen des Photius; es folgt eine weitere zu V. 9;[113]) eine andere zu V. 21 haben nur die drei vat. Catenen. Zum

---

[107]) Oec. p. 424 (fehlt *Φωτίου*). Cram. p. 18. 19.

[108]) Cram. p. 19. 20. Oec. p. 424 (Beis. *Φωτίου*). Vat. cit. Zu V. 18 bei Cram. p. 22. Oec. p. 425. Vat. cit.

[109]) Cram. p. 33. Oec. p. 427 (*Φ.* fehlt). Vat. cit. Es folgen Scholien zu V. 29. 30. Cram. p. 34. 35. Oec. p. 429 (*Φ.* fehlt.)

[110]) Zu V. 3. 4. Cr. p. 37. Oec. p. 431. Vat. 758. 762; zu 2, 14 f. Cr. p. 49. 50. Oec. p. 435. 436. Vat. 758. 763.

[111]) Cram. p. 52. Oec. p. 437. Vat. cit.

[112]) Oec. p. 439 s. (coll. Cr. p. 55. Vat. 762. 763); p. 441. 442; p. 443 (coll. Cr. p. 63. Vat. 758. 763.); p. 445 (Cr. p. 68. 70. Vat. cit.)

[113]) *Ἐπιθανάτιοι* läßt sich doppelt erklären: 1) *οἱ κατ' αὐτὸν τὸν θάνατον κυρωθέντες εἶναι μαθηταί*, wobei sich Paulus zu den übrigen rechnet und von der Mehrzahl den Namen nimmt, 2) *οἱ βέβαιοι, ἀληθινοί, μεθ' οὓς οὐκ εἰσὶν ἄλλοι, ἀπὸ τῶν ἐπιθανατίων διαθηκῶν.* Die beim Tode selbst gemachten Testamente sind gesetzlich und unverrückbar, die nach ihm gemachten als gefälscht und verwerflich anzusehen. Das *δοκῶ* steht nicht als Ausdruck des Zweifels, sondern emphatisch. Cram. p. 86. 87. Oec. p. 451 s. Vat.

fünften Kapitel finden sich von Photius fünf Stellen,[114]) zum sechsten sechs,[115]) zum siebenten Kap. neun,[116]) zum achten eine,[117]) zum neunten sechs.[118]) Zu 10, 1 gibt Cramer eine Stelle des Photius, von der bei Oek. nur ein Theil demselben zugeschrieben wird; mit Cramer stimmen die drei vatik. Catenen überein. Zu V. 13. 16. 19 ff. liefert Cramer mehrere Scholien, die auch Oek. hat;[119]) zu V. 25 kommen bei beiden drei Scholien vor,[120]) ebenso andere zu V. 26 ff. 30 ff. 33.[121])

Von Kap. 11 haben wir wieder an eilf Stellen bei Cramer, die ebenso bei Oek., aber meistens ohne den Namen des Photius stehen, und in gleicher Weise auch in zwei der vatik. Catenen vorkommen.[122]) Ebenso finden sich sechs Scholien zu Kap. 12,[123]) die ganz das Gepräge der Erklärungsweise unseres Patriarchen an sich tragen. Dasselbe ist der Fall mit vier Stellen zu K. 13. V. 8. 9 ff. 12. 13,[124]) mit 6 weiteren zu K. 14, 13 anderen zu K. 15 und zwei zu K. 16.[125])

---

[114]) V. 1. Cr. p. 94. Oec. p. 456 s.; V. 3. Oec. p. 457; V. 7 ib. p. 459 (ohne Φ.) Cr. p. 96; V. 9. Oec. p. 460; V. 11. Cr. p. 99. 100. Oec. p. 461.

[115]) V. 1 ff. Gründe dafür, daß die Gläubigen nicht vor Ungläubigen Processe führen sollen. Cr. p. 102—104. Oec. p. 462. 463. Vat. 3; V. 4. Cram. p. 107. Oec. p. 465. Vat. 758. 763; V. 13. Cr. p. 111. 112. Oec. p. 467. 468. Vat. 2. codd.; V. 17. 18. Cram. p. 116. 117. Oec. p. 470—472.

[116]) 7, 12. Cr. p. 134. Oec. p. 479. Vat. codd. 3; V. 15 (Freiheit des conjux fidelis, sich von der pars infidelis unter gewissen Bedingungen zu trennen). Cr. p. 136 s. Oec. p. 480. Vatt. 2; V. 18. Cr. 139. Oec. 481 s.; V. 21. 22. Cr. 143 s. Oec. 482 seq. Vatt. 2; V. 25 (ἐνεστῶσα ἀνάγκη = Verfolgung durch die Ungläubigen) Cr. 148. Oec. 484; V. 27 (λέλυσαι besser vom ganz Unvermählten als vom Wittwer zu verstehen) Cr. Oec. l. c. Vatt. 2; V. 36 (Vorzug der Virginität) Cr. 153. Oec. 487 seq. 2 Vatt.; V. 37. Cr. l. c. Oec. 488; V. 40 (γνώμη im Gegensatz zur Gesetzgebung, soviel als παραίνεσις καὶ συμβουλή) Cr. 155. Oec. 490. Vatt. 2.

[117]) Zu V. 4. Cr. 160. Oec. 491 seq. Vat. 758. 763.

[118]) Cr. 166. 169. 171. 177. 181. Oec. 496—499. 503. 506. Vat. cit.

[119]) Cr. p. 187 s. 192. 194. 196. Oec. 509. 514—516. Die zwei ersten dieser St. auch in 2 Vat.

[120]) Cr. p. 197. 198. Oec. 517 seq.

[121]) Cr. 198. 200. 201. Oec. 519—521.

[122]) V. 3. 4. Cr. p. 208. Oec. p. 522 seq. (Φ. fehlt). — V. 5. 7. Cr. 210. 211. Oec. 523. 524 (letztere Stelle auch in 2 Vat.) — V. 9. 10 (vgl. Amph. q. 108 s. ep. 210.) Cr. 212. Oec. 525 seq. (Φ. fehlt) — V. 17. 18. 22. 23 ff. Cr. 216—219. Oec. 527 seq. 530. — V. 26. Cr. 220. Oec. 531. zwei Vat. — V. 29 f. Cr. 220. 222 seq. zwei Vat. — V. 33. Cr. 223. Oec. 533 seq.

[123]) Hier stehe folgendes Verzeichniß:
12, 3. Cr. 228. Oec. 535.
„ 4. Cr. 228 seq. Διαιρέσεις. Oec. 536. Χαρίσματα μὲν αὐτά.
„ 12. Oec. 540 mit Namen des Photius.
„ 17. 18. Cr. 238. Oec. 541 (Φ. fehlt).
„ 21—26. Cr. 241. Oec. 542. zwei Vat. Τὰ δοκοῦντα.
„ 31. Cr. 247. Oec. 547. ζηλοῦτε soll als Frage gelesen werden.

[124]) Cr. 254 (ἐκπίπτει = διαλύεται, διακόπτεται) 256. 258. 259. Oec. 550—553. Zwei Vat.

[125]) 14, 1. Cr. 262. Oec. 553. Vat. 762.

Was nun den zweiten Korintherbrief betrifft, so haben wir bei Oek. und ...er vatik. Catene zahlreiche Scholien, und zwar meistens zu denselben ...ten. Doch ist ihre Zahl geringer als bei dem vorigen Briefe und zu 8 und 9 findet sich kein Scholion. Wir haben im Ganzen über 30 verz...net. [126])

c. Für die übrigen Briefe Pauli sind wir zunächst auf Oekumenius an...iesen, da die genannten vatik. Catenen jene drei Briefe allein enthalten, [127]) Cramer's Catene keine weiteren mit dem Namen des Photius bezeichneten ...olien darbietet mit Ausnahme eines einzigen zum Hebräerbrief.

Zum Galaterbrief liefert Oekumenius an zwölf Stellen unseres Patri...chen, [128]) weit mehr aber zu den Sendschreiben an die Epheser [129]) und

---

B. 6. 14, Cr. 264 seq. Oec. 555. Vat. 762.
„ 10. „ 266 seq. „ 556 seq. (ἄφωνον = entw. τὸ παντελῶς ἄφωνον oder ἄσημον μόνον καὶ ἀδιάγνωστον.)
14, 12 ff. Cr. 268 seq. Oec. 558 seq.
14, 19. „ 271 seq. „ 561 (τῷ νοΐ — διὰ τοῦ νόος μου, τ. ἐ. ἕνεκα).
14, 30. „ 278. Ὁ πρῶτος εἶπεν, οὐχ ὁ πρ.
15, 24. „ 302 seq. Oec. 563—564. (falsche Seitenzahl, ohne Φ.) zwei Vat.
15, 25. „ 303. Oec. 565 (id.).
15, 28. „ 310. Oec. 566 (ohne Namen). Τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς — ἠλευθέρω...ην. Sodann folgt bei Oek. p. 566. 567 ein zweites, bei Cramer fehlendes Scholion ...ως. εἶτα ἵνα μή τις λέγῃ. Zu B. 29 wird erklärt, die ὑπὲρ νεκρῶν Getauften seien die ... solchen Hoffnungen auf die Auferstehung nach dem Tode Getauften. Cr. 312. Oec. p. ...* (568). 2 Vat. B. 31 ist entweder als Betheuerung zu fassen oder διὰ τὴν καύχησιν verstehen; die καύχησις ist der Fortschritt der Korinther Cr. Oec. l. c. Zwischen dieser ... der vorhergehenden Stelle hat Oek. einen Zwischensatz; nach ihr folgt eine weitere Er...ung zu B. 31. 32 mit dem Namen des Photius. Zu B. 33. 36 ff. 39—44. 47 f. 50. Cr. 313 seq. 318. 324 seq. 327—330. Oec. p 570. 573. 575—577. — Zu B. ... ff. 57. Cr. 335. Oec. 580 seq.
16. 6. Cr. 338. 339. Oec. 583 (Phot. fehlt). 16, 17 Fragment in Vat. 762 f. 337.

[126]) K. 1. B. 5—9. Oec. 594. 596. Cod. Vat. 762. f. 342. 343. — B. 11. 13—15. 21. 23. Oec. 598. 600—602. 606 seq. Vat. cit. f. 345. 349. 350. — K. 3. B. 14 f. ... 621. Cod. cit. f. 360. — K. 4, 1 f. Oec. 624. Vat. cit. f. 362. 363; 4, 11. 12. ... 629. — 5, 1. 13. Oec. 630 seq. 635. Vat. f. 371. — 6, 11. 13. Oec. 644 (Vat. cit. 378). 645. — 7, 4 ff. Oec. 648—650; 7, 7. Oec. 650. 651—653. Diese Stelle steht, ... zwar ohne Namen des Autors, theilweise bei Cramer p. 397. lin. 6—14. Migne p. ...3 (λοιπὸν περὶ τῆς λύπης. Oec. 652 — συμβαίνειν εἴωθεν. Oec. 653. lin. 12) 7, 13 ff. ... 655. Cf. Vat. 378. 381—383; 8, 1—6. Oec. 658; 8, 7 ff. Oec. 660. 662 seq. ... f. 385—388; 10, 12. Oec. 676; 11, 4. 6. Oec. 681—683; 11, 11. 14. 16 ff. Oec. ... 687; Vat. f. 399—401; 12, 1 ff. Oec. 694. 696. 701. Vat. f. 402—405; 13, 2—7. ... 705—709. Vat. 762. f. 408 seq. (drei Stellen) 409. 410.

[127]) Auch Catiforus fand keine anderen Erörterungen des Photius vor.

[128]) Zu 1, 22—24. p. 724; 2, 2. 3. 7. p. 725 seq. 728; 3, 15. 17. 21. p. 741. 743; 12 ff. 21 ff. p. 751. 754; 5, 24. p. 763; 6, 2. 9. 17. p. 764. 766. 768. In den Am...ochien werden drei andere Stellen dieses Briefes erklärt: 3, 27. q. 127; 4, 4. q. 227; 15. q. 54. 148.

[129]) 1, 3 f. Oec. t. II. p. 2. 3; 1, 9 f. 14. 19 ff. p. 5—8. 10; 2, 4. 8 f. 14 ff. 16. 5—17. 20 seq ; 3, 11. 13. 17 f. p. 27—29; 4, 2 f. 8—10. 16 f. p. 32. 34 seq. -40; 5, 11. 13. 17, p. 48—51. Zu 6, 12 f. Amph. q. 122.

an die Philipper.[130]) Geringer an Zahl sind die durch Photius bei Oek. commentirten Stellen zu den Briefen an die Thessalonicher[131]) und an die Kolosser,[132]) reicher dagegen die zum Briefe an die Hebräer.[133]) Zu den übrigen (vier) Briefen wird dagegen der Name des Photius nicht angeführt.

Es erleidet dem Gesagten gemäß keinen Zweifel, daß weit mehr Scholien in den Commentaren des Oekumenius dem Photius angehören, als die, welche mit dessen Namen am Rande versehen sind, wie wir beim Römerbriefe oben nachweisen konnten.[134]) Die meisten dieser Scholien sind ganz in der Erklärungsweise unseres Patriarchen gehalten, reich an grammatischen und syntaktischen Bemerkungen; häufig werden Umstellungen der Worte angemerkt;[135]) Alles paßt sehr gut auf Photius. Dieser muß uns darnach als ein sehr bedeutender Exeget erscheinen, und das um so mehr, als Oekumenius, Theophylaktus und Euthymius ihn sehr stark benützt und ausgeschrieben haben, und zwar auch in solchen Erörterungen, die als selbstständige Arbeiten desselben zu betrachten sind.[136])

Es scheint sonach festzustehen, daß Photius außer den Amphilochien noch Erklärungen zu zehn Paulinischen Briefen (Röm., I und II. Kor., Gal.,

---

[130]) Zu 1, 5. 20. Oec. 66. 67; 73. 74 (letztere St. aus q. 120). 25. 28. Oec. 75—77; 2, 5 f. 12, 17 ff. 30. Oec. 79—82. 84. 86 seq. 90; 3, 1 ff. 7, 11 ff. 16 ff. Oec. 91 seq. 91 s. 98—101; 4, 10 ff. Oec. 108 seq.

[131]) I. Theff. 2, 5. 10. 13. 16. p 156—159. 161; das. 4, 15 ff. p. 174 seq. II. Theff. 1. 3. 8; 2, 6. p. 188. 190. 195.

[132]) 1, 20. 24. p. 122. 123. 125 (vgl. q. 121); 2, 18. p. 131 seq.; 3, 22; 4, 3. 6. 16. 18. p. 142—144. 146 s.

[133]) K. 1, 2. 6. 13. Oec. II. 318. 322. 324. — 2, 6. Cram. Cat. t. VII. Oxon. 1843. p. 405 mit Namen des Photius. Oec. p. 327. 330 (auch Migne p. 1253 C. D.) — 2, 15. 18. Oec. p. 331. 333. — 3, 2. 3. Oec. p. 334 seq. — 4, 2. 10. Oec. p. 340. 313. — 5, 6. 8. 12. Oec. 348 seq. 352; 6, 1 ff. drei Stellen Oec. p. 351; eine vierte 356 seq. — 7, 8 ff. Oec. 368; 9, 1. ib. 379; 10, 11. 25. 35 ff. ib. 395. 398. 401 seq. — 11, 4. 13. 19. 21. 26. ib. 404. 408. 410 seq. 413; 12, 12. ib. p 422. — Cod. Paris. 238 membr. saec. 13 (catal. II. p. 40) gibt eine Catena in Hebr., die nur bis zu K. 8 geht; hier kommen gleichfalls Scholien des Photius vor.

[134]) Wie die Stellen zu Röm. 7, 8. 16 bei Cram. p. 95. 192 seq. mit dem Namen des Photius, bei Oec. p. 288 seq. 293 ohne denselben stehen, so gehören nach q. 93 seq. ep. 166. p. 236. 237 die Erklärungen zu Eph. 1, 15. 16 und 3, 1 bei Oec. II. p. 9. 23 offenbar dem Photius an u. s. f.

[135]) Z. B. Kol. 4, 3. 4 soll stehen: *λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, ὡς δεῖ με λαλῆσαι, δι' ὃ καὶ δέδεμαι, ἵνα φανερώσω αὐτό* u. A. m.

[136]) Man vgl. die ep. 166 von Photius besprochenen Stellen mit den Erklärungen bei Oek., bes. Röm. 2, 7 ff. ep. cit. p. 238. Oec. I. p. 221; Eph. 3, 13. ep. p. 237. Oec. p. 27; Röm. 12, 6 ff. ep. p. 241. Oec. I. p. 367; die Amph. q. 120 über Phil. 1, 20 ist Oec. II. 73 seq. offenbar im Auszuge gegeben und dabei der Name des Photius ausdrücklich genannt. Die q. 282 hat Oek. in Act. c. 26 benützt. Euthymius gebraucht zu Luk. 3, 16 die q. 216, Luk. 22, 44 die q. 219 (Oecon. Amphil. ed. Athen. p. 293 not.), ebenso zu Luk. 23, 42. q. 6 (ed. Athen. p. 20), deßgleichen die q. 45 zu Matth. 12 (ib. p. 272), die q. 60 zu Matth. K. 8 (ib. p. 373), die q. 156 (ib. p. 241), die q. 154 (p. 240) u. s. f. Ueber Theophylakt s. oben N. 1.

Eph., Philipp., Kol., Hebr., I. und II. Thessal.) verfaßt hat. Näheres aber scheint sehr schwer zu ermitteln. Es kann diese Arbeit nicht blos auf eine Abhandlung der Art, wie sie in einer der amphilochischen Quästionen vorliegt,[137]) zurückgeführt werden, da unter den uns erhaltenen Scholien bisweilen ziemlich lange Erörterungen sich finden; auch konnte nicht wohl Alles aus Reden und Briefen entnommen sein; es ist entweder eine den Amphilochien ähnliche größere Arbeit, von deren früherem Vorhandensein wir oben Spuren anzeigten, oder eine den Catenen analoge Sammlung anzunehmen.

Ueber Alter und Einrichtung der Catenen[138]) bestanden früher sehr divergente Ansichten. Chr. Wolf, der sich besonders mit diesem Gegenstande beschäftigte,[139]) nennt als Verfasser von Catenen den Olympiodorus von Alexandrien, den Grabe[140]) dem fünften oder sechsten Jahrhundert zuwies, dann den Oekumenius, der zur Apostelgeschichte und den Paulinischen Briefen den Chrysostomus expilirte, den Niketas Bischof von Serrä in der Catene zu Job, dann den Euthymius, den Makarius und Andreas Presbyter. Cramer[141]) bezweifelt mit Grund, daß der Commentar des Olympiodor über Job[142]) eine Catene war; auch die Auslegung des Oktateuch von Prokopius Gazäus,[143]) die aus genannten Autoren excerpirte Scholien lieferte, scheint ihm nicht hieher zu gehören. Schon seit dem vierten Jahrhundert hatte man, wie Cramer ausführt, aus mehreren Vätercommentaren Synopsen gefertigt.[144]) Diese synoptischen Erklärungen wurden zuerst ohne fortlaufenden Bibeltext geschrieben, dann in Scholien gebracht und der Bibeltext beigesetzt. Die Catenen zeigen große Verschiedenheiten; den Grundstock bildet bei Erklärung der Paulinischen Briefe Theodoret, dann Oekumenius, bei Matthäus und Johannes Chrysostomus, bei Markus Viktor von Antiochien, bei Lukas die dem Titus von Bostra zugeschriebene Auslegung, beim alten Testament Origenes, Eusebius, Chrysostomus, Theodor, Theodoret, Polychronius.[145]) Nicht immer wurden die Autoren mit Namen angeführt; die meisten Excerpte scheinen genuin und

---

[137]) Die mehrerwähnte q. 93 oder ep. 166.

[138]) *Σειρά* bei den Späteren, wie früher *ἑρμηνεία διαφόρων πατέρων*.

[139]) Exercitat. in Catenas Patrum graec. Wittemb. 1712: Catenam Patrum eruditi appellare solent seriem quamdam interpretationum ex diversorum Ecclesiae graecae latinaeve doctorum scriptis, a scriptoribus nunc antiquioris nunc recentioris memoriae ita contextam et quasi colligatam, ut variae sententiae de eodem commate divinioris Scripturae interpretando uno conspectu legenti exhibeantur.

[140]) Grabe Spic. PP. II. 245. Im siebenten Jahrhundert wird er bereits citirt (Fabr. Bibl. gr. X. 627 ed. Harl.); er gehört der letzten Zeit des fünften und dem Anfange des sechsten Jahrhunderts an. De Magistris Acta Mart. ad Ostia Tiber. p. 286 seq.

[141]) Cramer Praef. in Caten. Ev. Matth. et Marci. Oxon. 1840. I. p. XIII.

[142]) Migne PP. gr. XCIII. 13—470.

[143]) ib. LXXXVII. 21 seq.

[144]) Hier. Prooem. Com. in ep. ad Gal. — Eustath. Antiochen. in Matth. (Cramer Anecd. Paris. I. 393). Synopsis ex Chrys. Com. in Matth. — Joh. Chrys. *Σύνοψις εἰς τὰ τῆς παλαιᾶς βιβλία.* (Anecd. Par. l. c.) — Procop. Gaz. in Octat.

[145]) Cramer l. c. p. XIV—XVI.

selten sind die Citate falsch. Im neunten Jahrhundert scheinen solche Catenen schon sehr im Gebrauche gewesen zu sein.[146])

Sehr gut ist es also denkbar, daß Photius einen Codex von Vätererklärungen nach Art der Catenen anfertigte oder anfertigen ließ,[147]) den nachher Oekumenius benützte oder wieder abschrieb mit einigen Zuthaten. Ein Mann, der so viele biblische Quästionen zu beantworten hatte, sorgte gewiß dafür, daß ihm für die zu ertheilenden Antworten das Material nicht ausging und die von ihm gelesenen Väterschriften hatten es in reichster Fülle geboten.

---

5. Canonistische Arbeiten des Photius.

A. Sammlungen des Kirchenrechts.

a) Die Ergebnisse der bisherigen Forschungen.

Es ist außer Zweifel, daß sich Photius auch durch canonistische Arbeiten verdient gemacht hat. Dieselben zerfallen in zwei Classen, in Rechtssammlungen und in canonische Decisionen. Was nun zunächst die ersteren betrifft, so waren die Angaben und Urtheile darüber bis in die neuesten Zeiten sehr verschieden; erst in unserem Jahrhunderte wurde vorzüglich durch deutsche Rechtsgelehrte die Geschichte der griechischen Kirchenrechtsquellen, soweit sie hier in Betracht zu ziehen ist, genügend aufgehellt und entwickelt.

Es wird dem Photius insbesondere ein Syntagma canonum sowie ein Nomocanon zugeschrieben,[1]) von Einigen sogar noch eine dritte Sammlung. Mai[2]) glaubte, es habe sich Photius dreimal mit einer größeren Rechtssammlung beschäftigt oder auch drei verschiedene Arbeiten auf diesem Gebiete geliefert. Seine erste Arbeit soll eine bloße Sammlung von zehn Synoden in chronologischer Ordnung gewesen sein, mit Beifügung der apostolischen Canones, der Synoden von Carthago unter Aurelius und der Aussprüche der heiligen Väter, zuerst nur bis zum fünften Concil, dann aber auch bis zu den von ihm selbst 861 und 879 gehaltenen Synoden[3]) — eine bloße Sammlung, Compilation, *συναγωγή*.[4]) Sodann habe Photius diese Sammlung nach Mate-

---

[146]) Cramer l. c. p. XIX—XXI.

[147]) Auch Oecon. §. 37. p. *ξα'* lit. *δ*. erwähnt eine in Cambridge vorfindliche, von Oekumenius benützte *Σειρὰ εἰς τὰς ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου Παύλου.*

[1]) Cf. Fabric. Bibl. gr. XI. p. 21. §. 12. XII. p. 185. Schöll Gesch. der gr. Lit. III. 465. Schröckh K. G. XXII. S. 408—410.

[2]) Mai Spicil. Rom. t. VII. Praef. p. VIII. seq.

[3]) Hieher bezieht Mai irrthümlich, wie nachher gezeigt werden soll, die Worte der Praefat. in Nomocan. (Voell. et Justell. Bibl. II. p. 790): *ἐπεχείρησα τοὺς ὑπὸ τῶν ἐν χρόνοις διαφόροις γεγενημένων, ἁγίων ι' συνόδων. . ἐκτεθέντας θεοπρεπεῖς κανόνας εἰς ταὐτὸν συναγαγεῖν* κ. τ. λ. p. 792: *μέχρι τῆς πέμπτης συνόδου κανόνας εἰς ἓν συναγαγεῖν θέμενος σκοπόν,* die er dem Photius beilegt.

[4]) Mai l. c. p. IX.: Haec autem Synagoge ipsa, ut reor, est quam cum Zonarae et Balsamonis scholiis tum in Parisiensi editione, tum in Beveregii praeclaris Pan-

rien umgearbeitet und so sei sein Syntagma in vierzehn Titeln entstanden; [5]) endlich habe er noch die weltlichen Gesetze in Kirchensachen beigefügt, woraus der Nomocanon hervorgegangen, gleich dem Syntagma in vierzehn Titel getheilt, ganz auf dasselbe zurückblickend, wie er denn auch den Text der Canonen nur mit Ziffern anzeigt. Diese drei Sammlungen scheinen nur ein und dasselbe Werk zu sein, aber in verschiedener Ueberarbeitung. Es scheine, fährt Mai fort, der Nomocanon daher entstanden, daß im Syntagma zu viele Wiederholungen vorkamen, indem mehrere Rechtsnormen unter verschiedene Titel paßten, das Werk dadurch zu ausgedehnt, das Abschreiben dem Copisten zu mühsam, zu theuer für den Käufer ward, weßhalb er ein möglichst gedrängtes Compendium geben wollte, worin den Aufschriften der Titel und Capitel nur die Nummern der im Syntagma ausgeschriebenen Canones beigegeben waren. [6]) Demnach stellt sich der Nomocanon als eine Abkürzung des Syntagma dar, zur Erleichterung des Nachschlagens, das in den früheren Arbeiten sehr schwer war, ein Repertorium und Register. In dieser Weise denkt sich Mai das Verhältniß der dem Photius zugeschriebenen Rechtssammlungen zu einander. [7])

Allein gegen diese Annahmen streiten viele, erst nach und nach an das Licht gezogene Data und insbesondere ist jetzt als erwiesen zu betrachten, daß in derselben die canonistische Thätigkeit des Photius viel zu hoch angeschlagen und ihm hierbei auch dasjenige zugewiesen ist, was schon längst vor ihm Andere geleistet hatten. Um dieses gehörig zu erkennen, ist es vor Allem nöthig, auf die griechischen Kirchenrechtssammlungen vor Photius näher einzugehen und die Resultate der neuesten Forschungen [8]) über dieselben kurz zusammenzustellen.

Die ältesten, uns nicht mehr erhaltenen Rechtssammlungen der griechischen Kirche enthielten nur die Canones der bedeutenderen Concilien, die erst nach

---

dectis (Oxon. 1672) legimus. Quamqnam eadem in MSS. codd. non sine plurima varietate ac modo longior, modo contractior jacet, ut mihi legenti compertum est.

[5]) Hieher bezieht Mai die Worte der angeführten Vorrede zum Nomocanon p. 791: *πάντων δὲ τῶν συνειλεγμένων τὴν δύναμιν — κατὰ δύναμιν τὸ σύνταγμα πεποίημαι.* l. c. p. XI.

[6]) Mai l. c. p. XII. XIII.

[7]) Am Schluße des Nomocanons stehen die Worte: *τέλος τῶν δέκα πρὸς τοῖς τέσσαρσι τίτλων τῶν παρὰ Φωτίου συνοψισθέντων,* worauf sich hier Mai beruft.

[8]) Vgl. A. Bacchi hist. jurisprud. rom. L. IV. c. 2. §. 7 ed. V. cum observatt. A. C. Stockmann Lips. 1796. 8. p. 650 seq. Burc. Struvii Hist. juris. Jenae 1718. 4. §. V. p. 348 seq. C. F. Glück Praecognita jur. univ. eccl. posit. Germ. Halae 1786. p. 271. — J. S. Assemani Bibl. jur. orient. civ. et canon. t. I. p. 35 seq. Romae 1762. 4. Schott Praenotat. canon. t. I. L. III. c. 8. p. 701. n. 1; c. 10. p. 717. n. 8. — Biener Zeitschr. f. geschichtl. Rechtswissenschaft, herausgegeben von Savigny, Eichhorn u. Göschen Bd. VII. Heft 2. S. 148. Dess. Geschichte der Novellen Justinians. Berlin 1824. S. 202 ff. — Ejusd. de collection. can. Eccl. Gr. schediasma. Berolini 1827. p. 21 seq. — Desselben Abhandlung: „Das kanon. Recht der griech. Kirche“ (Referat über die 1852—1855 in Athen erschienene Rechtssammlung *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* von Rhalli und Potli in Mittermaier's „Krit. Zeitschr. f. Rechtswissenschaft u. Gesetzgebung des Auslandes“ Bd. XXVIII. Heidelb. 1856. S. 163—206.)

und nach zu Einem Ganzen vereinigt wurden. Höchst wahrscheinlich umfaßte die älteste Sammlung dieser Art, die in der Pontischen Diöcese entstanden zu sein scheint, nur die Canones von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea und Gangra; diese ward dann durch die Canones von Antiochien vermehrt und eine solche vermehrte Sammlung scheint der zu Chalcedon gebrauchte codex canonum zu sein, der aber noch keine officielle Autorität hatte; die einzelnen Canones waren hier in fortlaufenden Nummern aneinander gereiht.[9]) Seit dem fünften Jahrhundert wurden diese Sammlungen vermehrt und mannigfach ausgestattet. Es werden drei Gruppen derselben unterschieden. Eine derselben fügte den Canones jener fünf Concilien noch die von Chalcedon und Constantinopel bei und stellte, der Chronologie folgend, die Concilien von Ancyra und Neocäsarea dem Nicänum voran. Nach einem solchen Codex war die jetzt als Prisca bezeichnete lateinische Sammlung gearbeitet. Ein anderer Sammler fügte den Canones von Antiochien die von Laodicea und Constantinopel bei und aus dieser Art von Sammlungen stammt der Text des Dionysius Exiguus; endlich reihten Andere die Canones von Laodicea, Constantinopel und Chalcedon an. Zu diesem Material kamen später noch die Synoden von Sardika und Ephesus (mit den genannten acht bis zehn Concilien), sowie nachher auch die pseudo-apostolischen Canones.[10]) Bis zum Anfang des sechsten Jahrhunderts, bis auf den genannten Dionysius, scheint kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Orient und Occident bezüglich dieser Kirchenrechtsquellen bestanden zu haben.

Statt dieser meist chronologischen entstanden bald systematische Sammlungen. Wenn auch nicht die erste derselben, so doch vor allen anderen Epoche machend ist die Sammlung des antiochenischen Presbyters Johannes Scholastikus, der im letzten Regierungsjahre Justinian's den Patriarchenstuhl von Constantinopel bestieg. Diese Sammlung,[11]) συναγωγὴ κανόνων genannt,[12]) zwischen 540—560 verfaßt,[13]) ist in 50 Titel getheilt und enthält Canones der Apostel, die von den zehn[14]) Concilien, und noch 68 andere, die aus den

---

[9]) Ballerin. Disquisit. de ant. collect. canon. P. I. c. 1. n. 4—6 (Migne Patrol. Opp. Leon. M. t. III. s. t. LVI. p. 14—16). c. 2. n. 5. 6 (ib. p. 21. 22). Vgl. Philipps K. R. IV. §. 169. S. 19 ff. Walter K. R. XI. Aufl. §. 66 ff. S. 122 ff. Der Codex canonum Ecclesiae universae (bei Voell. et Just. Bibl. jur. can. vet. Paris. 1661. I. p. 29—68) in 207 Nummern hat keinen Anspruch darauf, als die im vierten Concil gebrauchte Sammlung zu gelten.

[10]) Ballerin. l. c. c. 2. n. 7. 8. p. 23; c. 6. n. 13. 14. p. 52. 53. Cf. Asseman. Bibl. jur. orient. eccles. et civ. Romae 1762. t. I. n. 29. p. 52 seq.

[11]) Sie steht in der Bibl. jur. can. vet. t. II. p. 499—602. Assemani (Bibl. jur. orient. III. p. 354—421) hat diese Ausgabe mit mehreren, oft divergirenden Handschriften verglichen.

[12]) So heißt sie namentlich in dem Cod. Coisl. 209, der dem neunten oder zehnten Jahrhundert angehört. Montfaucon. Bibl. Coislin. p. 267.

[13]) Biener „das kanon. Recht der griech. Kirche" a. a. O. S. 187.

[14]) In der τάξις τῶν κανόνων (leg. συνόδων wie Coisl. 209 bei Montfaucon l. c. hat) bei Voell. et Just. p. 501 sind zwar nur 9 Concilien genannt; aber das fehlende antiochenische Concil ist im Texte (Tit. II. seq.) ebenso wie die übrigen benützt und die Vorrede erwähnt p. 500 ausdrücklich 10 Synoden.

...nischen Briefen des Basilius entnommen sind. In der Vorrede erklärt
ohannes seinen Plan, des leichteren Nachschlagens wegen den ganzen Stoff
ich seinem Inhalt abzutheilen und das, was in demselben Betreff von ver-
hiedenen Canones vorgeschrieben war, zu verbinden; [15]) er bemerkt selbst, daß
nicht der Erste und der Einzige sei, der das unternommen, indem eine in
Titel getheilte Sammlung schon vor ihm vorhanden war; [16]) er habe,
merkt er, nur noch übersichtlicher und deutlicher diese Ordnung durchzuführen
rsucht. [17]) Die zehn Synoden und die apostolischen Canones hatten schon
nem Vorgänger als Material gedient; [18]) was Johannes Scholastikus in
ner Sammlung eigentlich leistete, war ein Doppeltes: 1) er vermehrte das
aterial durch Beifügung der 68 Canones aus Basilius (epp. II. III. ad
mphiloch.), was der erste Schritt zur Aufnahme der canonischen Briefe der
rchenväter in die kirchlichen Rechtssammlungen gewesen zu sein scheint; 2) er
b dem Ganzen eine bessere und bequemere Form und Eintheilung, wodurch
s Gleichartige noch genauer und bestimmter zusammengestellt werden sollte. [19])

Jeder dieser fünfzig Titel begreift wiederum mehrere Materien unter sich.
itel I. handelt von den Ehren und Rechten der Patriarchen sowie von den
renzen ihrer Jurisdiktion; [20]) Tit. II. in gleicher Weise von den Metro-
liten, ebenso Tit. III. von den Bischöfen. [21]) Es folgen nun weitere Kirchen-
setze, die zunächst die Bischöfe betreffen. Tit. IV. Das Privatgut des Bischofs
ll vom Kirchengute getrennt sein; über ersteres kann der Bischof letztwillig
rfügen. V. Der Bischof hat die Gewalt, das Kirchengut durch Priester und
iakonen als seine Organe zu verwalten, aus ihnen zuverläßige Oekonomen zu
stellen, den Dürftigen davon mitzutheilen, für sich und arme Verwandte das
öthige daraus zu nehmen. VI. Bei seinem Tode darf der Bischof sich nicht
lbst einen Nachfolger bestellen. VII. VIII. Wahl, Aufstellung und Ordina-
on der Bischöfe. IX. Ordination von Eunuchen und Solchen, die mit körper-
hen Gebrechen behaftet sind. [22]) Sodann handelt Tit. X. von Bischöfen,

---

[15]) Praef. l. c. p. 500: *Οὐ τάξιν τινὰ καὶ ἀκολουθίαν ἀριθμῶν* (die früher übliche,
rtlaufende Nummernreihe) *ἐφυλάξαμεν, πρῶτον ὡς εἰπεῖν καὶ δεύτερον καὶ τρίτον καὶ
ταρτον καὶ πέμπτον, αὖθις κανόνας συνάψαντες· ἀλλ' ὅμοια τοῖς ὁμοίοις, ὡς οἷόν τε
ν* add. Mon. 380) *συναρμόσαντες, καὶ ἴσον ἴσῳ κεφαλαίῳ συμπλέξαντες, ῥᾷδιον ἐποιή-
μεν ἅμα καὶ ἄπονον τοῖς πᾶσιν . . . τῶν ζητουμένων τὴν εὕρεσιν.*

[16]) ibid.: *οὐκ αὐτοὶ τοῦτο μόνον* (Mon. *καὶ μόνοι*) *καὶ πρῶτοι τῶν ἄλλων ποιῆσαι
μήσαντες, ἀλλ' ἑτέρους εὑρόντες ταῦτα διελόντας εἰς τίτλους ἑξήκοντα.*

[17]) p. 501: *σαφεστέραν, ὡς οἷόν τε ἦν, ἡμεῖς τῇ παραθέσει τῶν ὁμοίων ποιῆσαι
ν κανόνων τὴν διαίρεσιν ἐσπουδάσαμεν.* Diese und die früher angeführten Stellen stehen
ch bei Fabric. Bibl. gr. XII. 194. 195 ed. Harl.

[18]) Biener a. a. O.

[19]) Zachariae Hist. Jur. Gr. Rom. delineatio. Heidelb. 1839. §. 22. n. 2.
iener a. a. O.

[20]) Hier finden sich nur Nic. c. 6. 7. Cpl. c. 2 (dem auch c. 3 beigefügt ist p. 509)
ch. c. 8 angeführt; aber der in Rom nicht anerkannte can. 28 Chalced. fehlt ganz.

[21]) Bei Tit. II. sind c. ap. 34. Antioch. 9. Chalc. 12. 17, bei Tit. III. c. ap. 35.
ntioch. 13. 22. Sard. 11. 12. 3 aufgeführt.

[22]) Tit. IV. c. ap. 40. Ant. 24. Chalc. 22; V. c. ap. 38. 41. 59. Ant. 25. Chalc.

die ihr Amt nicht antreten oder es vernachläßigen, oder vom Volke nicht angenommen werden, Tit. XI. von denen, die durch den Einfluß mächtiger Laien oder durch Simonie Weihen erlangen oder ertheilen. Es bezieht sich Tit. XII. auf die Residenz der Bischöfe und Cleriker, XIII. auf die Reisen der Bischöfe und ihre Gesuche beim Kaiserhofe.[23]) Die Vorschriften von Titel XIV. und XV. gehen dahin: die Geistlichen sollen keine weltlichen Geschäfte übernehmen, noch soll der Bischof im Zorne Jemanden excommuniciren oder den Fehlenden schlagen;[24]) Beschwerden gegen den Bischof sind an den Metropoliten zu bringen; ist dieser selbst Partei, an den Exarchen der Diöcese oder an den Bischof der Hauptstadt.[25]) Die folgenden Titel XVI—XX. handeln speziell von den Anklagen gegen Bischöfe, deren Absetzung, von dem Verkehr mit Gebannten, von der Aufnahme fremder Cleriker und deren Reisen.[26]) Sodann wird die Stellung der Chorbischöfe, Landpriester, Diakonen und der niederen Cleriker zu den höheren Graden (Tit. XXI—XXIII. XXVI.) besprochen, dabei auch von den Diakonissinen (Tit. XXIV.) sowie von der Art der Ordination gehandelt (Tit. XXV.)[27]) Es folgen die Vorschriften über den Lebenswandel der Geistlichen und Asceten (Tit. XXVII—XXXII.), über Mönche und Nonnen (Tit. XXXIII. u. XXXIV.), über die Katechumenen, Neophyten, sowie die Häretiker und deren Conversion (Tit. XXXV—XXXVIII.). Hiermit ist schon zu der Lehre von den kirchlichen Verbrechen[28]) übergegangen (Tit. XXXIX—XLVIII.), in welcher zugleich auch das Wichtigste über die Ehe und die Ehehindernisse (Tit. XLI—XLIV.) aufgenommen ist. Die zwei letzten Titel handeln von den Synoden[29]) (XLIX.) sowie vom Gottesdienste und den canonischen Büchern[30]) (L.).

---

12. VI. c. ap. 76. Ant. 23. VII. c. ap. 1. Nic. 4. 6. Ant. 19. Laod. 13. 57. Sard. c. 6. Laod. 12. VIII. Chalc. 25. Anc. 15. IX. c. ap. 21. 77. 78.

[23]) Tit. X. c. ap. 36. 38. Ant. 17. 18. XI. c. ap. 29. 30. Chalc. c. 2. XII. c. ap. 14. Nic. 15. Ant. 16. 24. Anc. 18. Sard. 1. 2. Chalc. 5. XIII. Sard. 7—9. 21. Ant. 11 (l. c. p. 524—530).

[24]) XIV. c. ap. 6. 81. Chalc. 3. c. ap. 44. 20. 83. Nic. 17. Laod. 4. Chalc. 7. XV. c. ap. 27. Sard. 14.

[25]) Nach c. Chalc. 9.

[26]) XVI. c. ap. 74. 75. Cpl. 6. Chalc. 21. Sard. 17. 3—6. Ant. 14. 15. XVII c. ap. 28. Ant. 4. XVIII. ap. 10—12. 16. 32. Ant. 2. Sard. 13. Nic. 13. XIX. Sard. 15. Chalc. 10. 20. XX. ap. 15. 33. Chalc. 11. 23. Nic. 16. Ant. 3. Sard. 16. Laod. 41.

[27]) XXI. Anc. 13. Neoc. 13. Ant. 7. 10. XXII. ap. 39. 55. 31. Ant. 5. Chalc. 8. 18. Laod. 56. XXIII. Nic. 18. Laod. 20. ap. 5. 6. Neoc. 15. XXVI. Laod. 21. 22. 23. 25. 26. 43. 15. ap. 26. Chalc. 14. Laod. 10. 31. Basil. c. 54.

[28]) Viele Verbrechen sind schon in anderen Materien behandelt. Hier werden besonders die Verläugnung des Glaubens, die Apostasie vom geistlichen Stande, Astrologie, Zauberei (Basil. c. 65. 72. 83. Ancyr. 24. Laod. 36), Genuß von Idolothyten (Tit. XXXIX.), Mord, Selbstverstümmelung, Kindsmord, Ehebruch, ungerechtfertigte Trennung und Wiederverheirathung, ungesetzliche Ehe, Trigamie, Polygamie, die Sünden gegen die Keuschheit, Diebstahl, Grabschändung, Sakrilegium, Meineid, Vermeiden der Communion und Verachtung der Kirchengesetze behandelt. In diesem Abschnitte sind die Canones des Basilius eine Hauptquelle.

[29]) Hier sind blos c. ap. 37. Nic. 5. Laod. 40 angeführt (p. 598).

[30]) Laod. 17—19. 16. 59. Nic. 20. Ant. 1. ap. 7. 60. 84. 85 (p. 599—601).

Daß die Ordnung in diesem Werke noch keine streng systematische ist, sondern erst ein anfänglicher Schritt zu derselben, ergibt sich schon aus dieser kurzen Inhaltsübersicht zur Genüge. Nach den am Schluße der Sammlung stehenden Worten [31]) — wofern diese nicht von einer späteren Hand herrühren — möchte es scheinen, [32]) daß Johannes Scholastikus den Bischöfen seines Sprengels diese von ihm schon früher veranstaltete Canonensammlung zusandte, um ihnen ein kirchliches Rechtsbuch an die Hand zu geben; dafür könnte auch die ganze Anordnung und Stellung der Rubriken sprechen, die vorzüglich die Bischöfe und ihre Amtsthätigkeit im Auge haben, obschon die Rücksicht auf die Kirchenregierung bei jedem Werke dieser Art, falls es praktisch brauchbar sein sollte, überwiegen mußte. Es erlangte aber auch dieses Werk ein bedeutendes Ansehen, das es fast bis über die Zeiten Balsamon's hinaus bewahrt hat. [33])

Derselbe Johannes Scholastikus hat sich noch weiter dadurch verdient gemacht, daß er aus den Novellen Justinian's, wahrscheinlich bald nach dem Tode dieses Kaisers, einen Auszug, die collectio 87 capitulorum, [34]) verfertigte, der eine Zugabe und Beilage zu dem oben beschriebenen Hauptwerke bildete und in den Handschriften mit ihm auf das Engste verbunden erscheint. [35]) Voraus geht ein Index der Kapitel, dann folgt eine kurze Vorrede, [36]) und dann die Novellen selbst [37]) nach den im Index bezeichneten Materien, theils mit den Worten Justinian's, theils in Abkürzungen. [38]) Eine andere Epitome weltlicher Gesetze in Kirchensachen von einem unbekannten Autor, die in 25 Kapitel abgetheilt ist, [39]) scheint gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts entstanden zu sein; sie hat keine Vorrede und gibt Stücke aus dem Codex und den Novellen, und zwar ganz rein. [40]) Eine noch viel umfassendere Samm-

---

[31]) Voell. l. c. p. 601: *Ταῦτα δὲ περὶ κανόνων διατετάχθω ὑμῖν παρ' ἡμῶν, ὦ ἐπίσκοποι· ὑμεῖς ἐμμένοντες αὐτοῖς σωθήσεσθε καὶ εἰρήνην ἕξετε, ἀπειθοῦντες δὲ κολασθήσεσθε, καὶ πόλεμον μετ' ἀλλήλων ἀΐδιον ἕξετε.. Ὁ θεὸς δὲ.. ἅπαντας ὑμᾶς.. ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἑνώσει, καταρτίσει εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀτρέπτους, ἀμέμπτους, ἀνεγκλήτους καὶ ἀξιώσει τῆς ζωῆς τῆς αἰωνίου σὺν ἡμῖν διὰ τῆς μεσιτείας τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ I. Χρ.*

[32]) Cf. Asseman. Bibl. jur. or. I. c. 5. p. 114.

[33]) Biener das kanon. Recht der gr. Kirche S. 188.

[34]) Gedruckt bei Heimbach Anecdota t. II. p. 202—234 (Lips. 1840) mit dem Titel: *Ἐκ τῶν μετὰ τὸν κώδικα θείων νεαρῶν διατάξεων τοῦ τῆς θείας λήξεως Ἰουστινιανοῦ διάφοροι διατάξεις συνᾴδουσαι ἐξαιρέτως τοῖς ἱεροῖς κανόσι καὶ ἐκ περιουσίας τὴν οἰκείαν ἰσχὺν νέμουσαι, αἷς τάξιν τινὰ καὶ ἀριθμὸν ἐπεθήκαμεν πρὸς σύντομον εὕρεσιν τοῦ ἐπιζητουμένου κεφαλαίου κ. τ. λ.*

[35]) Cf. Heimbach l. c. Prolegg. c. III. p. XLI. seq., bes. p. XLIV.

[36]) Anfang: *εἰς δόξαν τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν I. Χρ.*

[37]) Nov. 6. 5. 83. 46. 120. 56. 57. 3. 32. 131. 67. 123.

[38]) Heimbach l. c. p. L.

[39]) Sie steht bei Heimbach l. c. II. p. 145—201 und hat den Titel: *διατάξεις νόμων πολιτικῶν ἐκ τῶν νεαρῶν Ἰουστινιανοῦ βασιλέως συνηγοροῦσαι καὶ ἐπικυροῦσαι τοὺς τῶν ἁγίων πατέρων ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας.*

[40]) Vgl. Zachariae l. c. §. 22. n. 4. Heimbach l. c. II. p. XXXI. seq. Prolegg. cap. II.

bereits gedruckte[59]) Nomocanon, den man früher unserem Photius zugeschrieben, der aber sicher einen älteren Verfasser hat, dessen Werk Photius nur überarbeitete;[60]) nur diese Ueberarbeitung, nicht die ursprüngliche Gestalt desselben liegt bis jetzt vor;[61]) doch läßt sich mit Hilfe der von Photius beibehaltenen Vorrede[62]) und mit einigen anderen Subsidien die Beschaffenheit des ursprünglichen Textes einigermaßen ermitteln. Höchst wahrscheinlich hat dieser ältere Nomocanon denselben Verfasser[63]) wie die mehrgenannte Collectio tripartita (oder Pseudobalsamon); er fällt daher auch in dieselbe Epoche und war bereits vor der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts vorhanden.[64]) Derselbe bestand, nebst der Vorrede und einem Verzeichnisse der benützten Stücke[65]) mit einer auf die chronologische Ordnung bezüglichen Bemerkung am Schluße derselben,[66]) aus zwei Theilen, wovon der erste, der eigentliche Nomocanon, ein System in 14 Titeln liefert, die wieder in mehrere Kapitel zerfallen, worin jedesmal die einschlägigen Canones citirt und die dazu gehörigen Stellen des weltlichen Rechts in einem Textauszuge gegeben werden, der zweite aber eine Sammlung der Canones in ihrem vollständigen Texte

---

[59]) Bei Just. cum vers. H. Agylaei et Com. Balsam. Paris. 1615. 4. Dann in der Collect. canon. Paris. 1620 f. cum vers. Gentiani Herveti, besonders bei Voell. et Just. Bibl. jur. can. vet. II. p. 815—1140. Paris. 1661 f.

[60]) Biener a. a. O. Heimbach Anecd. I. Prolegg. c. 3. p. XLVII.: Is liber (Photii Nomocanon) ex antiquiore Nomocanone deductus est totus, Photiusque patriarcha hoc tantum negotii datum sibi credidit, ut, quae in vetusto illo exemplari ad sua tempora deessent, suppleret suppletaque cum reliquis Nomocanonis partibus in unum conjungeret et quodam modo conglutinaret. Hoc video praeeunte tamen V. Ill. Rosenkampfio a V. Ill. Bienero (Beitr. z. Revis. des justin. Cod. p. 34—38. coll. p. 222. 223) ita esse demonstratum, ut contradici nequeat.

[61]) Dieselbe soll zwar im cod. Bodlej. 715 (Laud. 73) enthalten sein (Zachar. ὁ πρόχειρος νόμος p. 326. Heimb. Anecd. II. p. 295 a.); indessen sind die bisherigen Nachrichten noch nicht ausreichend, um das mit Sicherheit zu behaupten. Vgl. Biener des kanon. Recht der gr. Kirche S. 194.

[62]) Die bei Just. l. c. p. 789—793 gedruckte Vorrede zerfällt offenbar in zwei, auch in mehreren Handschriften, wie Paris. 1319 (Mortreuil. Hist. du droit byz. III. p. 428.) Coisl. 34. olim. 43. saec. XII. (Montfauc. Bibl. Coisl. p. 85. 86.) Marc. 169. saec. 15 (catal. I. p. 98), genau geschiedene Theile, wovon der erste Τὰ μὲν σώματα — μισθὸν ἀπενέγκασθαι p. 789—792 steht, der zweite ὁ μὲν παρὼν πρόλογος, der „vorstehende Prolog" offenbar auf einen anderen Verfasser — den Photius — hinweisend, p. 792. 793. Das hat Mai l. c. völlig übersehen und so dem Photius auch das von seinem Vorgänger Geleistete zugeschrieben. Cod. Monac. 380 weiset diese beiden Vorreden dem Photius zu.

[63]) Biener Beitr. S. 36. Heimbach I. p. XLVI. XLVII. Walter K. R. §. 78. S. 171.

[64]) Heimbach l. c. p. XLVIII. Biener a. a. O.

[65]) Es sind die 10 Synoden, 85 Canones der Apostel, die karthag. Synode von 419, das VII. Concil, das Trullan., die Synoden von 861 und 879 genannt, sowie canonische Briefe von Dionysius, Petrus, Timotheus, Theophilus, Cyrillus, Gregor von Neocäsarea, Basilius, Gregor von Nyssa (ad Letoj.), Gennadius und Tarasius (ep. ad Hadr.). Diese Stücke hatte der erste Autor nicht alle beifügen können; es ward später das Fehlende ergänzt. Das Verzeichniß steht p. 793—795.

[66]) Cf. p. 795. Ἰστέον δὲ ὅτι ἡ ἔκθεσις...

nd in meistens chronologischer Ordnung ist; dieser letztere Theil heißt bei Biener „Syntagma“, ein Name, der in alter Zeit auch dem ersten Theile beigelegt worden ist.[67])

Im Einzelnen ist es nicht leicht, zu bestimmen, was der ältere Autor nd was Photius an diesem Werke geleistet hat, zumal da wir die Sammlung er Canones und das Verzeichniß der benützten Stücke nur in der Ueberrbeitung des Letzteren vor uns haben.[68]) Photius scheint das alte Verzeichniß ie die ältere Vorrede aufgenommen zu haben;[69]) die fehlenden Stücke wuren wahrscheinlich erst nach und nach hier eingetragen.[70]) Allem Anschein ach nahm schon der alte Autor viele Briefe der Väter auf;[71]) sicher ist, daß r ebenfalls es war, der das unter Bischof Aurelius 419 gehaltene Concil, elches er aus der Sammlung des Dionysius entnahm,[72]) sowie das Concilium Nectarii von 397 schon in das Ganze einreihte.[73]) Auch scheinen ie Canones der Concilien mehrere Zusätze von demselben Sammler erhalten u haben und das Ganze durch mehrere epistolae synodicae bereichert woren zu sein.[74]) Jedenfalls war diese Arbeit eine sehr bedeutende Leistung, ie in der griechischen Kirche großes Ansehen erlangte,[75]) wie denn auch die on ihr benützten Quellen durch die trullanische Synode mit maßgebender Autorität anerkannt worden sind.[76])

---

[67]) Biener das canon. Recht der gr. K. S. 190. Zhishman Or. Eherecht I. S. 70.

[68]) Biener S. 190. 191.

[69]) Es kam dieses überhaupt sehr häufig vor. In dem von Montfaucon (s. N. 62) eschriebenen Cod. Coisl. 34. saec. 12 folgt auf die recensio Patrum, quorum canones exhibentur (f. 1), und das monitum de non servato in synodorum canonibus temporum ordine (f. 2 conf. Voell. et Just. II. p. 795) zuerst der Prolog des Joh. Scholastikus ib. p. 499 οἱ τοῦ μεγάλου θεοῦ) sammt der Aufzählung der Synoden und der Zahl ihrer Canones (ib. p. 501. 502), sodann der Prolog des älteren Nomocanon (τὰ μὲν σώματα ib. p. 789), den eine neuere Hand fälschlich dem Basilius zuschreibt, darauf der dritte Prolog unter dem Namen des Patriarchen Photius (ὁ μὲν παρὼν λόγος ib. p. 792), darauf f. 5. Pauli Apostoli ecclesiastici canones 16, f. 6. Petri et Pauli canones 18, endlich das Werk in 14 Titeln f. 7—18.

[70]) Daraus ist die Mangelhaftigkeit dieses Index zu erklären, der z. B. das Conc. Carthag. Cypriani, mehrere canonische Stücke wie die Synode von St. Sophia ausläßt.

[71]) Er nimmt noch einen dritten Brief des Basilius zu den 2 von Joh. Scholastikus benützten auf (jetzt ep. 1. can. n. 16), so daß von Basilius 84 Canones erscheinen. Auch viele Briefe von Kirchenlehrern kamen außerdem hinzu.

[72]) Biener a. a. O. S. 192. 193. Der Autor bemerkt über das Concil von Carthago, daß nicht Alles für den Orient Geltung habe, besonders nicht, was über die Ehe der Cleriker gesagt sei. Wahrscheinlich hatte er dieses Concil selbst in das Griechische übersetzt; der Text entspricht dem lat. Original vollständig. Vgl. Biener S. 173. 174.

[73]) Cf. p. 795. Biener S. 192.

[74]) Biener a. a. O. S. 192. 193.

[75]) Biener S. 195.

[76]) Conc. Trull. c. 2 (Bever. Synod. I. p. 158). Hier werden als kirchliche Disciplinarregeln aufgezählt: a) die 85 apostolischen Canones, deren Autorität zur Zeit des Verfassers des Nomocanon noch Anfechtung erlitt (Voell. l. c. p. 790: τοὺς λεγομένους τῶν ἁγίων ἀποστόλων· εἰ καί τινες αὐτοὺς ἀμφιβόλους διά τινας αἰτίας ἡγήσαντο); b) die Canones der 10 Synoden; c) das Conc. Carth.; d) die Synode des Nektarius; e) die

Wer der Autor war, läßt sich nicht sicher bestimmen.[77]

Wenn dieses sich so verhält, so kann die Arbeit des Photius in der Ueberarbeitung dieses Werkes kaum mehr eine sehr mühevolle und umfangreiche gewesen sein. Er konnte, was das Material von Kirchengesetzen betrifft, nur noch die 102 Canones des Trullanum und die 22 der siebenten Synode sowie die Verordnungen der zwei unter ihm gehaltenen Concilien, dazu manche kleinere Stücke beigefügt haben; damit ist das Material des Werkes, wie es jetzt vorliegt, erschöpft, wenigstens was Kirchengesetze angeht. Ja was die erstgenannten Canones betrifft, so glaubt Biener,[78] daß die Canones der Synodus Trullana und der Septima schon vor Photius in diese Sammlung nachgetragen worden seien. „Diejenigen, die den Nomocanon als Handbuch gebraucht, haben sicher nicht auf Photius gewartet, um die Canones der Trullana und Septima an gehöriger Stelle einzutragen. Es hatte demnach Photius in dieser Arbeit schon Vorgänger, und die Veranlassung, sich der Sache anzunehmen, war vielleicht nur, die beiden ihm günstigen Synoden von 861 und 879 in Umlauf zu bringen, wie sie denn auch in der Vorrede erwähnt werden."[79] Das Urtheil eines auf diesem Gebiete wahrhaft ausgezeichneten Forschers könnte von uns, die wir hauptsächlich durch andere, weniger durchforschte Werke unseres Autors in Anspruch genommen waren, hier ohne Weiteres registrirt werden; doch scheint es uns immerhin geboten, von Photius selbst dasjenige zu vernehmen, was er über das Verhältniß seiner Arbeit zu der des früheren Verfassers geäußert hat, und dasselbe einer abermaligen Prüfung zu unterwerfen.

In dem von ihm selbst verfaßten Nachtrag zu der alten Vorrede, oder, wie man auch richtiger sagt, in dem zweiten Prolog der Sammlung lobt Photius die Bemühungen des älteren Autors, dessen Arbeit sich nur bis zur fünften Synode erstreckt hatte;[80] er verwahrt sich dagegen, daß er den Verdiensten desselben irgendwie zu derogiren scheine, und erklärt, daß er das von Jenem Geleistete vollständig anerkenne; er will nur die später hinzugekommenen Rechtsquellen in das Ganze einfügen, das Werk weiter führen und ihm eine größere Brauchbarkeit verleihen, die neueren Verhältnisse berücksichtigen,

---

canonischen Briefe des Dionys von Alexandrien, des Gregorius Thaumaturgus, des Petrus von Alexandrien, des Basilius, des Nysseners, des Amphilochius, des Gregor von Nazianz, der Alexandriner Timotheus, Theophilus, Cyrillus, des Gennadius von Cpl. und Cyprian's Synode von 256.

[77]) Biener S. 196 meint, der Patriarch Sergius I. könne der Verfasser sein oder wenigstens die Arbeit geleitet haben.

[78]) Biener a. a. O. S. 194.

[79]) Das. S. 197. 198.

[80]) Voell. et Just. l. c. p. 792: *Ὁ μὲν παρὼν πρόλογος* (Mon. 380 *λόγος*), *ἀφ' οὗ τὸ* (*τὸ* om. M. 380) *χριστιανῶν δόγμα τοῖς τῶν ἀποστόλων φθόγγοις εἰς τὴν οἰκουμένην διήπλωται, ἐξ ἐκείνου τοὺς μέχρι τῆς πέμπτης συνόδου κανόνας εἰς ἓν συναγαγεῖν θέμενος σκοπὸν, τὸ πέρας ὧν ὑπέσχετο τῆς ἐπαγγελίας ἐπέθετο οὐκ ἀνάξιον· καὶ οὓς* (*καὶ δὴ οὓς* Mon. cit.) *αὐτή τε ἡ πέμπτη καὶ αἱ προλαβοῦσαι διετύπωσαν εἰς ἕν τε καὶ* (*καὶ* om. Mon.) *ἠθροίσατο καὶ εἴ τινας ἄλλους καθ' ἕνα τῶν ἱερῶν ἀνδρῶν τὸ μεταξὺ τοῦ χρόνου διάστημα εἰς τοσοῦτον ὕψος ἀρετῆς ἀναδραμεῖν ἔδειξεν... οὐδὲ τούτων τοὺς πόνους τῆς προκειμένης πραγματείας τὸ συγγενὲς οὐ νοθεύοντας οὐκ ἀπεξένωσεν.*

Spätere an das Frühere anknüpfend,[81]) mit Beibehaltung der bisherigen
ung.[82]) Insbesondere bemerkt er, daß er die sechste (trullanische) und
te Synode nebst den 861 und 879 gehaltenen Concilien beigefügt.[83])
dem will Photius auch noch manche fehlende weltliche Gesetze nachgetragen
ergänzt haben, die er mit den Canonen verband.[84]) Jedenfalls bean-
ht also Photius für sich den Ruhm, das Material des älteren Werkes
ehrt zu haben.

Es ist nun auch nach dieser Vorrede kein Zweifel, daß das Meiste in
vorliegenden Nomocanon schon vor Photius vorhanden war, und daß
us trotz seines Protestes gegen jedes Plagiat auch manche fremde Arbeiten
eignete, davon haben wir an seinen Amphilochien ein schlagendes Beispiel
en. Bei der überhaupt längst üblichen Vermehrung der Rechtsbücher in
Handschriften scheint auch kaum denkbar, daß die 102 trullanischen und
2 Canones von 787 nicht schon längst in das Werk selbst Eingang ge-
n hätten. Indessen ist es wohl möglich, daß dieses noch nicht allenthalben
hen und daß die Einschaltung nicht immer an der gehörigen Stelle vor-
nmen war; ganz grundlos dürfte die Behauptung bezüglich dieser beiden
ilien wohl nicht sein und Photius konnte leicht noch wenig veränderte,
e Exemplare des Werkes vor sich haben. Er war es auch sicher, der die
ola Tarasii ad Hadrianum aufnahm, die von dieser Zeit an der siebenten
de angeschlossen ward.[85]) Was die Synodus S. Sophiae von 879
ſt, so wird sie im Register nicht genannt, und wird im Nomocanon nicht
ig benützt, sie fehlt auch in manchen guten Handschriften;[86]) aber die

[81]) Ibid.: *Ἐπεὶ δὲ ὁ μετὰ τὴν πέμπτην σύνοδον χρόνος ἄλλα τε κατὰ τὸν βίον οὐκ ἀνεώχμωσε, καὶ συνόδους ἱερὰς ἐπὶ διαφόροις αἰτίαις τὴν σύστασιν λαβούσας ἀνέ- τῶν μὲν παλαιῶν ἀνδρῶν τοῖς πόνοις οὐ λυμαινόμενοι, ὅπερ πολλοὺς πολλάκις ἡ α τοῦ ἐξ οἰκείας ἐπιγνωσθῆναι σπουδῆς τολμῆσαι συνήλασε.. ἀλλ᾽ οὖν ἡμεῖς γε ἀγαθοῦ τινὸς ἄρξαντας τῷ βίῳ εἰς αἰδῶ καὶ ἐπαίνους ἀναφέροντες, κἂν τούτῳ τι- γινώσκομεν, οἷς ἑπόμεθα· τοῖς οὖν ἐκείνων καμάτοις ἄσυλον διατηροῦντες τὸ προ- , μᾶλλον δὲ καὶ συναυξάνοντες, τὰ μετὰ ταῦτα γεγενημένα τοῖς προλαβοῦσι συνά- ν· καὶ ἥνπερ αὐτοῖς ὑστερίζων ὁ χρόνος οὐκ ἔδωκε, ταύτην αὐτοῖς ἡμεῖς τὴν ήκην ὡς ζημίαν ἀποκαθιστῶντες ὁλόκληρον αὐτοῖς, ὅσα γε εἰς τὸν παρόντα χρόνον, κνυμεν τὸ φιλοπόνημα.*

[82]) Ibid.: *Διόπερ τὸ παρὸν βιβλίον περιέχει μὲν ἃ προεῖπεν ὁ πρόλογος· περιέχει τὰ τὸν αὐτὸν εἱρμὸν καὶ τὴν αὐτὴν ἀκολουθίαν τῆς συντάξεως, ἣν οἱ πρὸ ἡμῶν εχνήσαντο.*

[83]) Ibid.: (*περιέχει τὸ παρὸν βιβλίον*) *καὶ οὓς ἡ οἰκουμενικὴ ἕκτη διωρίσατο σύνοδος· ἡ καὶ οὓς ἡ ἑβδόμη τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων... συνετάξατο· πρὸς τούτοις δὲ καὶ τὰ ταῦτα ἡ ἐν ΚΠ. πρώτη καὶ δευτέρα σύνοδος ἔριδός τινος ἀναῤῥιπισθείσης κνύσεπτον ναὸν τῶν ἀποστόλων ποιησαμένη τῶν πραττομένων ἀκροατήριον ἐτυπώ- ἀλλὰ καὶ οὓς ἡ μετὰ ταῦτα σύνοδος ἐπὶ κοινῇ τῆς ἐκκλησίας ὁμονοίᾳ συστᾶσα... ύτους τῶν ἀδελφῶν συνόδων κανόσι συνέταξεν.*

[84]) *Ἐπὶ πᾶσι δὲ καὶ νομικάς τινας ῥήσεις ὁ νῦν εἰρημένος τοῦ βιβλίου πόνος, αἳ ροῖς συμφθέγγονται κανόσιν, οὐδὲ τὴν τούτων παράθεσιν ἀτιμάσας συνέζευξεν.* — u d. St. Heimbach Anecd. I. p. XLIX.

[85]) Biener a. a. O. S. 197.

[86]) So Paris. 1320. 1324 beide saec. XII. Biener S. 198. Ueber beide Hand- n s. Heimbach Anecd. II. p. XLI.

Vorrede hebt sie besonders hervor. Auch die ep. Tarasii fehlt im Register und doch ist sie Nomoc. I. 24 citirt; beide Stücke fehlen in dem von Heimbach edirten kleinen Aufsatz über den Nomocanon.[87]) Von manchen Stücken, wie vom Concilium Carthaginense Cypriani, von Athanasius, Gregorius und Amphilochius, wird keine Notiz genommen; doch ist das erstere Nomoc. XII. 14 angeführt. Sicher war weder das Register genau, noch die beiden Theile der Sammlung ebenbürtig behandelt. In den Handschriften sind allerdings nachher die fehlenden Stücke in die photianische Canonensammlung aufgenommen worden, ohne sie jedoch mit Citaten in den Nomocanon einzutragen; die Einstellung war nicht gleichförmig, also willkürlich.[88]) Beide Theile des Werkes erhielten nach und nach in den Handschriften[89]) vielfache Veränderungen, was den Einblick in die frühere Gestalt des Ganzen sehr erschwert. Es sind in den Handschriften die canonischen Stellen bald blos nach Nummern citirt, bald völlig ausgeschrieben.[90]) Ein Nomocanon dieser letzteren Art ist

[87]) *Περὶ τῶν ἐν Νομοκάνῳ* aus Cod. Paris. 1182. f. 31 b. bei Heimbach Anecd. II. p. 299—301. Der Aufsatz, der nur vom Inhalt des Nomocanon handelt, steht mitten unter Schriften des Michael Psellus. Auf die Synode von 861 folgen sogleich die canonischen Briefe der Väter; das zuletzt genannte Dokument ist der Brief des Gennadius.

[88]) Biener a. a. O.

[89]) Die bedeutendsten Handschriften des Nomocanon sind folgende:

A. Paris. R. Bibl. cod. 1320. 1324. 1328. 1329. 1334 vom 12. Jahrh. (catal. II. p. 285 seq. 289. 292. 295 seq. Heimbach Anecd. II. p. XXVII. XLI.) Coisl. 34 (Montfaucon p. 83—85. Heimbach. l. c. p. XLI.) Paris. R. 1319 (Mortreuil Hist. du droit Byz. III. p. 428—432. Biener a. a. O. S. 199.)

B. Bibl. Bodlejan. Oxon. 715 (olim Laud. 73 membr. saec. 11.) Vgl. Zachar. Prochir. p. 323—328. Heimbach l. c. p. XLIII. — cod. 185 (olim Barocc. 185. saec. 14. Vgl. Heimbach l. c. p. XXX.) cod. 196. saec. 11 (Heimbach ibid.) cod. 194 (Barr. 194.) saec. 16 (Zachar. l. c. p. 311) cod. 205. saec. 13 (Zach. p. 312.)

C. Taurin. Cod. CV. c. IV. 21. saec 12 (Catal. Taur. Bibl. I. p. 194 seq. Heimbach l. c. p. XXVIII. XXIX.)

D. Flor. Laurent. Plut. X. cod. 1 (Band. I. p. 469. Heimb. p. XLI.) saec. 14 chart. — Plut. IX. cod. 8 (Band. I. p. 395 seq.) saec. 11 membr. (Zachar. Proch. p. CLXXXIX.)

E. Rom. Vatic. 1185. saec. 16 (Heimbach l. c. p. XXVIII. XLII.) Palat. 408.

F. Venet. Marcian. 169. saec. 15 (Catal. I. p. 98. Heimbach l. c.)

G. Monac. gr. 380 (v. d. Hardt VIII, II. St. p. 161.) saec. 14 bombycin. Cod. 122. saec. 12.

H. Vindobon. Lambec. VI. p. 54. n. 16 ed. vet. p. 119 ed. Kollar. Heimbach p. XXIX. — Lambec. VIII. n. 44. 45. Vgl. Biener a. a. O. S. 193. Heimbach p. XLIII. u. A. Fabric. Bibl. gr. XI. p. 21—22. not. *ω.* zählt noch andere auf.

I. Cod. Graec. Bibl. *ἐν τῇ μονῇ τῆς παναγίας* prope Chalcidem, saec. 13. Heimbach l. c. p. XXIX.

K. Petropol. saec. 11. cod. n. XIV. (Richter und Schneider Krit. Jahrbücher 1841. S. 954. 1845. S. 856.)

L. Mediol. Ambros. I. 48 (Heimb. l. c. I. p. LII)

M. Neapol. Bibl. Borbon. I. A. 4. Saec. 12. Salv. Cyrill. catal. I. p. 201 seq. 224.

N. Escor. X, II, 1. n. 358. Miller p. 387. saec. 16.

[90]) Die letztere Art hält Heimbach I. p. XLIX.; II. p. 301 für die ältere.

der von Mai unter dem Namen „Syntagma" edirte;[91]) darin findet sich auch noch die 920 gehaltene Unionssynode eingeschaltet,[92]) sonst aber kein jüngeres Stück; die übrigen Abweichungen von dem früher gedruckten Nomocanon sind nicht bedeutend;[93]) bei sehr vielen Capiteln haben beide Texte keine weltlichen Gesetze,[94]) einige fehlen im Texte des A. Mai,[95]) die bei Justellus stehen, ebenso einige Canones.[96]) In demselben Codex folgen dann mehrere Compilationen aus den Rechtsbüchern Justinian's, und zwar die drei oben bezeichneten, die der 87, die der 25 Kapitel und die pseudobalsamonische,[97]) die auch in anderen Handschriften diesem Werke folgen,[98]) wobei der zweite Theil der letzteren, der die in den Pandekten und Institutionen zerstreuten Verordnungen in Kirchensachen[99]) enthält, noch besonders aufgeführt worden ist. Die bisherigen Nachforschungen in den Handschriften sind noch nicht hinreichend, um die Leistungen des Photius allseitig zu beurtheilen, so bedeutende Fortschritte auch darin gemacht worden sind, um so mehr als bis jetzt der eine Theil des Ganzen, der die Canonensammlung enthält, noch nicht vollständig gedruckt vorliegt,[100]) und auch Zonaras daran bedeutende Veränderungen vorgenommen hat.[101])

Die Thätigkeit des Photius bestand hauptsächlich darin, daß er 1) einige neue canonische Bestimmungen, obschon nicht in großer Anzahl, beifügte, 2) einige fehlenden weltlichen Gesetze nachtrug,[102]) 3) hie und da wahrschein-

---

[91]) Spic. Rom. t. VII, II. p. 1—480. Vgl. Bickell Jen. Lit. Zt. 1844. Mortreuil l. c. p. 420.

[92]) Tit. I. c. 2. p. 11. cf. p. 480; Tit. XIII. c. 2. p. 406—410; tit. IX. c. 16. p. 278. can. 1—7.

[93]) So ist III. 20 des früher gedruckten Textes bei Mai c. 19, und III. 19 bei Voell. ist III. 20 bei Mai; Tit. XIII. c. 40 des Textes bei Mai ist dort in c. 40 und 41 getheilt.

[94]) So I. 4. 7. 12. 13. 15—19. 21. 22. 25. 27. 29. 33. 35. 37. 38. II. 3. III. 2—13. 16—21. IV. 1—3. 5. 6—9. 11. 12. 14—17. V. 13. VI. 2. VII. 2. 35. VIII. 3—7. 9. 11. 12. 15—19. IX. 3. 4. 7. 8. 11—24. 28. 38. X. 3. 4. 6. 7. XI. 2. 6—8. 9—11. 13—16. XII. 1. 5—8; 10—12. 15—18. XIII. 1. 6. 7. 8. 11—17. 20. 24—28. 31—34. XIV. 1—7.

[95]) Tit. I. 1.

[96]) Tit. I. 4. 6. 17. 20. 26. IX. 9. 13.

[97]) Die bei Mai l. c. Praefat. p. XVII. angegebenen Titel sind eben dieselben, die diese Sammlungen haben.

[98]) Biener a. a. O. S. 194.

[99]) Aehnlich Cod. Mon. 380. f. 4. 6. πίναξ lit. ρ΄ Heimb. Anecd. I. p. XLV.

[100]) Die decreta Apost. et s. Conciliorum canones ex edit. Joh. Tilii Paris. 1540. 4. liefern nur die Concilien; der zweite verheißene Theil, der die canonischen Entscheidungen enthalten sollte, ist nicht erschienen. Ein nicht sehr bedeutender Abdruck dieser Ausgabe ward von Elias Ehinger mit lat. Texte besorgt. Wittemberg 1614. 4. Es fehlen aber die Synoden von 861 und 879 bei Tilius. Außerdem existirt eine Variantensammlung in Anecdota graeca edita a J. Chr. Wolfio t. IV. p. 113—115, welche die Vergleichung von einer Handschrift des Photian. Syntagma mit Bever. (der Sammlung, wie sie Zonaras gebildet hatte) enthält. Daselbst (p. 165—172) stehen mehrere Berichtigungen des Textes zu der von Justell besorgten Ausgabe des Concil. Carth. Vgl. Biener S. 200. 201.

[101]) Biener S. 201 ff. Vgl. S. 198.

[102]) Heimbach Anecd. I. p. XLIX.

lich auch die noch praktisch giltigen Gesetze von den abrogirten ausschied,[103]) vielleicht auch 4) bisweilen Wort- und Sacherklärungen beigab.[104]) Die Ordnung ward nicht viel gebessert; Wiederholungen sind häufig.[105])

Wie Photius selbst angibt,[106]) hat er seine Ueberarbeitung des Nomocanon und der damit verbundenen canonischen Sammlung im Jahre 6391 der Weltschöpfung, d. i. im Jahre 883 der christlichen Zeitrechnung, beendigt; es fällt sohin diese Arbeit in sein zweites Patriarchat. Das Werk des Photius erlangte eine große Berühmtheit und ward vielseitig gebraucht; seinen Nomocanon nannte man auch *πρώτοκάνων*[107]) und Balsamon, der bedeutendste Commentator desselben,[108]) versichert uns, daß er die älteren Arbeiten dieser Art völlig verdrängte.[109]) Wenn Biener darauf besonderes Gewicht legt, daß der Name des Photius in den Handschriften des Mittelalters nicht sehr förmlich hervortrete und den Namen des ursprünglichen Verfassers nicht verdunkelt habe, auch bei der von ihm herrührenden Vorrede in vielen Codices nur als späterer Zusatz erscheine,[110]) so ist dagegen nur zu erinnern, daß von dem älteren Verfasser des Werkes uns nicht einmal der Name erhalten ward, der doch nach Biener selbst eine sehr bedeutende Arbeit geliefert hat;[111]) ferner daß unter unzähligen Arbeiten dieser Art, die Balsamon gesehen haben will,[112]) gerade diese den Vorzug erlangte und Balsamon dieselbe geradezu dem Photius als Verfasser[113]) zuschrieb; daß er, wenn auch gelegentlich, was bei einem ganz mit der Sache beschäftigten Manne nicht Wunder nehmen kann, doch

---

[103]) Sicher hatte Photius darin der Revision der Gesetzbücher vorgearbeitet und sein Werk war gewissermassen eine Vorarbeit für die Basiliken; Balsamon sah es daher auch noch für seine Zeit als höchst brauchbar an. S. unten Note 109.

[104]) Z. B. Tit. XIII. c. 21 die *πορνοβοσκοί, μίμοι.*

[105]) So namentlich bei Gesetzen, die für Geistliche und Laien zugleich gelten. Vgl. Tit. XIII. 28 mit Tit. VIII. 18, Vgl. auch Tit. IX. c. 30 und XIII. 8.

[106]) Praef. apud Just. l. c. p. 793. Lambec. VIII. p. 431. 432. VI. p. 51—54.

[107]) Auch *προκάνων* bisweilen genannt. Cf. Du Cange V. Procanon. Fabric. Bibl. gr. XII. p. 210 ed. H.

[108]) Sein Commentar bei Voell. et Just. l. c. II. p. 813 seq.

[109]) Theod. Balsam. in c. 2. Trullan.: *Παρεγγυῶμαι πᾶσιν τοῖς μέλλουσιν ἀναγινώσκειν Νομοκάνονον, μὴ προσχεῖν τοῖς παλαιοτέροις βιβλίοις τῶν νομοκανόνων, ἀλλὰ ἀναγινώσκειν τὸ παρὰ τοῦ πατριάρχου Φωτίου ποιηθὲν καὶ εἰς τοὺς ιδ΄ τίτλους διαιρούμενον. Τὸ δὲ νομοκάνονον τὸ συμποσῶσαν εἰς ν΄ τίτλους τῶν νόμων καὶ τῶν κανόνων καὶ τὰ λοιπὰ τὰ ἔχοντα νεαρὰς τοῦ Ἰουστινιανοῦ ἀπρακτησάσας καὶ μὴ δεχθείσας ἐν τοῖς βασιλικοῖς. καὶ ἄλλους τινὰς νόμους ἐκ τῶν κωδίκων καὶ τῶν διγέστων καὶ δοκοῦντα καταπλουτίζεσθαι ὑπὸ πολυλογίας... μηδὲ λόγον ἀξιοῦν ὡς κινδυνότερα καὶ ἀποτρόπαια, ἀλλ᾽ ἐπιτρέπειν τὴν τούτων ἀπώλειαν.* Wenn Balsamon diese von Photius veranstaltete Arbeit für allein brauchbar und der Berücksichtigung werth ansah, so mußte sicher dieselbe einen unbedingten Vorzug bei ihm haben und alle älteren ohne Ausnahme ersetzen; seine Rathschläge mögen wohl für die Rechtsgeschichte zu beklagen sein, sie zeigen aber doch, welche Achtung ihm dieses Werk einflößte.

[110]) Biener a. a. O. S. 197. 195. 196.

[111]) Das. S. 194 ff.

[112]) Bals. l. c.: *εἶδον γὰρ μυρία τοιαῦτα βιβλία παρὰ πολλοῖς ἀξιολόγοις ἀνδράσι.*

[113]) *τὸ παρὰ τοῦ πατριάρχου Φωτίου ποιηθὲν* oben N. 109.

immer höchst ehrenvoll von diesem Werke spricht; [114]) sodann ist auch die Marginalbezeichnung *Φωτίου* bei der zweiten Vorrede nicht in allen Manuscripten spätere Zuthat. [115]) Wir läugnen indessen nicht, daß das Meiste des Werkes dem älteren Verfasser zugehört und Photius hauptsächlich das Werk benützte, um seine beiden Synoden in Umlauf zu bringen; allein so viel ist doch gewiß, daß der Name des Photius und seine Stellung der Arbeit vorzüglich ihr Ansehen verschaffte [116]) und er bis auf Balsamon's Zeit meistens für den Verfasser gehalten ward. Was den dem Michael Psellus zugeschriebenen Aufsatz über den Nomocanon [117]) betrifft, so ist derselbe ein kurzes Lehrgedicht in 75 politischen Versen, um 1071 für Kaiser Michael Dukas verfertigt, das nur die von Joh. Scholastikus benützten Stücke und außerdem noch eine Reihe anderer canonischer Briefe, keineswegs aber den ganzen Inhalt unseres Nomocanon aufzählt und nebstdem noch viel Unpassendes enthält; der Verfasser arbeitete wahrscheinlich nach einem Verzeichnisse des Johannes Scholastikus, das vielleicht vor einem Nomocanon des Photius stand, aber durch einen Unwissenden ergänzt worden war. [118]) Es scheint überhaupt, daß der Nomocanon des Photius erst nach und nach sich Anerkennung errang; seine schon 886 erfolgte Absetzung wirkte vielleicht störend auf die Verbreitung des Buches ein; die spätere Rehabilitation seines Namens aber hob es wieder empor. Anfangs scheint noch Joh. Scholastikus und andere ältere Autoren neben ihm gebraucht worden zu sein. [119]) Durch die Basiliken wurden Justinian's Rechtsbücher zum Theile außer Cours gesetzt; man half sich damit, daß man theils die Stellen der Basiliken am Rand vermerkte, [120]) theils sie in den Text selbst

---

[114]) Bals. in Nomoc. IV. c. 10 et ante Concil. a. 861.

[115]) Biener S. 196 führt Paris. 1319. 1324. Coisl. 34. Petrop. n. XIV. an. Es wäre noch immer fraglich, ob der Beisatz *Φωτίου* wirklich einer secunda manus zuzuschreiben, und wenn auch, ob er nicht nach anderen alten Handschriften beigefügt ward. Der erste der genannten Codices hat eine griech. Randbemerkung, wornach in anderen Handschriften die zweite Vorrede mit dem Namen des Patriarchen Photius bezeichnet wird. (Biener Beitr. S. 223.) Cod. Mon. 380. saec. 14 schreibt dem Photius überhaupt die Vorrede von den Worten an: *τὰ μὲν σώματα* zu, und macht darin das Ansehen des Photius geltend. Es steht hier ausdrücklich p. 76: *Πρόλογος Φωτίου τοῦ πατριάρχου. Τὰ μὲν σώματα* p. 78: *Πρόλογος Φωτίου πατριάρχου. Ὁ μὲν παρών.*

[116]) Heimbach Anecd. t. I. Prolegg. c. 3. p. LII.: Nullus est per totam Graecorum jurisprudentiam liber, qui Photii Nomocanone diutius in manibus virorum doctorum fuerit, tum propter summam ejus libri praestantiam, tum propter singularem ipsius Photii in Eccl. Graecae disciplina et formanda et ad veteres canones instituenda vim et auctoritatem.

[117]) *Περὶ τῶν ἐν τῷ νομοκανόνῳ* Cod. Paris. 1837 ed. Fr. Bosquet Paris. 1632. 8. und in Meermann Thesaur. jur. civ. et canon. I. p. 77 seq. Cf. Fabric. Bibl. gr. XII. p. 210. Walter K. R. §. 76. S. 133. Note 2. XI. Aufl. Vgl. Catal. MSS. Bibl. Reg. 1740. II. p. 309. cod. 1371. saec. 13. n. 6 und p. 564. cod. 2875. saec. 13. n. 2.

[118]) Biener a. a. O. S. 204.

[119]) Walter K. R. §. 76. S. 133. 134.

[120]) So Cod. Paris. 1320. Vindob. Lambecc. VI. 16,

aufnahm.[121]) Um 1090 verbesserten Michael Sebastos und Theodorus Bestes den Nomocanon nach den Basiliken und kürzten ihn hierbei bedeutend ab.[122]) Bald kam in der Rechtspraxis der Grundsatz auf, die nicht in die Basiliken aufgenommenen Stellen der justinianeischen Rechtsbücher hätten ihre Giltigkeit verloren. Diesem Grundsatze huldigte Balsamon, der deßhalb Scholien zu dem Nomocanon schrieb, worin er die citirten Gesetzesstellen auf die Basiliken zurückführt und die darin nicht aufgenommenen als ungiltig ausscheidet. Die alten Gesetzesstellen erhielten die Ueberschrift *Κείμενον* (Text), während sie früher in den Handschriften keine solche haben oder nur mit den Worten *καὶ ὁ νόμος* eingeleitet werden. Außerdem gibt Balsamon in seinen Scholien noch andere gelegentliche Erörterungen, läßt Manches von den Nebenstücken des Nomocanon weg, wie z. B. die Vorreden und das Register, die drei Compilationen aus den Rechtsbüchern Justinian's. Gleichwohl ward auch seitdem der Nomocanon des Photius noch öfters ohne den balsamonischen Commentar und mit den drei angeschlossenen Sammlungen abgeschrieben.[123]) Schon vorher hatte Zonaras die Sammlung der Canones commentirt und ohne Rücksicht auf den Nomocanon in derselben Vieles umgeändert, in dem Conc. Carthag. den Text durch Weglassungen verkürzt, die Reihenfolge der Synoden umgestaltet, mehrere Synodalschreiben und andere Nebenstücke beseitigt.[124]) In seinem Commentar zu den Canones schloß sich Balsamon ganz an Zonaras an, wich aber bisweilen von dem bei diesem vorfindlichen Texte der Canones ab und gab an einigen Stellen denselben vollständiger, an andern verkürzt, während er dessen Interpretationen oft berücksichtigt, manchmal auch geradezu abschreibt.[125]) Diese beiden Stücke, der Nomocanon und die Canonensammlung, wurden von Balsamon mit dem gemeinschaftlichen Namen *σύνταγμα* bezeichnet. So entstanden nunmehr Handschriften, welche den Nomocanon mit den Arbeiten des Zonaras und des Balsamon vereinen und auf diese Weise das noch jetzt in der griechischen Kirche recipirte Corpus canonum bilden.[126]) Der Nomocanon des Photius blieb nebst der Canonensammlung bis jetzt eines der vorzüglichsten Rechtsbücher der griechischen Kirche.[127])

In den vorhandenen Ausgaben des Nomocanon haben wir ein genaues Verzeichniß der zu jedem der vierzehn Titel gehörigen Kapitel; in diesen selbst werden zuerst die Kirchengesetze entweder mit Worten angeführt oder blos mit Zahlzeichen (*διὰ τῶν ἀριθμητικῶν στοιχείων*) citirt; dann folgt der Text des

---

[121]) So Coisl. 34 cit.

[122]) Zachar. l. c. §. 51. n. 6. Mortreuil III. p. 428—432 (über cod. Paris. 1319.) Biener S. 199. Vgl. Catal. MSS. Bibl. Reg. II. p. 285.

[123]) Biener S. 199. 200.

[124]) Biener S. 201. Cf. Zachar. l. c. §. 51. n. 7. 8.

[125]) Biener S. 202. 203. — Die Scholien des Aristenus, des Zonaras und des Balsamon zu den Canones sind bei Beveridge Synod. t. I. gesammelt.

[126]) Biener S. 205.

[127]) Walter K. R. §. 80. S. 138. 139. Einen neueren Nomocanon lieferte um 1562 Manuel Malaxos. Vgl. Fabric. Bibl. gr. XII. p. 21. 1. Zachar. l. c. §. 55. n. 2.

Photius (*κείμενον*) mit den weltlichen Gesetzen, an die sich unmittelbar Balsamon's Scholien anschließen. Im „Syntagma" ist die Reihenfolge beobachtet, daß zuerst die 85 apostolischen Canones, dann die 10 Concilien, das Concil von Carthago, das Trullanum, die siebente Synode, die Primo-secunda, zuletzt die canonischen Entscheidungen der Väter, das Concil unter Nektarius 394 zu stehen kommen. Das letztere Concil wird aber im Register nach dem Conc. Carth. gesetzt. Eine andere Disposition hat nachher Zonaras gemacht.

So hoch auch im byzantinischen Reiche die kaiserlichen Gesetze in Kirchensachen standen, die Canones erhielten immer den Vorzug; [128]) sie waren die reichsten Quellen des kirchlichen Rechts und enthielten viele Bestimmungen, worüber die weltlichen Rechtsbücher nichts verfügt, während in anderen Materien wiederum diese reicher waren und jenen zur Ergänzung dienten.

Wie im griechischen Reiche, so fand auch in Rußland diese Arbeit des Photius frühzeitig Eingang; schon 992 soll sich Wladimir I. auf den griechischen Urtext derselben berufen haben und mindestens seit dem dreizehnten Jahrhundert finden sich davon slavische Uebersetzungen. [129])

In der neuen Ausgabe der Werke des Photius von Migne [130]) ist der Nomocanon am übelsten behandelt worden; es fehlen die Vorreden gänzlich, der Text der Pariser Ausgabe von 1615 ist von den zahlreichen Druckfehlern, namentlich in den Zahlen, nicht gereinigt, ja an manchen Stellen mit neuen Fehlern vermehrt worden, von denen manche schon aus der lateinischen Uebersetzung hätten verbessert werden können. Weit besser wäre die in Athen von Rhalli und Potli 1852 veröffentlichte Ausgabe des Syntagma [131]) benützt worden, die übrigens auch wir uns bis jetzt nicht haben verschaffen können; nur der fünfte, nicht hieher gehörige Band lag uns vor.

β) Einige Beiträge zur Geschichte des Nomocanon.

So sehr auch im Wesentlichen die Resultate der bisherigen Forschungen feststehen, so viel bleibt noch im Einzelnen übrig, um eine klare Einsicht in die Beschaffenheit der verschiedenen Exemplare des Nomocanon in den Zeiten vor Balsamon zu gewinnen. Einige Beiträge hiefür dürften vielleicht die nachfolgenden Studien liefern.

Zur genaueren Würdigung der älteren Exemplare haben wir vor Allem

---

[128]) Der Autor des älteren Nomocanon nennt sie in der Vorrede (Just. II. p. 790): *εὕρημα μὲν καὶ δῶρον θεοῦ, δόγμα δὲ φρονίμων τε καὶ θεοφόρων ἀνθρώπων, ἐπανόρθημα δὲ τῶν ἑκουσίων καὶ παρὰ βούλημα ἁμαρτημάτων καὶ πολιτείας εὐσεβοῦς τε καὶ πρὸς ἀτελεύτητον ζωὴν ἀγούσης ἀσφαλῆ κανόνα.*

[129]) Vgl. Zhishman Eherecht der orient. Kirche S. 70. 71.

[130]) PP. Gr. t. CIV. Opp. (Phot. t. IV.) p. 441—976 der Text des Syntagma von Mai, p. 979—1218 der Text von Voellus und Justellus.

[131]) *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων ἐκδοθὲν σὺν πλείσταις ἄλλαις τὴν ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν διεπούσαις διατάξεσι, μετὰ τῶν ἀρχαίων ἐξηγητῶν καὶ διαφόρων ἀναγνώσματων ὑπὸ Γ. Δ. Ῥάλλη καὶ Μ. Πότλη . . . Ἐν Ἀθηναῖς* 1852—1859. voll. 6.

den aus dem zwölften Jahrhundert stammenden, in seinen letzten Blättern stark beschädigten, einst im Besitze des Michael Kantakuzenus befindlichen Cod. Mon. gr. 122. fol. membr. nachgeschlagen, der längere Zeit von dem jetzigen Cardinal Pitra benützt ward und so erst spät und auch da nur auf kurze Zeit von uns gebraucht werden konnte. Derselbe gibt zuerst f. 1 ein Verzeichniß der benützten canonischen Stücke:[1]) die 85 apostolischen Canones,[2]) die 10 gewöhnlichen,[3]) dann die karthagischen Synoden (c. 3 und can. 138), die byzantinische Synode unter Nektarius über den Streit von Agapius und Bagadius, die 102 trullanischen Canones, 28 (22) Canones von 787,[4]) 17 der photianischen Synode von 861, ebenfalls 17 (fehlerhaft) der „Synode, die das siebente Concilium bestätigte" (879—880),[5]) 91 Canonen des Basilius — Brief des Tarasius über simonistische Weihen — die Canones der Alexandriner Dionys (4) und Petrus (15), des Thaumaturgen Gregor (13), des Athanasius im Briefe an Amun (3) — Gregor von Nazianz und Amphilochius über die canonischen Bücher — Gregor von Nyssa an Letojus „achter Canon" — Canones der Alexandriner Timotheus (15), Theophilus (14), Cyrill (5) — Brief des Gennadius, Brief der Byzantiner an Martyrius von Antiochien, Brief des Athanasius an Rufinianus — im Ganzen (ohne die apostolischen Canones) 30 Stücke; bei Nr. 31 *Τοῦ ἁγίου Α.*[6]) hört das erste Blatt auf; hier fehlen sicher noch andere Stücke, die im späteren Texte vorkommen. Mit dem folgenden Blatt (jetzt als f. 2 bezeichnet) beginnt die Angabe des Inhalts der einzelnen apostolischen Canones mit der Bezeichnung, in welchen Titeln und Kapiteln des Nomocanon sie verzeichnet sind; hier stehen sie nur epitomarisch,[7]) im Texte selbst werden sie nachher in extenso mitgetheilt. Dasselbe ist dann (f. 5 a) der Fall mit den nicänischen Canones von 325; nach

---

[1]) *Ἡ βίβλος ἥδε τήνδε τάξιν φέρει* (nicht *φαίνει*, wie v. d. Hardt hat).

[2]) *τῶν ἁγ. ἀποστόλων καν. πε´* (nicht *πα´*, wie v. d. Hardt las).

[3]) Die von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea, Gangra, Antiochien, Laodicea, Cpl., Ephesus, Chalcedon und Sardika. Die 8 ersten hat Mon. 380. p. 79. 165—185 in derselben Reihenfolge; nach dem Ephesinum setzt er Briefe des Cyrill, dann die Canones von Chalcedon mit der actio de Photio und Leo's Brief an Flavian, dann die Canones von Sardika (21 in beiden Hdschr., während sie sonst in der Angabe derselben differiren.)

[4]) Dieselbe Ordnung in Mon. 380. p. 206 seq.; nur ist der Brief des Tarasius an Hadrian sogleich nach der siebenten Synode gesetzt.

[5]) Den vollen Titel gibt Mon. 380. p. 310; der auch ganz richtig nur 3 Canones angibt (vgl. p. 79): *Κανόνες ἐκτεθέντες παρὰ τῆς ἁγίας συνόδου τῆς ἐν τῷ περιωνύμῳ ναῷ καὶ ἐπωνύμῳ τοῦ θεοῦ λόγου συστάσης τὴν ζ´ καὶ οἰκ. σύνοδον ἐπιβεβαιωσάσης, πᾶσαν δὲ σχισματικὴν καὶ αἱρετικὴν πλάνην ἀπελασάσης.*

[6]) Wahrscheinlich *Ἀθανασίου ἐκ τῆς ἑορταστικῆς ἐπιστολῆς λθ´* wie Mon. 380. p. 324 nach der vorerwähnten ep. ad Rufin. hat.

[7]) *Ἐν συντόμῳ*, wie es am Eingang heißt. Beispiel: *Δύο ἢ τρεῖς ἐπίσκοποι χειροτονοῦσιν ἐπίσκοπον, εἷς δὲ πρεσβύτερον καὶ διάκονον. Ἱερεὺς ὁ γάλα ἢ μέλι ἢ οἶνου ἐπιτηδευτὰ ἢ σίκερα ἢ ζῶα ἢ ὄσπρια τῷ θυσιαστηρίῳ προσάγων πλὴν νέων χίδρων ἢ σταφυλῆς ἐν καιρῷ τῷ δέοντι καὶ ἐλαίου καὶ θυμιάματος, καθαιρείσθω.* So sind die 4 ersten Canones zusammengedrängt; am Rande steht *τιτλ. γ´. κεφ. δ´.* So f. 4 b. (c. 82): *Οἰκέτης ἀκλήρωτος πλὴν εἰ μὴ γνώμῃ δεσπότου· ὁ δ' ἐπάξιος ἐλευθερωθεὶς προβιβάζεται.* — *τιτλ. α´ κεφ. λς´.*

. 5, b fehlt wieder ein Blatt, das die letzten nicänischen und die ersten sechs
ıncyranischen Canones enthielt; es folgen f. 6 a die weiteren ancyranischen
ınd die ersten Canones von Neocäsarea, alle in der gleichen Weise behandelt;
wischen fol. 6 und 7 fehlen aber sehr viele Blätter, da nach c. 2 Neocaes.
ie neue Seite sogleich mitten im vierten Canon von Chalcedon anhebt,[8]) an
ie sich die weiteren Schlüsse dieser Synode anreihen; abermals ist ein Blatt
usgefallen und f. 8[9]) bringt Chalc. c. 20 seq. und die zwei ersten von
Sardika; von da an folgen die weiteren sardicensischen Canones, die 3, dann
ie 138 von Carthago, die Synode des Nektarius und die trullanische bis
an. 76 (fol. 9—22). Nun zeigt sich wieder eine sehr bedeutende Lücke; eine
roße Anzahl von Blättern ist ausgefallen, auf denen nach der gleichen Methode
ie Angabe des Inhalts der weiteren Stücke und der betreffenden Stellen
es Nomocanon, wohl auch der Prolog und der Index der Ueberschriften aller
Titel und Kapitel[10]) stehen mußte; fol. 23 beginnt mit dem Schluße[11]) der
Ueberschrift von Tit. XII. Kap. 8; es folgen dann die noch übrigen Ueberschriften von Titeln und Kapiteln mit einigen Abweichungen von dem gewöhnlichen Texte (fol. 23 a—25, a).[12]) Daran reiht sich die Uebersicht der in
en einzelnen Kapiteln der 14 Titel enthaltenen Canones, die blos citirt, nicht
beigeschrieben werden, ohne andere Erwähnung der weltlichen Gesetze als der
kurzen Formel: *καὶ ὁ νόμος* (f. 25 a—42 a). Nun erst beginnt der eigentliche Text des Nomocanon mit Titel I. Kap. 1, der den ganzen übrigen Codex
(f. 42 a—491 a) ausfüllt. Canones und Gesetze sind in der Regel ganz
gleichmäßig ihrem vollständigen Wortlaute nach geliefert, namentlich die Stellen
der Rechtsbücher, insbesondere der Basiliken; dasselbe Stück ist zwei-, dreimal,
ja noch öfter ganz wörtlich abgeschrieben; erst in der letzten Hälfte des Codex
wird sparsamer mit dem Raume verfahren und auf die an früheren Stellen
wörtlich mitgetheilten Texte verwiesen.[13]) Nicht Alles ist von derselben Hand
geschrieben; es folgt fol. 247 eine andere Handschrift, die sich häufiger Ab-

---

[8]) f. 6 b.: *Ἡ ἀδελφοῖς γεγαμημένη δισσοῖς διὰ βίου ἐξωθείσθω* Neoc. c. 2 (Nomoc. XIII. 2., wo auch c. 3. 4. 7 stehen) f. 7 a.: *δὲ εἰ μὴ γνώμῃ τοῦ δεσπότου μὴ μοναζέτω.* (Chalc. 4.)

[9]) Anf. — *χθήσεται. ὁ δὲ τὴν οἰκείαν ἀπολείπας πατρίδα εἰς ἄλλην ἐκκλ. ἐλήλυθεν ἀνεπιστίμητος.*

[10]) *Πίναξ τῶν ιδ´ τίτλων τοῦ κανονικοῦ συντάγματος καὶ τῶν ἁρμοζόντων ἑκάστῳ τίτλῳ κεφαλαίων* in Cod. Mon. 380. p. 81—88 nach den Vorreden p. 75 seq.

[11]) Nämlich: — *κοῖς ἢ ἐπιτρεπόντων αὐτοῖς ἐνεργεῖν ἢ δεχομένων αὐτῶν βάπτισμα ἢ θυσίαν.*

[12]) Nach den sieben gewöhnlich vorfindlichen Capiteln des Tit. XIV. folgt hier als *κεφ. η´. Ἔκθεσις ἀκαταλλήλων συνοδικῶν κανόνων. κεφ. θ´. Περὶ αἱρέσεων καὶ αἱρεσιαρχῶν. Ἐπιφανίου Κύπρου κεφάλαια. Τοῦ τῶν Μεσσαλιανῶν δυσσεβοῦς δόγματος ἐκ τοῦ βιβλίου αὐτῶν ἔτι περὶ τῆς αὐτῆς αἱρέσεως. περὶ τοῦ γινώσκειν, εἰς πόσα τμήματα γέγονεν ἡ τῶν Ἀκεφάλων ἤτοι Θεοδοσιανῶν αἵρεσις, σύντομος ἔκθεσις, ὡς ἔχει ἡ ἐν τῷ πατριαρχείῳ ἐναποκειμένη βίβλος· περὶ τῶν Μαρκιανιστῶν· περὶ τῶν σχισμάτων τῶν καλουμένων Διακρινομένων.* Am Schluße des Codex fehlen aber im Nomocanon doch diese Stücke.

[13]) Formel: *προσγράφη εἰς τιτλ. . . κεφ. .*

kürzungen erlaubt; aber nachher, wie z. B. f. 289, kehrt die Hand des ersten Schreibers noch einigemal wieder. Die Blätter sind einigemal falsch gebunden und daher auch falsch paginirt; gleichwie auch in den ersten Blättern bei der Setzung der jetzigen arabischen Zahlen auf die oben besprochenen Lücken keine Rücksicht genommen ward. Nach fol. 64 wäre nach dem wirklichen Texte f. 68 zu setzen, dann 66. 67. 65. 69 ff. (Schluß von Kap. 2 und Anfang von Kap. 3 des Tit. I.); ebenso sind die Blätter von f. 177 an in vollster Unordnung; nach fol. 176 ist f. 180, dann f. 178—179. 177. 181—183 zu setzen. (Tit. II. Kap. 2). Ebenso ist nach f. 323 zu setzen: f. 330—331, dann f. 324—329. 332. In der Paginirung wurden f. 278 und 279 übergangen; aber im Texte (Tit. VIII. Kap. 8) fehlt hier nichts. Zwischen fol. 288 und 289 dagegen fehlt das Ende des achten und der Anfang des neunten Titels.

Unstreitig ist dieser Codex, der ursprünglich ein ganz vollständiges und genaues Exemplar war, in mehrfacher Beziehung höchst interessant; er gibt oft längere Kapitelüberschriften als die sonst vorkommenden und theilt dazu weltliche Gesetze mit, die anderwärts nicht verzeichnet sind, wie z. B. Kap. 16 Tit. I. Er gibt auch die in die Basiliken nicht aufgenommenen Stellen der justinianischen Rechtsbücher ausführlich und der Bearbeiter scheint weit von Balsamon's Ansicht entfernt, daß die nicht in Leo's VI. Sammlung aufgenommenen Stücke ihre Giltigkeit verloren hätten. In der ganzen ersten Hälfte findet sich kein einziges Stück, das jünger als die Basiliken wäre; die Synodus unionis von 920 kommt nicht vor; von der Synode von 880 wird zwar Tit. XIII. Kap. 14 der dritte Canon nicht angeführt, wohl aber Tit. IX. 5 und nebstdem der erste X. 10 f. 317, der zweite I. 6. f. 96. In der zweiten Hälfte finden sich jüngere Stücke, die aber nicht über die erste Hälfte des zwölften Jahrhunderts hinausgehen, namentlich im Titel IX. ein Synodalbeschluß des Sisinius (996), Erlasse der Patriarchen Alexius (1023—1043), Michael (1043—1059) und Johannes Xiphilinus (1063—1075) sowie einige Novellen von Alexius Comnenus (1081—1118) angeführt werden, sodann noch Theodorus Hermopolita, [14]) Ammonius [15]) *ἑρμηνεία τῶν πράξεων* und Athanasius. [16]) Es finden sich ferner Tit. III. 1. VII. 4. IX 27 Stellen aus den apostolischen Constitutionen Buch VIII., die seit dem Trullanum geringes Ansehen genoßen, aber doch von Einzelnen gebraucht wurden, sodann XIII. 5 einige der dem

---

[14]) Theodor Hermopolita wird am meisten angeführt (Vgl. Fabric. Bibl. gr. X. 397 ed. Harl. Assem. Bibl. jur. or. t. II. c. 20. p. 426 seq.), so f. 163 a. 167. 222. 223. 320. 397. Ihn erwähnt Matth. Blastares in seiner Vorrede: *Θαλέλαιος Κένσωρ τοὺς κώδικας εἰς πλάτος ἐκδέδωκε, Θεόδωρος Ἑρμουπολίτης συντετμημένως, ἔτι δὲ συντομώτερον Ἀνατόλιος.* In der *Πεῖρα* (ed. Zach. Jus. Gr. Rom. I. p. 167. 197) wird er 38, 8 und 41, 5 erwähnt; der Verfasser dieser Praktika schrieb in der ersten Hälfte des eilften Jahrhunderts.

[15]) Ammonius, angeführt IV. 4. f. 231 a.

[16]) Athanasius, Tit. I. 28. II. 3. IX. 10 angeführt, ist der bekannte Epitomator der Novellen.

Apostel Paulus zugeschriebenen Canones, die auch Alexius Aristenus im zwölften Jahrhundert anführte.[17])

Was uns aber noch weit wichtiger erscheint, das sind die zahlreichen Scholien, die diese Handschrift bietet und von denen wohl mehrere auf ein hohes Alter Anspruch machen können. Sehr wenige derselben, wenigstens im ersten Theile, finden sich als Randglossen; die meisten derselben sind mitten in den Text in regelmäßiger Folge beigeschrieben und diese scheinen aus älteren Handschriften dahin übertragen worden zu sein. Diese Scholien beziehen sich nicht, wie im Texte von Voellus und Justellus, auf die weltlichen Gesetze, sondern auf die Canones, die sie vielfach und zwar mehr sachlich als sprachlich erläutern. Während die Scholien im Cod. Mon. 380 meistens Erklärungen lateinischer Worte sind,[18]) die längst den Griechen unverständlich geworden waren, gehen die hier vorfindlichen mehr auf die Sache ein, sind öfter polemischer Natur, namentlich gegen die Lateiner, und manche von der Art, daß sie später griechische Canonisten im Auge gehabt zu haben scheinen. Es verdienen dieselben jedenfalls eine genauere Prüfung.

a) Sogleich zu Tit. I. Kap. 1 wird an den ersten trullanischen Canon eine Vertheidigung dieser Synode gegen die Einwürfe der Ikonoklasten geknüpft, welche behaupteten, dieselbe sei von Monotheliten aus Opposition gegen das sechste allgemeine Concil gehalten worden, wogegen die von den trullanischen Vätern ausgesprochene Verdammung der Monotheliten urgirt und die Anklage mit der analogen von den Eutychianern und Dioskorianern gegen die Synode von Chalcedon ausgestreuten Verläumdung des Widerspruchs mit den Dekreten der dritten Synode gegen Nestorius und mit der von den Juden gegen Christus ausgesprochenen Lästerung, daß er einen Dämon in sich habe und mit der Macht des Teufels die Teufel austreibe, in Parallele gesetzt wird. Dieses Scholion[19]) gehört sicher einer früheren Zeit, wohl noch dem neunten Jahr-

---

[17]) So auch der oben Abth. α. N. 62. 69 genannte, von Montfaucon beschriebene Codex.

[18]) So Mon. 380. p. 89 (I. 5) *πριμάτων* am Rande: *πρωτευόντων* — p. 95 (II. 1) *φιδεικόμισσον* = *τὸ τῇ πίστει ἑτέρου καταπιστευθέν.* — *μόρτις καῦσα* = *θανάτου πρᾶγμα ἢ διὰ θανάτου αἰτίαν* — p. 96: *Φαλκιδίου* = *ὁ νόμος περιελὼν ἀπὸ ληγαταρίων τὸ τέταρτον τῆς οὐσίας καὶ περιποιῶν τῷ κληρονόμῳ* — p. 98: *περσονάλιαι* = *αἱ προσωπικαί* — *ἰν ῥέμ* = *εἰς πρᾶγμα* — p. 100: *ἰνδεβίτως* = (οὐκ) *ὀφειλομένως* — *οὐ ῥεπετιτεύεται* = *οὐκ ἐπαναλαμβάνεται ἤτοι οὐκ ἀπαιτεῖται* u. s. f. Aehnliche Erklärungen bei M. Psellus (Migne CXXII 1204 seq.).

[19]) Mon. 122. f. 48 b.: *Σχόλιον* (im Texte). *Κἀντεῦθεν ἔστι καταφωράσαι τῆς τῶν Εἰκονομάχων κακουργίας τὸ ἀναίσχυντον, οἳ διαβάλλειν τὴν τῶν προκειμένων ἱερῶν κανόνων ἐπιχειροῦντες ἀκρίβειαν, διότι κατὰ τῆς ἐκφύλου αὐτῶν αἱρέσεως ἵσταται, φασὶ τοὺς ἐκθεμένους αὐτοὺς τῇ τῶν Μονοθελητῶν ἐνισχημένους νόσῳ κατὰ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς ἕκτης ὑπογρά(ψαι) συνόδου· οἱ δέ, ὡς ὁρᾶν ἔνεστι παντί, ταύτην λαμπραῖς ταῖς φωναῖς ἀνακηρύττοντες τοὺς ὑπ' αὐτῆς κατακριθέντας τῷ αὐτῶν ἐναγεστάτῳ φρονήματι ταῖς αὐτῶν εὐθύναις καὶ ἀραῖς ὑπάγουσιν. Ἔοικεν οὖν τὸ γένος τοῦτο τῶν Εἰκονομάχων τοὺς προγόνους Εὐτυχιανιστὰς καὶ Διοσκορίστας μιμεῖσθαι· ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνοι τοὺς ἐν τῇ ἁγίᾳ καὶ οἰκ. τετάρτῃ συνόδῳ τὴν αὐτὴν λύσσαν ἐξεκκλησιάσαντας τὰ Νεστορίου φρονεῖν, καίτοι λαμπρῶς ἀναθεματίσαντας, συκοφαντῆσαι ἀπηναισχύντησαν, οὕτω καὶ οἱ ἐκείνων ὡς ἀληθῶς γνήσιοι μαθηταὶ καὶ ἀπόγονοι τοὺς ἱεροὺς τούτους καὶ ἁγίους*

hundert an; nach demselben wird auf die Ikonoklasten selten mehr so viel Rücksicht genommen, Zonaras und Aristenus haben nichts Aehnliches [20]) und Balsamon vertheidigt die im Oriente längst nicht mehr angetastete Synode gegen die Angriffe der Lateiner, die ihr keinen ökumenischen Charakter zugestehen wollten; von orientalischen Gegnern weiß er nichts. [21]) Der Scholiast hatte noch Ikonoklasten in größerer Anzahl vor sich, die er energisch bekämpfen zu müssen glaubte; die Art seiner Polemik und sein Ideengang zeigen unverkennbar eine innige Verwandtschaft mit den hieher gehörigen Aeußerungen des Photius; es wäre mindestens möglich, daß das Scholion auf diesen berühmten Bearbeiter des Nomocanon zurückzuführen ist, dessen Ausdrucksweise sogar in der kurzen Note sich zu erkennen gibt. [22])

b) Auf die Ikonoklasten bezieht sich ebenfalls ein Scholion des zweiten Kapitels zu Nic. II. c. 2 des Inhalts, man möge sich nicht wundern, daß die Synode von 787 so geringe wissenschaftliche Anforderungen an die zur bischöflichen Würde zu erhebenden Geistlichen gestellt, da ja seit der Herrschaft der Isaurier die theologische Bildung so tief durch die Bilderstürmer gesunken sei, die Verordnung zeige die Schändlichkeit dieser Häresie, bringe aber denen keine Unehre, die dem unseligen Zustande zu steuern sich bemühten. [23]) Das hohe Interesse an einem gelehrten Clerus, der Haß gegen die Ikonoklasten, die Hervorhebung des großen Patriarchen Tarasius, die Klage über den Verfall der Studien durch die Schuld der bilderstürmenden Kaiser paßt ganz für Photius. An eine Entschuldigung der Väter der siebenten Synode wegen dieses Beschlußes denken weder Zonaras und Aristenus, noch Balsamon, der übrigens, wie der Eingang seiner Erklärung zu diesem Canon zeigt, auf die gedrückte und harte Lage der von den Ikonoklasten verfolgten Gläubigen hinweist [24]) und vielleicht auch dem unseren ähnliche Scholien vor sich gehabt hat.

ἄνδρας λαμπρῶς μετὰ τῆς ἁγίας καὶ οἰκ. ς' συνόδου κατὰ τῶν δυσσεβῶν Μονοθελητῶν ἀνδραγαθιζομένων (l. — ους) *τὰ ἐκείνων τούτους φρονεῖν οὐκ ἐρυθριῶσι λοιδορούμενοι ὅμοιόν τι τοῖς Ἰουδαίοις ποιοῦντες οἳ τὸν κύριον ἡμῶν I. Χρ. τῶν δαιμονίων τὸ πλάσμα καθαιροῦντα δαιμόνιόν τε ἔχειν οὐκ ἔφριττον ἐξυβρίζοντες καὶ ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων καθαιρεῖν αὐτοῦ τὴν δυνάστειαν, οὗτοι ἀπελαύνειν τὰ δαιμόνια τερατευόμενοι* (al. — *α.*) *οὐκ ἐνεκαλύπτοντο.* Bev. II. App. p. 127.

[20]) Bever. I. p. 151. 154. 158.

[21]) ib. p. 154.

[22]) Vgl. das *λαμπρῶς ἀνακηρύττειν* de Sp. S. myst. c. 5 u. A. m.

[23]) f. 62 a.: *Σχόλιον. Μὴ δὴ θαυμάσῃς μηδὲ παράδοξόν σοι δόξῃ, ὅτι τὴν τῶν ψαλμῶν ἀπαιτεῖ γνῶσιν καὶ τὴν ἄλλην τῶν ἱερῶν μαθημάτων ἐπίγνωσιν τοὺς μέλλοντας εἰς ἀρχιερωσύνην προβαίνειν ὁ προκείμενος οὗτος κανών. Τῆς γὰρ Ἰσαύρων ἐπικρατούσης δυναστείας καὶ τῆς εἰκονομαχικῆς ἐμπλατυνομένης αἱρέσεως ἐπὶ τοσοῦτον ἐξ ἀνθρώπων ἀπηλάθη τὰ θεῖα ταῦτα μαθήματα, ὥστε μόλις εὑρίσκεσθαί τινας τῶν ὑποδεδυκότων τῷ τῆς ἀρχιερωσύνης ὀνόματι αὐτὸ τοῦτο μόνον ὁλόκληρον, μήτι γε ἄλλο, τοὺς δαυϊτικοὺς ψαλμοὺς εἰδέναι· διὸ ἐξ ἀνάγκης γέγονεν, εἰ καὶ μὴ καταθυμίως τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μεγάλῳ ἀρχιερεῖ Ταρασίῳ, τῇ ἁγίᾳ καὶ οἰκ. συνόδῳ τοιοῦτόν τινα περὶ τῶν ἀρχιερέων διατυπῶσαι κανόνα. Τὸ οὖν παράδοξον τῆς διορθώσεως τὴν τῆς αἱρέσεως ὑπερβολὴν ἐλέγχει, οὐχ ὕβριν φέρει τοῖς διορθουμένοις ἐκ τῆς προκατασχούσης σαθρότητος.*

[24]) Balsam. in h. can. p. 287: *εἰδότες οἱ ἅγιοι πατέρες, ὅτι διὰ τὴν τῶν Εἰκονομάχων αἵρεσιν οἱ πλείους πιστοὶ ἐξηγροικίσθησαν ὡς φεύγοντες κ. τ. λ.*

c) In anderen Scholien[25]) wird die Ansicht ausgesprochen, daß in den Kanonen, die dem Bischofe von Neurom den Rang nach dem von Altrom zusprechen, die Präposition *μετά* sich auf die Zeit, nicht auf eine geringere Würde beziehe — eine Ansicht, die Alexius Aristenus[26]) vertritt, Zonaras und Balsamon ebenfalls anführen, aber bestreiten.[27]) Der Scholiast gibt zu Cpl. c. 3 und Chalc. c. 28 die Gründe seiner Ansicht an. Wäre der Bischof von Neurom der Würde nach der zweite, so könnten ihm nicht die gleichen Prärogativen mit dem von Altrom zugeschrieben werden; die gleiche Stelle und die zweite Stelle einnehmen, seien zwei sich ausschließende Dinge, der Canon würde, wolle man ihn anders fassen, sich selbst aufheben. Ein weiteres Scholion sagt, man habe damals (451) dem Stuhle von Byzanz die zweite Stelle beigelegt, da Altrom noch wirklich die kaiserliche Herrschaft gehabt habe, wegen dieser habe es seine Privilegien von den Vätern erhalten; da nun nur noch Neurom kaiserliche Stadt sei, so sei dieses auch jetzt in den ersten Rang getreten, das des Imperiums verlustige Altrom habe die Gleichheit mit Neurom verloren.[28]) Hier haben wir wieder eine von Photius[29]) wohl zuerst vertretene Idee, die bei den genannten drei Commentatoren nirgends in solcher Schärfe hervortritt, von Zonaras[30]) nur leise angedeutet wird. An und für sich bildet das Alles kein entscheidendes Merkmal, zumal da derselbe Gedanke bei späteren Griechen häufig wiederkehrt; aber es stimmt das sehr gut zu den Resultaten, die sich aus anderen Stellen ergeben.

d) Verwandt mit Canon 28 sind die Canones 9 und 17 von Chalcedon. In unseren Scholien wird die Ansicht vertreten, daß hier unter dem Exarchen der Diöcese der Patriarch zu verstehen ist[31]) — eine Ansicht, die Alexius Aristenus ganz so ausspricht und die auch Balsamon theilt,[32]) Zonaras aber

[25]) f. 73 b. Tit. I. 5 zu Cpl. c. 3: *Σχόλιον. Τὸ μετὰ τοῦ χρόνου δηλωτικόν κ. τ. λ.* wie im Cod. Amerbach. ap. Bever. t. II. Append. p. 230. — f. 76, b zu Chalc. c. 28: *Τὰ ἴσα, φησίν· ὥστε τὸ ἐφεξῆς εἰρημένον κ. τ. λ.* wie Cod. cit. ap. Bever. l. c. p. 124. Wiederum dasselbe f. 407 zu Tit. X. K. 7.

[26]) Aristen. in Cpl. c. 3. p. 90 ganz wie das Scholion. Ebenso zu Trull. c. 36. p. 199.

[27]) Bals. l. c. p. 89 macht dagegen Nov. 130 (131. c. 2. Basil. V. 3, 3. p. 134) sowie Trull. c. 36 geltend und Zonaras schließt aus ersterer Stelle: *ἐντεῦθεν οὖν ἐναργῶς δείκνυται ἡ μετὰ πρόθεσις ὑποβιβασμὸν δηλοῦσα καὶ ἐλάττωσιν.* Vgl. dens. zu Chalc. c. 28. p. 146.

[28]) f. 76, b.: *Σχόλιον. Δεῖ εἰδέναι, ὡς διὰ τοῦτο δευτέραν τὴν ΚΠ. ἐκκλησίαν ὠνόμασαν, ἐπειδὴ τότε ἡ πρεσβυτέρα ἐβασίλευσε Ῥώμη. εἴ τι τοίνυν, καθά φησιν ἡ ἁγία αὕτη σύνοδος, διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πρεσβυτέραν Ῥώμην, οἱ πατέρες ἐκεῖνοι τὰ πρεσβεῖα δεδώκασι, μόνης νῦν εὐδοκίᾳ θεοῦ ταύτης τῆς θεοφυλάκτου πόλεως βασιλευούσης, εἰκότως αὕτη νῦν καὶ τὴν προτέραν κέκτηται.*

[29]) Vgl. Bd. I. Buch III. Abschn. 4 und 9. S. 553. 656 ff.

[30]) Zonar. in Chalc. p. 146: *εἰ μή πού τις εἴποι, ὅτι προορῶντες ἐν πνεύματι ἁγίῳ κ. τ. λ.*

[31]) f. 75, a.: *Ἔξαρχον διοικήσεως καλεῖ τὸν πατριάρχην ἑκάστης διοικήσεως, ὑφ᾽ ὃν οἱ τῆς ἐκείνης ἐπαρχιῶν τελοῦσι μητροπολῖται.*

[32]) Bever. I. p. 123 in c. 9.

bestreitet. Aber schon Zonaras[33]) wußte, daß mehrere Vertreter dieser Ansicht sich auf Carth. c. 39 stützen, ganz wie das in unseren Scholien geschieht, und er seinerseits suchte mit Berufung auf Sardic. c. 6 zu zeigen, daß der Metropolit der Provinz zu verstehen sei, und auf eben diesen Canon gehen unsere Scholien ein, der nach ihnen nicht beweisend ist.[34]) Offenbar hatte er gleich den anderen Commentatoren schon viele Angaben Anderer vor sich, die diese Controverse bald in diesem, bald in jenem Sinne behandelten; zu diesen mögen wohl unsere Scholien gehört haben. Aristenus stimmt ganz mit unserem Scholiasten[35]) überein, wenn er dem Erzbischof von Neurom ein Privilegium zuschreibt, das keiner der anderen Patriarchen habe,[36]) worin Zonaras ihn bestreitet.[37]) Uebrigens rührt das zuletzt angeführte Scholion in seiner jetzigen Gestalt direkt von dem Bearbeiter oder Copisten des zwölften Jahrhunderts her, der mehrere ältere Anmerkungen vor sich hatte und sie alle möglichst benützte; das zeigt schon die Wiederholung der das Vorrecht des Stuhles von Byzanz hervorhebenden Worte sowie das nähere Eingehen auf die Controverse, die schon mehrfach ventilirt worden war, und die Berücksichtigung einer dritten Erklärung, welche unter den „Exarchen" die mit diesem Titel vom Patriarchen von Constantinopel ausgezeichneten Commissäre und Visitatoren, besonders für Klöster, verstehen wollte, wie wir sie im neunten Jahrhundert bereits finden. Was die Erklärung der in Chalc. c. 17 erwähnten Dorf- oder Landparochien angeht, so scheint sie den drei Commentatoren vorgelegen zu haben, die sie fast mit denselben Worten, nur in etwas erweiterter Fassung geben;[38]) die angereihte Beweisführung, daß der Canon dem Concil von Ephesus (c. 8) nicht entgegen sei, findet eine Analogie in einer ähnlichen, von

---

[33]) ib. I. p. 135 in c. 17.

[34]) f. 75, b.: *Ἐξάρχους καλεῖ ἐκείνους, ὑφ' οὓς τελοῦσιν οἱ μητροπολῖται· ὧν δ' ἂν οὗτοι οἱ πατριάρχαι, ὑφ' ὧν καὶ κρίνεσθαι τὰς κατὰ τῶν μητροπολιτῶν κινουμένας βούλοιντο δίκας* (das Weitere s. N. 35). *Σχ. Ὅτι ἐξάρχους λέγει τοὺς τῆς πρώτης καθέδρας ἐπισκόπους, οἵ εἰσιν οἱ πατριάρχαι· τεκμηριοῖ καὶ ὁ τῆς ἐν Καρθαγένῃ λθ' κανών.. Εἰ δὲ λέγει τις, ὡς ὁ ἔκτος τῆς ἐν Σαρδικῇ κανὼν ἔξαρχον καλεῖ τὸν μητροπολίτην, ἀληθεύσει μὲν, οὐδὲν δ' ἀξιόλογον ἐρεῖ πρὸς τὸ παρὸν ζήτημα... Εἰ δ' ὑποτρέχει τις λογισμὸς, μή ποτε τοὺς παρὰ τῶν πατριαρχῶν ἐπί τινας ἐκκλησιαστικὰς διοικήσεις πεμπομένους ἐξάρχους (οὕτω γὰρ ὀνομάζονται κατὰ τὸ νῦν ἐπιχωριάζον ἔθος) ὁ κανὼν σημαίνῃ, οὐδεμίαν οὐδὲ οὕτως εὑρίσκει χώραν ὁ λογισμός. Πρῶτον μὲν γὰρ κ. τ. λ.* wie bei Bever. l. c. p. 120.

[35]) Im Texte steht das Scholion: *ἡ ὑπὸ τοῦ ΚΠ. ἐξαιρέτῳ προνομίῳ τούτου ἡ σύνοδος τιμήσασα τὸν θρόνον* und am Schluße: *ἡ ὁ* (f. *τῷ*) *ΚΠ. ὅπως παντὶ τρόπῳ τὸ προνόμιον ἐξῃρημένον τῷ ΚΠ. σώζεται διά τε τοῦ παρόντος ιζ' κανόνος καὶ τῆς διατάξεως τῆς ἐννάτης.*

[36]) Aristen. in c. 9. p. 123.

[37]) Zon. in c. 17. p. 135: *οὐ πάντων δὲ τῶν μητροπολιτῶν πάντως ὁ ΚΠ. καθίσταται δικαστὴς, ἀλλὰ τῶν ὑποκειμένων κ. τ. λ.*

[38]) *Σχ.* f. 75, a: *Ἀγροικικὰς μὲν λέγει τὰς ἐπὶ τῶν ἐσχατιῶν ἱδρυμένας, ἃς καὶ μονοικία νῦν φασίν· ἐγχωρίους δὲ τὰς ἐν μέσοις ἀγροῖς ἢ κώμαις.* (Cf. Bals. Zon. Arist. p. 133. 134. 135.) *Οὐ μάχεται δὲ τῷ ὀγδόῳ κανόνι τῷ ἐν Ἐφέσῳ κελεύοντι μὴ ἐπιπηδᾷν ἀλλότρια παροικία κ. τ. λ.* Cf. Zonar. l. c. Das Scholion steht ebenso bei Bev. t. II. App. p. 120.

Zonaras gemachten Bemerkung. Zu den Worten *μητροπολίτας μόνους* im Anfange des zweiten Theils von Chalc. c. 28 wird bemerkt, es sei *μόνους* gesetzt aus Rücksicht auf die damals noch dem Bischofe von Altrom unterstehenden illyrischen Provinzen; es ist das die zweite der von Zonaras gegebenen Erklärungen dieser Worte, wie sie derselbe bereits bei Anderen vorgefunden hatte.[39])

e) Höchst merkwürdig sind auch die Scholien zu den sardicensischen Canonen. Zu Tit. I. K. 5 wird die Bemerkung gemacht, der fünfte dieser Canonen (al. 4) werde von den Römern als Stütze ihrer hochfahrenden Ansprüche angeführt, könne sich aber nur auf die Occidentalen beziehen, denen Hosius und seine Genossen angehörten, auch sei er im Orient nie praktisch geworden.[40]) Eine andere beigesetzte Glosse[41]) wiederholt die letzteren Worte; das zeigt uns, daß diese Erklärung in mehreren Handschriften stand, die bei der Anfertigung unseres Codex benützt wurden und die zum Theil in ein hohes Alter hinaufreichen mußten. Das erstere längere wie das letztere kürzere Scholion werden außerdem in unserem Codex zu Tit. IX, 5 nochmals gesetzt.[42]) Die in der erstgenannten längeren Note angeführte Bemerkung, daß die Römer diesen Canon als nicänisch den Afrikanern gegenüber anführten, hat auch Zonaras, aber ohne diese gehässige Polemik, während Balsamon sich begnügt zu sagen, dieses Privilegium habe nicht der römische Bischof allein, sondern

---

[39]) f. 76, b. (ganz so Cod. Amerb. ap. Bev. l. c. p. 125.) *Τὸ μόνους πρόςκειται, ἐπειδὴ ὁ ἀπὸ Μακεδονίας καὶ Ἰλλυρίων καὶ Θετταλίας καὶ Ἀττικῆς καὶ Πελοποννήσου καὶ παλαιᾶς Ἠπείρου καὶ τῶν ταύτης ἐθνῶν ὑπὸ τὸν Ῥώμης τηνικαῦτα ἐτέλουν.* Cf. Zon. p. 147: *Ἄλλοι δὲ εἰς διαστολὴν φασι τεθῆναι τῶν λοιπῶν διοικήσεων κ. τ. λ.*

[40]) f. 78, a. *Σχ. Ἐκ τούτου τοῦ κανόνος εἴρηται τὸ ῥωμαϊκῆς ἀλαζονείας* (Cod. Amerb. ap. Bev. l. c. p. 199: *τὸ ῥωμαικὸν ἦρται εἰς ἀλαζονείαν*) *καὶ τοῦτον ἣ* (B. *ὡς*) *τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου πάλαι προβαλλόμενοι ὑπὸ τῆς ἐν Καρθαγένῃ συνόδου ἑάλωσαν κακοῦργοι* (Cod. *κακουργίας*) *οἱ τότε τῶν Ῥωμαίων προεδρεύοντες, ὡς αὐτὸ δηλοῖ τὸ συνοδικὸν προοίμιον τῆς ἐν Καρθαγένῃ. Πλὴν οὐδὲ οὗτος αὐτοῖς ὁ κανὼν πλέον τι χαρίζεται τῶν ἄλλων κανόνων, κἂν ἀλόγως τοῦτο δοκῶσιν· οὐ γὰρ ἁπλῶς πάντα* (Bev. *ποτὲ*) *τὸν καθαιρεθέντα φησὶν ἄδειαν ἔχειν ἔκκλητον διδόναι τῷ Ῥώμης* (*οὕτω γὰρ ἂν ἦν ἄντικρυς πολεμοῦσα ταῖς οἰκουμ. συνόδοις* [Cod. *τῆς οἰκ. συνόδου*] *ἡ ἐν Σαρδικῇ*), *ἀλλὰ τὸν ὑπὸ τῶν γειτνιαζόντων ἐπισκόπων καθῃρημένον* (*καθ.* omitt. Bev.) *καὶ πάλιν τῶν ὑπὸ τῆς* (B.: *ὑπὸ τῶν τῆς*) *αὐτῆς ἐνορίας· οὔτε δὲ* (B.: *γὰρ*) *μητροπολιτῶν* (B. —*ου*) *συνέλευσιν οὔτε ἐξάρχου ἤτοι πατριάρχου* (C. —*ων*) *παρουσίαν συμπαραλαμβάνει* (B. *συμπεριλ.*) *ὥστε* (C. *οὔτε*) *ἔνθα ἄν τις τούτων παρῇ, καὶ οὐδὲ ὑπὸ τῶν γειτνιώντων οὐδὲ ἐν τοῖς γειτνιῶσιν ἡ τοῦ ἐπισκόπου κατάκρισις συστῇ, οὐδεμία ὑπὸ τοῦ Ῥώμης ἀναψηλάφησις ἔσται· οὔτε* (B. *ὥστε*) *τῷ προσκειμένῳ κανόνι παραληφθήσεται· πρόδηλον γὰρ ὅτι* (B. *οὗτος γὰρ προδήλως*) *περὶ μόνων τῶν ἐν τῇ δύσει ἐκπεφώνηται, διότι καὶ ὁ Ὅσιος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἐκθέμενοι τοὺς κανόνας ἐκ τῶν μερῶν ἐκείνων ἦσαν· ἐν γὰρ τῇ ἀνατολῇ οὐδαμῶς μέχρι τοῦ νῦν συνήθεια τοιαύτη κεκράτηκε.*

[41]) f. 78, b: *Ἄλλο. Πρόδηλον ὅτι περὶ τῶν ἐν τῇ δύσει ἐπισκόπων ὁ κανὼν οὗτος ἐκπεφώνηται διότι κ. τ. λ.* ganz wie oben N. 40.

[42]) Voraus geht am Rande das Scholion f. 310, b: *Σημείωσαι τί φησι περὶ τῶν ὀφειλόντων ἀποσταλῆναι πρεσβυτέρων ἐκ προσώπου τοῦ πάπα*, es folgt das zuletzt von uns angeführte Scholion, hierauf als *ἕτερον σχ.* das erstere längere bis zu dem Worte *παραληφθήσεται.*

ebenso auch der von Byzanz.[43]) Da nun die Synode von Sardika vom Trullanum (c. 2) zu den kirchlichen Rechtsquellen gerechnet ward und in den Sammlungen blieb, Photius aber zuerst ihre Geltung für den Orient angriff, unsere Scholien ganz der von ihm und seinen Anhängern geltend gemachten Anschauung entsprechen, zugleich auch auf ein ziemlich hohes Alter hinweisen, so dürften die angeführten polemischen Bemerkungen leicht auf das neunte Jahrhundert und auf Photius als ersten Urheber bezogen werden können. Auch die anderen Scholien behandeln die Synode von Sardika mit einer Gehässigkeit, die dem Zonaras und Balsamon fremd ist. Nur Aristenus hat zur Einleitung der Canones von Carthago fast ganz dieselben Worte, wie sie in unserer Handschrift in Tit. IX. K. 5 zu Sard. c. 14 vorkommen;[44]) er nahm sie aus einem älteren Texte und setzte noch der Anklage, die betreffende Bestimmung erzeuge nur Confusion und Aergerniß, die Bemerkung bei, daß sie nur lokale, keine universelle Bedeutung habe. In einem weiteren Scholion wird zu c. 10 die Erklärung des Wortes „Neophyt" in der Ausdehnung auf die nicht früher im geistlichen Stande Befindlichen als absurd und den anderen, namentlich den nicänischen Canonen zuwiderlaufend bekämpft.[45]) Zonaras

---

[43]) Bev. I. p. 489. Von Aristenus ist hier kein Commentar gegeben.

[44]) Wir haben dreierlei, in der Hauptsache übereinstimmende Texte: 1) den des Aristenus zu Conc. Carth. bei Bev. I. p. 512, 2) den des Cod. Amerbach. ib. II. Append. p. 200. 201, 3) den unseres Codex f. 311, b: *Οὗτος ὁ κανὼν* (Ar. *ὁ κανὼν οὗτος*) *ἐνάντιος τοῖς πρὸ αὐτοῦ* (*ἐστι* Am.; bei Ar. fehlt *ἐνάντιος — ἐστι*) *καὶ συγχύσεως* (Am. — *εων.* Ar. add. *ἐστι*) *καὶ σκανδάλων αἴτιος* (Ar. *παραίτιος*). *Τὸ μὲν γὰρ τὸν καταδικασθέντα* (Ar. *ἀφορισθέντα*) *ὑπὸ τοῦ* (*ἰδίου* add. Ar.) *ἐπισκόπου* (*τὸν* Mon.) *κληρικὸν ἐπὶ τὸν κοινὸν ἀνατρέχειν* (Am. *ἐπιτρέχειν*) *μητροπολίτην* (Ar. *ἐπὶ τὸν μητροπολίτην τῆς ἐπαρχίας αὐτοῦ προσφυγεῖν καὶ ἐκκαλεῖν*), *ἀκόλουθον* (*ἐστι* add. Ar.) *καὶ κανονικόν· τὸ δ' ἂν μὴ παρῇ ἐκεῖνος* (Ar. *τὸ δὲ τοῦ μητροπολίτου ἀπόντος* und auch das Folg. weicht bei ihm ab), *εὐθὺς εἰς ἕτερον καταφυγεῖν* (Am. *καταφεύγειν*) *καὶ κύριον καὶ ἐξεταστὴν ποιεῖν τοῦ ἐπισκόπου αὐτοῦ τὸν μηδέποτε ἐξουσιάζοντα αὐτοῦ· ἡ γὰρ τῆς πράξεως ἐξέτασις δηλονότι τὸν πεπραχότα συνεξετάζει καὶ ὑπόδικον ποιεῖ· πῶς οὐ παράλογον καὶ παρεκτικὸν θορύβου καὶ ταραχῆς καὶ τῆς εὐταξίας λυμαντικόν;* Zu Sard. c. 14 hat Aristenus so wenig als die Anderen eine derartige Bemerkung.

[45]) Tit. I. K. 11. f. 113, b: *Σχόλιον* (*Σημείωσαι.* So Cod. Amerb. l. c. p. 200.) *ὅτι τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς ἀπὸ τῆς ἀγορᾶς σχολαστικοὺς ὁ κανὼν οὗτος κωλύει· διὸ οὐδὲ δοκεῖ καθόλου* (Am. *καθολικῶς*) *μάχεσθαι τοῖς ἀποστολικοῖς κανόσι καὶ ταῖς οἰκ. συνόδοις, αἷς ἡ ἀπὸ λαικῶν τῶν μὴ προσφάτως πιστευσάντων ἀκώλυτός ἐστι πρόοδος παντελῶς εἰς τὴν τῶν ἐπισκόπων τιμήν. Τὸ μέντοι γε νεόφυτον ἀλόγως ἅμα καὶ ἐναντίως τοῖς πρὸ αὐτοῦ κανόσιν ἐνόησε· νεόφυτος γὰρ καὶ τῷ θείῳ ἀποστόλῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἡμῶν πατράσι καὶ τοῖς κανόσιν οὐχ ὁ νῦν εἰς κληρικοὺς* (Am. *κλῆρον*) *παραγγέλλων, ἀλλ' ὁ τὴν χριστιανῶν πίστιν ἄρτι περιλαμβάνων* (*ὑπολαμβ. ἄρτι* Am.) Dann heißt es weiter: Nicht blos Bischöfe, sondern auch Priester und Diakonen sollen nach dem Canon nicht aus dem Laienstande erhoben werden, was nirgends in der Kirche angenommen ist. Nothwendig muß man die hier gemeinten Laien auf eine bestimmte Classe derselben beschränken; sonst ist auch der Grund des Gebotes unvernünftig, der in der *δοκιμασία τῶν τρόπων* liegt. *Καίτοι εἰ μὴ δυνατὸν δοκιμασίαν βίου δοῦναι λαικόν, οὐδ' ἁπλῶς εἰς κλῆρον ὅλως χρὴ παραγγέλλειν τοῦτον. ἀδύνατον γάρ, ὡς ἡ ἄνοια βούλεται, δοκιμὴν βίου λαικοῦ λαμβάνειν, ἀδόκιμον δὲ πῶς ἄν τις εἰς τάξιν ἄγοι κληρικῶν· ὥστε ἢ ὅλως ἀπείργει τὸ παρὸν νόημα μηδένα καθίστασθαι* (die gesperrten

und Balsamon[46]) führen wohl an, daß hier der Begriff des Neophyten ein anderer sei als bei dem Apostel Paulus und anderen Synoden, aber ohne eine so derbe Kritik, während Aristenus auf den Begriff nicht einging. Nun war kaum jemals über das Wort Neophyt und die Promotion von Laien zum Episkopate ein so heftiger Streit, als zur Zeit des Photius; gegen ihn rief Nikolaus unseren Canon an und gebraucht das Wort Neophyt in dem Sinne, den auch das achte Concil can. 5 aussprach; des Photius Schüler und Anhänger vertheidigten 879 die Laienpromotionen und gaben ganz gleichlautende Erklärungen über eben diesen sardicensischen Canon, dessen Durchführung nach seinem strengen Wortlaute sie für eine Absurdität hielten.[47]) Bei Nic. c. 2 wird I. 12 abermals hervorgehoben, wie die Väter von Nicäa weit richtiger den Begriff des Neophyten gefaßt haben, als die Unwissenheit und Thorheit der Römer, die sich auf Sard. c. 10 stützen;[48]) auch hier haben die drei berühmten Commentatoren keine Polemik gegen die Römer, während alle drei sich ebenso wie unser Scholion zugleich auch auf can. ap. 80 berufen.[49]) Zu diesem letzteren bemerkt eine weitere Glosse, der zehnte Canon von Sardica sei mit ihm zwar nicht gänzlich, aber theilweise in Widerspruch, da er nicht alle Classen von Laien, sondern nur bestimmte ausschließe[50]) (wie die Photianer 879 erklärten); auf diesen wenigstens partiellen Widerspruch gehen die drei genannten Canonisten ebenfalls nicht ein[51]) und überhaupt gab sich später keineswegs noch eine so gereizte Stimmung gegen diese Canones kund, die nun einmal auch in den griechischen Rechtssammlungen Bürgerrecht erhalten hatten.

f) Tit. I. K. 20 wird in einem Scholion auf die Erklärung des Tarasius bezüglich der Worte des Nic. I. c. 8 über die novatianischen Geistlichen hingewiesen, wornach darin von einer bloßen Benediktion, nicht von einer Reordination die Rede ist,[52]) was ganz dem Standpunkte des Photius entspricht, während Aristenus, Zonaras und Balsamon andere Deutungen haben.[53])

Worte fehlen bei Bever.) *κληρικόν, ἡ τἀναντία ὧν ἐπαγγέλλεται κατασκευάζει τοὺς ἀνεξετάστους βίους τῶν λαικῶν κληρικῶν ὑποβάλλεσθαι τάξει ἀξιοῦν· εἰ μή τι* (*μή πω* Am.) *ἄρα νοεῖται* (Mon. *νομιεῖται*) *δεῖν τοὺς εἰς κληρικοὺς* (*κλῆρον* Am.) *μέλλοντας εἰσιέναι κληρικοὺς χρηματίζειν πρότερον· εἰς τοῦτο γὰρ ἡ ἄνοια τελευτᾷ.*

[46]) Bev. I. p. 496. 497.

[47]) Vgl. Bd. I. S. 630. N. 67. II. S. 120. 484. N. 119 ff.

[48]) f. 115, a: *Σκόπει, ὅπως τὸν νεόφυτον ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος ὀρθῶς νοεῖ καὶ ἀκολούθως τῷ τῶν ἀποστόλων π΄ κανόνι, καὶ οὐχ ὡς ἡ ῥωμαϊκὴ ἄνοια καὶ ἀμάθεια κατὰ τὸν ι΄ τῆς ἐν Σαρδικῇ κανόνα.* Dasselbe wiederholt f. 327, a. Tit. IX. K. 14.

[49]) Bever. I. p. 60. 61.

[50]) f. 114, b: *Ὅρα, ποίους λαικοὺς ὁ ἀποστ. οὗτος κανὼν οὐ βούλεται παρ᾽ αὐτὰ χειροτονεῖσθαι, καὶ σκόπει, ὅτι ὁ μὲν β΄ τῶν ἐν Νικαίᾳ κανὼν ἕπεται τούτῳ, ὁ δὲ ι΄ ἐν Σαρδικῇ μάχεται, οὐ δι᾽ ὅλου, ἀλλὰ μερικῶς, ὅτι μηδὲ πάντα κωλύει λαικὸν, ἀλλ᾽ ὡρισμένως πλούσιον καὶ σχολαστικὸν ἀγόραιον.* Aehnlich Cod. Amerb. l. c. p. 229.

[51]) Bever. I. p. 52. 53.

[52]) f. 121, b: *Ἐν τῇ ἀρχῇ σχεδὸν τῶν τῆς ἐν Νικαίᾳ δευτέρας συνόδου πρακτικῶν ὁ κανὼν οὗτος ἀνεγνώσθη καὶ ἐπεὶ ἐζητήθη, πῶς νοητέον τοὺς χειροθετουμένους, Ταράσιος ὁ ἁγιώτατος πατριάρχης εἶπεν, ὅτι ἐπ᾽ εὐλογίας ἐνταῦθα ἡ χειροθεσία, καὶ οὐκ ἐπὶ χειροτονίας.* Cf. Cod. Amerb. l. c. p. 229.

[53]) Bever. I. p. 69. 70.

Anderwärts (IX. 14) wird, wahrscheinlich von einem anderen Glossator, in einer Randglosse auf c. ap. 68 aufmerksam gemacht.[54])

g) Zu Nic. I. c. 19 wird I. 37, IV. 14 bemerkt, der Canon rede von den aus der Häresie zurückkehrenden (Paulianisten) und sage, daß sie keine Weihe hätten;[55]) das wird hier ganz allgemein, ohne spezielle Erläuterung, von einem anderen Glossator bemerkt.

h) Zu Carth. c. 6 wird II. 2 (1) erklärt, drei Dinge könne der einfache Priester nicht vornehmen: die Weihung des Chrisma, die der Jungfrauen und die Reconciliation der Pönitenten.[56]) Das heben mit ausführlichen Worten auch die drei bekannten Commentatoren[57]) hervor, während ein Scholion in dem sonst vielfach in den Glossen mit unserer Handschrift übereinstimmenden Cod. Amerbach. des Beveridge[58]) von unserem ganz verschieden sagt, die Einweihung der Jungfrauen werde bei den Occidentalen, obschon nicht allen, vernachläßigt, die Confektion des Chrisma sei bei ihnen den Priestern verboten, die Reconciliation der Pönitenten aber nur ohne Erlaubniß des Bischofs.

i) Von weiteren Scholien verdienen noch angeführt zu werden: Tit. I. K. 2 zu Trull. c. 2 über die Synode Cyprians in Betreff der Ketzertaufe, die nicht maßgebend sei, und die afrikanischen Primaten (*πρωτεύοντας* = *προέδρους*);[59]) für den ersten Theil finden sich analoge Erklärungen bei Zonaras und Balsamon;[60]) K. 3 steht ein anderes langes Scholion zu Basil. de Spir. S. c. 27 in ziemlich corruptem Text,[61]) verschieden von den Erklärungen von Balsamon und Zonaras;[62]) K. 5 ein weiteres über Nic. c. 7, das erklärt, daß Einige unter der Metropole von Jerusalem Cäsarea in Palästina verstehen, was Zonaras ebenso als Ansicht von Einigen anführt, Aristenus und Balsamon geradezu aussprechen;[63]) ferner einige wenig zusammenhängende

---

[54]) f. 326, b: *τοὺς παρὰ αἱρετικῶν χειροτονηθέντας ἀναχειροτονεῖ ὁ κανὼν οὗτος, τὴν χειροτονίαν αὐτῶν μὴ δεχόμενος.* Cf. Zon. Arist. T. p. 45. 44.

[55]) f. 173, a et f. 237, b: *Σχ. Περὶ τῶν ἐξ αἱρέσεων μετελθόντων διαλέγεται ὁ παρὼν κανὼν καὶ λέγει μὴ σχεῖν αὐτοὺς χειροτονίαν.*

[56]) f. 175, a: *Τρία ταῦτα οὐ δύναται ποιεῖν ὁ πρεσβύτερος· ἅγιον μῦρον· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ χρίσμα· ἐνθρονιασμὸν ἐκκλησίας· τοῦτο γάρ ἐστιν ἡ καθιέρωσις τῶν χορῶν.* (Hat der Scholiast einen anderen Text vor sich gehabt oder die Worte nicht verstanden?) *καὶ τρίτον τὸ συγχωρεῖν ἁμαρτίας καὶ λύειν καὶ ἀξιοῦν τῆς ἁγίας κοινωνίας τοὺς ἐν ἐπιτιμίοις γεγονότας· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ καταλλάξαι τῷ θεῷ μετανοοῦντά τινα.*

[57]) Bever. I. p. 519—521.

[58]) Bev. II. App. p. 203.

[59]) f. 61, a: *Σχ. Ἰστέον ὅτι ἐπὶ τοῦ μεγάλου ἱερομάρτυρος Κυπριανοῦ Καλχηδόνος* (l. *Καρχ.*) *ἐπισκόπου περὶ τῶν ἐξ αἱρέσεων τῇ ὀρθοδόξῳ πίστει προςερχομένων ἐζητήθη κ. τ. λ.* Schluß: *καὶ οἱ κανόνες τῆς ἐν Καρθαγένῃ ὅ τε ιζ' καὶ λθ' φανερῶς τοῦτο δηλοῦσι.*

[60]) Bever. I. p. 367. 372.

[61]) f. 69, b: *Τὰ περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὅλης καταστάσεως καὶ νόμου τοῦ δοθέντος ἡμῖν* ... Schluß: *ἃ ἀγράφως παρεδόθησαν τῇ ἐκκλησίᾳ ὡς ἀρχαιότητι διαφέροντα, θεσμοὺς ταῦτα ἡγεῖσθαι καὶ νόμον ἔνθεον διατρανοῖ ὁ τῆς ἀληθείας κῆρυξ.* In der sehr langen Note finden sich viele dem Photius geläufige Ausdrücke.

[62]) Bever. II. p. 377—379. Append. p. 227.

[63]) f. 73, a: *Σχ. Τινὲς ἐνταῦθα μητρόπολιν λέγουσιν εἰρῆσθαι Καισάρειαν* (Cf. Zon.

und wohl aus verschiedenen anderen Noten zusammengestoppelte Glossen zu Sard. c. 3, die aus bloßen Inhaltsangaben desselben geflossen scheinen.[64]) In K. 6 desselben ersten Titels finden wir eine von der Balsamonischen[65]) verschiedene Erörterung über den Eingang des Briefes des Cyrill an Domnus,[66]) in K. 16 zwei Glossen zu Basil. can. 10, die mit einigen Verschiedenheiten auch sonst gedruckt sind.[67]) Tit. III. K. 2 werden zu Carth. c. 103 (al. 106) die dort vorkommenden liturgischen Ausdrücke erklärt; ganz ähnliche Worte finden wir bei Aristenus.[68])

k) Ebenso finden sich Erklärungen zu ap. c. 3 im Titel III. K. 4 und 7. IX. 14 gleichlautend, aber verschieden von denen der drei Commentatoren,[69]) zu Ancyr. c. 1[70]) in T. III. 4, IX. 19, an ersterer Stelle auch zu Carth. c. 41 (al. 44) über die Ausnahme von der Vorschrift des natürlichen Fastens vor der Communion am grünen Donnerstage und über das Viatikum,[71]) beide von den gewöhnlichen Anmerkungen zu der Stelle verschieden.[72]) Zu Carth. c. 47 (Bev. 51) wird eine nicht zu diesem, sondern vielmehr zu dem vorgenannten karthagischen und zu dem gleichfalls angeführten 29. trullanischen Canon gehörige Bemerkung gemacht, welche unter Hervorhebung des Fortschritts der Frömmigkeit zum Besseren nach der alten griechischen Tradition auch für den grünen Donnerstag das natürliche Fasten strenge gehalten wissen will,[73])

---

in h. l. I. p. 68.) *αὕτη γὰρ χρηματίζει μητρόπολις πρώτη τῆς Παλαιστίνης, ἧς ἐστι καὶ ἡ ἁγία πόλις· καὶ ἡ νέα διάταξις ἡ περὶ τοῦ ἀνθυπάτου Παλαιστίνης* (Nov. 103. Praef.) *τὴν Καισάρειαν λέγει μητρόπολιν πρώτην τῆς Παλαιστίνης*. Cf. Balsam. in Nic. c. 6; Arist. in c. 7. p. 66. 68.

[64]) f. 77: *Σχ. Τότε δύναται. — Ὅτι οὐ δύναται — Ἕτερον. Ποῦ φησι κ. τ. λ.*

[65]) Bever. II. p. 176.

[66]) f. 98, a: *Σχ. Ὅρα πρῶτον μὲν τὸ κατὰ βίαν εἰς ἀπολογίαν προβάλλεται· δεύτερον δὲ, ὃ καὶ μεῖζον, ὅτι καὶ ὁ θ´ τῆς ἐν Ἐφέσῳ κανὼν ἤτοι ἡ πρὸς τοὺς ἐν Παμφυλίᾳ ἐπιστολὴ ἑτέρου χειροτονηθέντος ἀντὶ τοῦ παραιτησαμένου ἀποδέχεται μὲν τὸν χειροτονηθέντα, ἀξιοῖ δὲ φιλανθρωπίας τινὸς τὸν παραιτησάμενον τυχεῖν κ. τ. λ.*

[67]) f. 119 et f. 351 (X. 27). *Σχ. Ὁ μὲν Σευῆρος ἐπίσκοπος ἦν ἀπὸ τῶν Μινδάνων μετατεθείς. Ἕτερον. Τὸ περὶ τῶν κακῶν ἐνεργεῖν — ἀργολογία καλοῦ καὶ λέγοιτο ἂν καὶ εἴη.* Conf. Bev. Append. p. 224 s. 222.

[68]) f. 209: *Ἱκεσίας μὲν λέγει τὴν ὅλην λειτουργίαν· προοίμια δὲ τὰς ἀρχὶ τῶν θείων εὐαγγελίων* (Bev. App. p. 208: *γραφῶν*) *ψαλμῳδίας καὶ ἀναγνώσεις τῶν ἱερῶν γραφῶν* (fehlt bei Bev.) *παραθέσεις δὲ τὰς ἐπὶ τοῖς κατηχουμένοις εὐχὰς, δι᾽ ὧν παρατίθενται τῷ θεῷ· ἐπιθέσεις δὲ τῶν χειρῶν τὰς μετὰ τὴν ἐπὶ τοῖς μετανοοῦσιν εὐχὴν γινομένας αὐτοῖς εὐλογίας τῇ ἐπισκόπου χειρί.* Cf. Arist. in h. l. Bev. I. p. 641.

[69]) f. 211, a; f. 324, a: *Χίδρα· πάντες οἱ νέοι καρποὶ τῶν ὀσπρίων καὶ τῶν σιτονίων καρπῶν .... Ζεία γὰρ καὶ τὸ γυμνόκριθον ὀνομάζεται καὶ ἡ σίκαλις .... φασὶ τὰς ἀπαρχὰς τῶν καρπῶν προσφέρειν ἐν τῷ ναῷ τοῦ εὐλογηθῆναι ὑπὸ τῶν ἱερέων ἐν τῇ θείᾳ ἱερουργίᾳ ἐν καιρῷ ἰδίῳ τῆς συλλογῆς αὐτῶν.* Anderes Bev. I. p. 2. 3.

[70]) f. 212: *ὁμιλεῖν λόγους διδασκαλικοὺς ποιεῖν τῷ λαῷ. πῶς γὰρ ἂν ἑτέροις ὑπόθοιντο τὰ βέλτιστα αὐτοὶ παρασφαλέντες τοῦ κρείττονος;* ebenso Cod. Amerb. l. c. p. 174.

[71]) f. 212, b. Amerb. p. 207: *Ὅτι ξένον τί φησιν — εἶπον.*

[72]) Bever. I. p. 375. 376. 568.

[73]) f. 213, a: (*Σημείωσαι*), *ὅτι τοῦ νῦν, μᾶλλον δὲ ἔκπαλαι οὔτε ἀκοῇ ἐστι φορητὸν, πολλῷ δὲ μᾶλλον οὐδ᾽ ἡ πρᾶξις οἶδε θεμιτόν· οὐδεὶς δὲ οὐδαμοῦ ἐν οὐδεμιᾷ ἡμέρᾳ μετὰ βρῶσιν ὁρᾶται τὰ θεῖα μυστήρια ἤτοι τὴν εὐχαριστίαν ἱερουργῶν· ὥστε ἔξεστι συνιδεῖν,*

in welchem Sinne auch die drei Commentatoren zu letzterem Canon sich äußern.[74])

l) Zu Dion. c. 4 wird III. 20 eine Erklärung gegeben, die dem Sinne nach mit den sonst vorkommenden in Einklang ist,[75]) zu Laod. c. 45. IV. 1 eine ganz einfache Glosse, ohne Rücksicht auf die zwei von Aristenus angeführten Deutungen; länger sind die Erörterungen von Zonaras und Balsamon.[76])

m) Tit. IV. 7 finden wir ein Scholion zu Neoc. c. 5 über die zwei Classen von Katechumenen, das ganz ähnlich bei den bekannten Commentatoren steht, von Balsamon fast wörtlich aufgenommen ist,[77]) sowie ein anderes zu Basil. can. 20 über das Wort *πρεσβεῖα*, das hier die Vorrechte der Taufe bedeute; Zonaras geht kurz über den Ausdruck hinweg, während Aristenus und Balsamon ihn gar nicht berühren.[78]) Kap. 17 desselben Titels findet sich eine Randglosse, welche den Ausdruck perfectus homo in Timoth. c. 1 erklärt; Balsamon's Commentar zu der Stelle geht auf den Ausdruck nicht ein.[79])

n) Von da an kommen bis zum neunten Titel keine Scholien mehr vor; nur wird in Noten auf die früher schon vollständig ausgeschriebenen Stellen hingewiesen. Zu Carth. c. 125 (al. 27) wird Tit. IX. K. 6 und 10 wiederum eine polemische Bemerkung gegen die Römer gemacht.[80]) Neben anderen häufig wiederholten Glossen erscheint K. 10 und 11 eine über c. ap. 12. betreffend den Unterschied der literae formatae und pacificae, mit dem sich die drei Commentatoren nicht beschäftigen, die nur auf die Worte *ἀφωρισμένος* und *ἄδεκτος* eingehen und auch zu c. ap. 33 jenen Unterschied nicht besprechen.[81]) Zu Nic. c. 13 folgt ein langes, auch sonst vorkommendes Scholion

---

ὅτι πολλὰ καὶ τῶν (τῆς) ἐκκλησίας παλαιῶν ἐθῶν κατὰ προκοπὴν ἐντελεστέραν εἰς τὸ εὐσεβέστερον ἐκαινίσθη.

[74]) Bev. I. p. 188. 189.

[75]) f. 225, b: *Ὑπὸ γὰρ τοῦ συνειδότος ἐλέγχεταί τις, κἄν τε ἐμπαθὲς γέγονε τὸ ἐνύπνιον — — καὶ τῶν ἁγιασμάτων αὐτοῦ μεταλαμβάνειν.* Cf. Bever. II. p. 7. 8.

[76]) f. 229, Cod. Amerb. l. c. p. 197: *ὡς ἐκείνων μόνων ὄντων δεκτῶν* (Bev.: *δεκτικῶν*) *τῶν ἐξ αὐτῆς* (*ἀρχῆς τῆς* B.) *τεσσαρακοστῆς νηστευόντων, οἷα τῆς* (*αὐτῆς* B.) *ἀσκήσεως τελείας οὔσης καὶ οὐκ ἀπεσχεδιασμένης.* Cf. Bev. I. p. 474. 475.

[77]) f. 232, a; Cod. Amerb. l. c. p. 181. Cf. Bev. I. 405. 406. Const. Harmenop. Sect. V. tit. III.

[78]) f. 232, b; f. 426, a (IX. 5): *Τὰ τοίνυν πρεσβεῖα εἰσὶ τὰ τίμια καὶ σεβάσμια προνόμια τῆς παλιγγενεσίας ἤτουν τοῦ βαπτίσματος.* Cf. Bev. II. p. 77. 78.

[79]) f. 248, a: *Μήτε κατὰ τὴν ἡλικίαν νοήσεις τὸ τέλειον εἰπεῖν ἄνθρωπον, μήτε κατὰ τὴν τοῦ λόγου συμπλήρωσιν, ἀλλὰ τέλειον πρὸς τὸ εἰδέναι, ὅτι οὐκ ἐφεῖται τὸ μετασχεῖν τοῦ θείου δώρου πρὸ τοῦ βαπτίσματός τινι τῶν ἀνθρώπων· ὁ οὖν καὶ ἑπταετὴς ὡς τέλειος ἄνθρωπος ἐπιστάμενος ἀκριβῶς, ὅτι μετέσχε, φαίνεται ὑπὸ τῆς χάριτος ὅτι κέκληται, ἀλλ' οὐ λήθῃ καὶ ἀγνοίᾳ τοῦ πράγματος.* Anderes Bev. II. p. 165.

[80]) f. 314 a, 318, a. Amerb. l. c. p. 208: *Ὅρα τὸν ῥωμαικὸν τύφον ὑπὸ τῆς συνόδου ταύτης πατούμενον· οὐκ ἐᾷ γὰρ τοὺς κεκριμένους ἐν ταῖς τῆς Καρχηδόνος ἐνορίαις ἐπὶ τὸν Ῥώμης διαπερᾶν ἢ ἀλλαχόθεν καὶ τῆς κρίσεως ἐπιδιδόναι ἔκκλητον.*

[81]) f. 316, a; 321, a: *Γράμματά εἰσι συστατικὰ, ἃ καὶ ἀπολυτικὰ λέγονται, τὰ συνιστῶντα τὴν ἱερωσύνην τῷ προκομίζοντι ἢ* (die folg. Worte gibt zu c. 33 auch Bev. App. p. 229) *συστατικὴ ἐπιστολή ἐστιν ἡ κινηθεισῶν τινων κατηγοριῶν κ. τ. λ.* Cf. Bev. I. p. 7. 8.

aus Dionys von Alexandrien (ep. ad Conon.), das hier die Commentatoren nicht anführen, aber auch Mon. 380 zu demselben Canon gibt; zur Erklärung des Wortes *εὐδοκία* hat Mon. 122 eine Randglosse, die in den späteren Exemplaren bereits in den Text aufgenommen ist.[82])

o) Ferner findet sich IX. 14. 17. 27 wiederholt ein Scholion zu c. ap. 25, verschieden von den sonstigen Commentaren;[83]) Balsamon hat aber ebenso die Verweisung auf die Canones 3 und 32 des Basilius. Ein anderes Scholion zu c. ap. 27 findet sich fast wörtlich bei Alexius Aristenus,[84]) so daß es entweder aus diesem geschöpft oder von diesem benützt sein muß. Ebenso stimmt die kurze Randglosse zu c. ap. 29, worin bemerkt wird, die Regel: Ne bis in idem werde hier nicht eingehalten, mit Aristenus überein.[85])

p) Ein anderes, IX. 14. 17 vorkommendes Scholion zu c. ap. 42 über die Würfelspiele[86]) hat nichts Analoges bei den drei Commentatoren. Ein weiteres zu c. ap. 47 erklärt das Wort *ἄνωθεν* in derselben Weise, aber mit

---

[82]) Cod. Mon. 122. f. 317 a, Mon. 380. p. 163. 164. Amerb. l. c. p. 230: *Διονυσίου ἐπ. Ἀλεξ. περὶ τὸν χρόνον τῆς ἐν Νικαίᾳ γενομένης συνόδου ἐκ τῆς πρὸς Κόλωνα* (A. *Κόνωνα*) *ἐπιστολῆς περὶ τῶν ἐν διωγμῷ παραπεσόντων* (om. 380) *καὶ πρὸς τῇ ἐξόδῳ* (*πρὸ τῆς ἐξόδου* 122) *τοῦ βίου αἰτούντων τυχεῖν ἀφέσεως, τ. ε. κοινωνίας μεταλαβεῖν καὶ μετὰ τὸ λαβεῖν ἐπιζησάντων. Καὶ τοὺς πρὸς τῇ ἐξόδῳ γινομένους* (omitt. Bev.) *τοῦ βίου, εἰ δέοιντο καὶ ἱκετεύοιεν ἀφέσεως τυχεῖν, πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχοντες εἰς ἣν ἀπίασι κρίσιν, λογιζόμενοι ἃ πείσονται* (*πειστέον* A.) *δεσμῶται καὶ κατάδικοι παραδοθέντες, πιστεύοντές τι* (*δὲ* A.), *εἰ ἐντεῦθεν λυθεῖεν, ἄνεσιν ἕξειν καὶ κουφισμὸν τῶν ἐκεῖ τιμωριῶν* (A. *τῆς ἐκεῖ τιμωρίας*)· *ἀληθῆ γὰρ εἶναι καὶ βέβαιαν τὴν εὐδοκίαν τοῦ κυρίου ἤτοι* (omitt. A) *τὴν τοῖς ἱερεῦσι δοθεῖσαν* (*δεδομένην* A.) *τοῦ λύειν καὶ δεσμεῖν ἐξουσίαν* (Mon. 122 omitt. voces *ἤτοι — ἐξουσίαν*, hat aber die Randglosse: *εὐδοκίαν λέγει τὴν διδομένην τοῖς ἱερεῦσι τοῦ δ. κ. λ. ἐξουσίαν*) *καὶ* (*τὸ* add. 122) *τούτους ἐλευθέρους παραπέμπειν, τῆς θεοπρεποῦς ἐστι φιλανθρωπίας· εἰ μέντοι μετὰ τοῦτο ἐπιμένοιεν τῷ βίῳ, δεσμεύειν μὲν αὖθις καὶ ἐπαχθίζειν ταῖς ἁμαρτίαις, οὐκ ἀκόλουθόν μοι φαίνεται· τοὺς γὰρ ἅπαξ ἀφειμένους καὶ τῷ θεῷ συστάντας καὶ πάλιν τῆς θείας χάριτος κοινωνοὺς ἀποφανθέντας καὶ ὡς ἐλευθέρους πρὸς τὸν κύριον ἀπεσταλμένους, μηδενὸς ἐν τῷ μεταξὺ ὑπ' αὐτῶν ἑτέρου γινομένου, πάλιν ἀνθυπάγειν τοῖς ἁμαρτήμασιν, ἀλογώτατον· εἶτα τῷ μὲν θεῷ τῆς ἡμετέρας κρίσεως ὅρους δώσομεν φυλαχθησομένους ὑπ' αὐτοῦ, ἑαυτοῖς δὲ τούτους οὐ τηρήσομεν, κατεπαγγελλόμενοι μὲν τὴν χρηστότητα τοῦ κυρίου, ἀφαιρούμενοι δὲ τὴν ἑαυτῶν. εἰ μέντοι φάνοιτό τις μετὰ τὸ ῥαῖσαι πλείονος ἐπιστροφῆς δεόμενος, ἑκοντὶ συμβουλεύομεν ταπεινοῦν καὶ κακοῦν καὶ συστέλλειν ἑαυτὸν, εἴς τε τὸ ἑαυτῷ συμφέρον ἀφορῶντα καὶ τὸ πρὸς τοὺς λοιποὺς εὐπρεπὲς καὶ τὸ* (omitt. A.) *πρὸς τοὺς ἔξωθεν ἀνεπίληπτον· καὶ πειθόμενος μὲν ὀνήσεται· εἰ δὲ ἀπειθοίη καὶ ἀντιλέγοι, τότε δὴ τοῦτο* (*τούτου* A.) *ἔγκλημα ἔσται,* (*αὐτῷ* add. 380) *ἱκανὸν* (omitt. A.) *πρὸς ἀφορισμὸν δεύτερον.* — Mon. 380 hat noch: *Ζήτει καὶ ἕτερα τοῦ αὐτοῦ ἁγίου ἐκ τῆς ἱστορίας Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου εἰς τέλος τοῦ βιβλίου.*

[83]) f. 324, b; 334 a: (*Ὅτι*) *ἀφόρισίς ἐστι καὶ τὸ ἐν ἐπιτιμίοις γενέσθαι τοῖς ἐκβάλλουσι τῶν θείων περιβολῶν καὶ πρὸς τὴν τῶν μετανοούντων καθιστῶσι χώραν· ἰδοὺ δὲ ἐνταῦθα κωλύει κατ' αὐτὸ ἀφορίζεσθαί τινι καὶ καθαιρεῖσθαι· τὸ αὐτὸ λέγει καὶ ὁ ἅγιος Βασίλειος ἐν τῷ γ' καὶ λβ' αὐτοῦ κανόνι.* Vgl. noch f. 361, a. Bev. I. p. 16.

[84]) f. 324, b; f. 345, b (IX. 26): *Εἰς αὐτὸν δηλονότι ἁμαρτάνοντας κ. τ. λ.* Cf. Arist. ap. Bev. I. p. 17. 18.

[85]) f. 324, b: *Ἰδοὺ ἐνταῦθα δύο ἐπιτίμια κ. τ. λ.* Arist. l. c. p. 19.

[86]) f. 325, a; f. 348, b: *Κύβοις τοὺς ταυλιστὰς καὶ εἴ τι ἄλλο ἐπιτεχνάσμα τι, τοιούτῳ σχολάζοντας, ἃ ζατρίκια ὀνομάζουσι καὶ τριβόλια.*

ausführlicherer Begründung wie Aristenus und Zonaras.[87]) Bei Tit. IX. K. 14. 36 findet sich eine kurze Glosse zu ap. c. 55, die besagt, es sei von einer unverdienten Beschimpfung des Bischofs aus Uebermuth die Rede;[88]) die drei Commentatoren haben davon nichts. Zu c. 63 ap. wird IX. 14. 21 auf den Grund des Verbotes hingewiesen, aber ohne polemische Beziehung auf die Lateiner, wie bei Balsamon.[89]) Zu c. 66 wird der anscheinende Widerspruch zwischen diesem und c. 27 gelöst, auf den die Anderen nicht ausdrücklich eingehen.[90])

q) Zu c. 10. Anc. wird IX. 14. 27 bemerkt, derselbe stehe nicht mit ap. 26, wohl aber mit Trull. 6 in Widerspruch; dasselbe wird K. 29 wiederholt. Auf den trullanischen Canon verweisen die drei Commentatoren, den apostolischen führt hier nur Zonaras an; das Verhältniß der drei Canones bestimmt keiner in gleicher Weise.[91])

r) Tit. IX. K. 16 wird zum Briefe des Basilius an den Priester Gregor neben mehreren, minder bedeutenden Randglossen[92]) im Texte selbst ein längeres Scholion[93]) gegeben, das über den Anlaß des Briefes und den Grund des betreffenden Verbotes in etwas anderer Weise als Balsamon sich verbreitet. Das. K. 17 kommt zu dem Worte antiquus canon in Bas. c. 3 eine kurze Randglosse vor, welche darunter Anc. 10 und ap. 25 verstanden

---

[87]) f. 325, b; Amerb. p. 229: *Ἄνωθεν ἀντὶ τοῦ· ἐξ ἀρχῆς καὶ κατὰ τὸ ὁλόκληρον. τοῦτο δὲ λέγει, ἐπειδή τινες τῶν ἀπὸ αἱρέσεων ἐπιστρεφόντων βαπτίζονται μὲν οὐχὶ τελείως, μυρίζονται δὲ, ὡς καὶ τοῦ θείου μυρισμοῦ μέρους ὄντος βαπτίσματος· μὴ βουλόμενος οὖν ὁ κανὼν ὑπὸ ἔγκλημα (ἔγκλησιν A.) κεῖσθαι τὸν ἢ ὀρθῶς μὲν βαπτισθέντα, διά τινα δὲ περιπέτειαν τῷ θείῳ αὖθις ἁγιαζόμενον μυρισμῷ, ἢ καὶ τὸ ἀτελὲς τῶν βεβαπτικότων βάπτισμα διὰ τούτου τελειούμενον, προστίθησι τὸ ἄνωθεν.* Cf. Bev. I. p. 31. 32.

[88]) f. 326, a; 386, a: *ὑβρίσει, ἐξ αὐθαδείας δηλονότι καὶ ἀλαζονείας, ἀλλ' οὐκ ἄξια ὕβρεως πράξαντα.*

[89]) f. 326, a marg.; f. 339, a: *Τοῦτο περὶ τῶν ἐσθιόντων τὸ αἷμα τῶν ζώων φησὶν, ὃ ἐν τοῖς ἐντέροις μετὰ τὸ σφάξαι αὐτὸ ἐμβάλλοντες ἐσθίουσι. ψυχὴ γὰρ τοῦ κτήνους λογίζεται.* Cf. Bals. l. c. p. 41.

[90]) f. 326, 346 a (IX. 26). Amerb. l. c. p. 229: *εἰ δὲ μὴ φονεύσει κρούσας, τί; — εἰς τὸ πολλάκις κροῦσαι συνενεχθῆναι.* Cf. Bever. I. p. 42.

[91]) f. 327, a; f. 361: *Δοκεῖ μάχεσθαι οὗτος ὁ κανὼν τῷ κς' κανόνι τῶν ἁγίων ἀποστόλων· τάχα δὲ οὐ μάχεται· οὗτος μὲν γὰρ περίστασιν εἰσάγει τὴν περὶ τὴν κατάστασιν. ἐκεῖνος δὲ ἀπεριγράπτως ὁρίζει· ὁ δὲ τῆς ς' συνόδου ς' κανὼν ἀντίκειται φανερῶς.* Cf. Bever. I. p. 383. 384.

[92]) Z. B. f. 333, b am oberen Rande der Seite: *Τὸ ἀργεῖν ἀφορισμός ἐστιν· ὥστε παύσασθαι αὐτὸν τῆς ἱερουργίας, ἐὰν μὴ ἐκβάλλῃ τὴν ἐπείσακτον· τὸ περὶ ἃ μὴ δεῖ ἐνεργεῖν ἀργεῖν ἀφ' ὧν δεῖ ἐστι κ. τ. λ.*; sodann zu den Worten des Basilius (Bev. II. p. 322) *τῆς ἑαυτοῦ ἀργίας* die Randglosse: *τουτέστιν εἰ μὴ ἐκβάλῃς τὴν γυναῖκα ἀπὸ σοῦ, μὴ ἱερουργεῖν ἕως θανάτου· τῆς δὲ τοιαύτης ἀργίας σου δώσεις τῷ θεῷ λόγον μὴ ποιῶν, καθὼς σοι ἐγὼ προτρέπομαι.*

[93]) *Ὅρα φοβερὰν ἀπόφασιν κατὰ τοῦ ἱερέως Γρηγορίου ἐξενεχθεῖσαν παρὰ τοῦ ἁγίου κατ' αὐτοῦ· οὗτος γὰρ ὁ Γρ. γυναῖκα ἔχων παρ' αὐτῷ πρὸς ὑπηρεσίαν τῆς δουλείας αὐτοῦ, καίπερ παρθένον οὖσαν, ἠναγκάζετο παρὰ τοῦ χωρεπισκόπου ταύτην διῶξαι προστάξει τοῦ ἁγίου διὰ τὸν κανόνα τὸν φάσκοντα, συνείσακτον μηδένα τοῦ ἱερατικοῦ καταλόγου ἔχειν προφάσει τῆς ἑαυτοῦ δουλείας. Οὐ γὰρ μόνον τὸ πορνεύειν κακὸν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐπιθυμεῖν κ. τ. λ.* Cf. Bals. ap. Bev. II. p. 322.

wissen will, wovon Zonaras und Balsamon nur den letzteren anführen.[94]) Es folgt ein längeres Scholion über die „Sünde zum Tode" in Basil. c. 32. Während Aristenus darunter die Fleischeslust, Zonaras und der Scholiast des Harmenopulus jede vollbrachte Thatsünde im Gegensatze zur Gedankensünde, Balsamon aber die Sünde, die mit dem Tode bestraft wird, verstanden wissen wollen, erklärt unser Glossator, es sei das Verbleiben und Beharren im Bösen damit gemeint, dem Sünder nütze die Beichte nichts ohne die wahre Reue und ernstliche Besserung; dabei bekämpft er ausdrücklich die von Aristenus adoptirte Erklärung.[95]) Zu Bas. c. 51 folgt daselbst nebst einer kürzeren Randglosse[96]) ein längeres Scholion,[97]) das sich unter Hinweis auf die weltlichen Gesetze[98]) über den Begriff des Clerikers verbreitet, worauf auch die Commentatoren[99]) eingehen, dann das Wort *παραπεσεῖν* erklärt.[100])

s) Tit. IX. K. 19 steht ein Scholion zu Trull. c. 26, ebenfalls von den sonst vorkommenden verschieden;[101]) ein anderes zu Bas. c. 70, das nachher K. 29 wiederholt wird, geht nicht auf die bei Zonaras und Balsamon dargestellten zwei Meinungen ein.[102]) K. 22 steht ein Scholion zu Carth. c. 4, das ganz wie die bekannten Commentare die Enthaltung der Priester und Diakonen von ihren Frauen blos für die Zeit des heiligen Dienstes vorgeschrieben und den Canon von den Römern falsch gedeütet sein läßt.[103]) Ein

---

[94]) *Ἀρχαῖον κανόνα λέγει τὸν ι´ τῆς ἐν Ἀγκύρᾳ συνόδου καὶ τὸν κε´ τῶν ἀποστόλων.* Cf. Bev. II. p. 53.

[95]) f. 334, b.: *Ἐστὶ κυρίως ἡ πρὸς θάνατον ἁμαρτία οἷον τὸ ἀμετανοήτως ἐν τῇ κακῇ πράξει διαμένειν και ἐκκοπὴν τοῦ κακοῦ μὴ ποιεῖν. Εἰ γὰρ καὶ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων προςτρέχουσιν εἰς ἐξομολόγησιν καὶ τὸ μὲν σφάλμα ὁμολογοῦσι, δυςαποσπάστως δὲ ἔχουσι τοῦτο καταλεῖψαι καὶ πρὸς μετάνοιαν χωρῆσαι, οὐδὲν ὄφελος ἑαυτοῖς ἐμποιοῦσι .... πρὸς θάνατον τὴν τοιαύτην ἁμαρτίαν ἐκάλεσε· δηλαδὴ εἰσὶ καὶ φανερὰ τὰ σφάλματα τὰ τὴν ἱερωσύνην κωλύοντα· οὐ γὰρ μόνον τὸ τῆς πορνείας ἔγκλημα, ὡς οἴονταί τινες, κωλύει τὸ μὴ εἶναι ἱερέα, εἰ εὑρεθῇ ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ ἄλλα πλείονα πάθη κ. τ. λ.* Cf. Bever. II. p. 91. 92. App. p. 223.

[96]) f. 335, a: *Σημείωσαι, ὅτι τοῖς κληρικοῖς τοῖς ἐκπίπτουσι ἐκ τοῦ βαθμοῦ οὐ δίδοται ἄλλο ἐπιτίμιον.*

[97]) ib.: *Ἰστέον ὅτι κληρικοὺς φαμὲν πάντας τοὺς εἰς οἱανδήποτε κληθέντας καὶ κληρωθέντας καὶ οἷον ἀφορισθέντας ἐκκλησιαστικὴν ὑπηρεσίαν κ. τ. λ.*

[98]) Nov. 123. c. 19; L. 6. Cod. I. 3 (Basil. III. tit. 1 c. 32; tit. 3. c. 5.)

[99]) Bev. II. p. 109.

[100]) *Παραπεσεῖν δέ ἐστι τὸ ἔξω πεσεῖν τοῦ δέοντος καὶ παρατραπῆναι κ. τ. λ.*

[101]) f. 338: *Τὸν ἀθέσμῳ γάμῳ περιπεσόντα ἱερέα ἐξ ἀγνοίας οὔτε τελείᾳ καθαιρέσει ὑποβάλλει ὁ παρὼν κς´ κανὼν, ἀλλὰ τῆς μὲν ἱερατικῆς πάσης λειτουργίας καὶ ἐνεργείας ἀπείργει παντάπασι κ. τ. λ.* Cf. Bev. I. p. 186. 187.

[102]) f. 339 et f. 364: *Ὁ μιανθεὶς τοῖς χείλεσι πρὸς αὐτὸ τὸ τετελεκέναι τὴν ἁμαρτίαν — διὰ τῆς ψεύσεως.* Cf. Bev. II. p. 122. 123.

[103]) f. 340: *Σχόλιον τοῦ δ´ καν. Ἐντεῦθεν παρὰ Ῥωμαίοις τὸ μηδὲ πρεσβυτέρους νομίμαις ὁμιλεῖν γαμεταῖς· ἐκδηλότερον δὲ καὶ διὰ τῶν ἐφεξῆς γίνεται κανόνων, ὡς ἡ σύνοδος αὕτη τοὺς ἐνθεμίτους γάμους τῶν πρεσβυτέρων καὶ διακόνων οὐ κεκώλυκε ἀντιφθεγγομένη τοῖς οὐ συγχωροῦσι ἔχεσθαι τοὺς ἱερωμένους ἤδη συστάντων νομίμων γάμων· ἔστι δὲ εὑρεῖν, ὅτι οὐχ ἁπλῶς τοῦτό φησιν, ἀλλὰ κατὰ τὸν καιρὸν μόνον τῆς ἱερουργίας καὶ τῆς ἄλλης ἱερᾶς ὑπηρεσίας ἀπέχεσθαι τῶν γαμετῶν αὐτοὺς βούλονται ὅπερ ὅσιον καὶ τῷ θείῳ Παύλῳ καθόλου προδιατυπωθέν.* Cf. Bev. I. p. 516—518.

Scholion zu Bas. c. 55 ist nichts als eine Umschreibung des Textes, verschieden von den sonstigen Auslegungen. [104])

t) Tit. IX. 27 steht zu Nic. 17 ein auch sonst vorkommendes kurzes Scholion, das nicht minder dem Wortlaute nach sich von den gewöhnlichen Erklärungen unterscheidet. [105]) Zu Bas. 29 folgt eine Erklärung über das Nichthalten eines unsittlichen Eides [106]) und K. 32. 38 findet sich eine kurze Glosse zu Nic. 12, [107]) K. 33 eine Paraphrase von Bas. 71. [108])

u) Tit. X. K. 2 steht eine kurze Glosse zu ap. 41, welche die necessarii usus ganz wie Zonaras aus Paulus erklärt. [109]) Das. K. 7 sagt eine Randglosse, c. 2 Cpl. sei gleichlautend mit Nic. c. 6. [110]) Andere Scholien sind nur Wiederholungen der früheren.

Aus den bisher angeführten Momenten dürften sich nun folgende Punkte ergeben.

1) Es gab frühzeitig glossirte Handschriften des Nomocanon, die im zwölften Jahrhundert bereits reichhaltige Scholien enthielten.

2) Von allen älteren Commentatoren stimmt Aristenus am meisten mit unseren Scholien überein (vgl. oben c, d, e, i, m, o, p) und die Epitome der alten Canones in unserem Codex ist ganz dieselbe wie bei dem genannten Canonisten. Aber es war letztere Synopsis schon längst vor ihm gefertigt [111]) und andere Scholien unserer Handschrift sind durchaus von den aristenischen verschieden (f, k, l, n, q, r); auch bei den verwandten ist anzunehmen, daß Aristenus ältere Scholiasten vor sich gehabt hat. Viele der Scholien haben nichts gemein mit den späteren Glossen; mehrere derselben weisen auf eine sehr frühe Zeit zurück und lassen sich sehr gut dem Photius als ersten Urheber zuerkennen (a, b, c, e, f); ihm gehören wohl auch solche an, die eine concordia discordantium canonum versuchen; auf einige derselben scheint Zonaras Rücksicht genommen zu haben, der die darin entwickelten Ansichten bestreitet.

---

[104]) f. 346, b: *Οἱ ληστρικῇ ὁρμῇ χρώμενοι ῥοπάλοις ἢ ξίφεσιν — καθαιρέσθωσαν.* Cf. Bev. II. p. 113. 114.

[105]) f. 349, a: *ἢ γὰρ τὰ αὐτοῦ δι' ἑαυτοῦ τοκίζων ἢ ἑτέροις ὑποτιθέμενος τὸ ἀργύριον αὐτοῦ τοκίζειν, ὡς ἂν μὴ αὐτὸς γινώσκοιτο τοῦτο ποιῶν.* Aehnlich Cod. Amerb. l. c. p. 230. Cf. Bev. I. p. 78. 79.

[106]) f. 351, b: *ὥστε ἐκ τούτου μανθάνομεν, ὅτι ὁ ὀμνύων ἐπὶ παραβάσει τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ οὐ τὸν ὅρκον ὀφείλει ἱστᾶν καὶ πληροῦν τὸ κακῶς αὐτῷ προτεθὲν διὰ τοῦ ὅρκου, ἀλλὰ μᾶλλον ἐᾶν τοῦτον καὶ μετανοεῖν, ἐφ' οἷς καλῶς ἐβουλεύσατο ἐκπληρῶσαι διὰ τῆς εὐορκίας.* Cf. Bev. II. p. 88. 89.

[107]) f. 381, b; 390, a: *Οἱ ἀπὸ τοῦ τάγματος τοῦ στρατιωτικοῦ εἰς τὸ μοναχικὸν ἐλθόντες, εἶτα πάλιν ὑποστρέψαντες ἐν στρατείᾳ.*

[108]) f. 383, b.: *Σχ. Εἴ τις συνεργὸς γέγονεν — ὁ τὸ ἔργον πεποιηκὼς ὑπεβλήθη.*

[109]) f. 400, b: *Ἀναγκαῖαι χρεῖαι διατροφαὶ καὶ σκεπάσματα* (Cod. Amerb. l. c. p. 229: *ἐνδύματα*), *ὡς καὶ* (omitt. A.) *ὁ μακάριός φησι Παῦλος· ἔχοντες διατροφὰς καὶ σκεπάσματα τούτοις ἀρκεσθησόμεθα.* Cf. Zonar. in h. can. I. p. 29.

[110]) f. 406, b: *Ὁμόφωνός ἐστιν οὗτος ὁ κανὼν* (Cpl. 2) *τῷ ς' τῶν ἐν Νικαίᾳ.*

[111]) Schon Beveridge Proleg. §. XXVI. seq. p. XVII. hat darauf hingewiesen, daß Aristenus nicht Autor dieser Epitome sein kann, da er sie öfter als ungenau tadelt und dieselbe anderwärts dem Logotheten Symeon beigelegt wird.

3) Mehr als die Hälfte unserer Scholien findet sich in dem von Beveridge benützten Cod. Amerbach. (a, c—f, k—m). Diese Handschrift, die 1593 Basilius Amerbach der Baseler Bibliothek hinterließ, liefert die Scholien des Zonaras vor denen des Balsamon, ganz der Zeitfolge der Autoren gemäß, [112]) und hat gewöhnlich unsere (anonymen) Scholien denen des Zonaras vorangestellt, [113]) die ebenso ein höheres Alter zu beanspruchen scheinen. Der Codex ist jünger als unsere Münchener Handschrift; viele seiner Scholien weichen auch von den unseren ab (z. B. h); [114]) die dort vorfindlichen, die sich auf spätere Zeiten beziehen, kommen nicht vor, wie z. B. eines zu Ant. c. 18. [115]) Es müssen unsere Scholien in Handschriften längst vor dem zwölften Jahrhundert vorhanden gewesen sein.

4) Gleichwohl scheint Balsamon eine der unserigen analoge Handschrift nicht vor sich gehabt zu haben. Denn sonst hätte er nicht von vielen Stellen der Rechtsbücher Justinian's, die in unserem Codex als in den Basiliken enthalten angeführt werden und darin sich wirklich finden, die Bemerkung gemacht, daß sie in diesen nicht stehen; sonst hätte er noch vielen Kapiteln die hier mitgetheilten weltlichen Gesetze angefügt oder sie doch erwähnt, anstatt keine solchen zu geben; [116]) er hätte auf die öfter erweiterten Ueberschriften und die Vermehrung des Inhalts [117]) Rücksicht genommen und seine Arbeit hätte überhaupt durch Benützung eines solchen Exemplars nicht Weniges gewinnen können. Unser Exemplar enthält die Arbeit eines sehr fleißigen Compilators und die ganze Ausschmückung des ehemals sehr schönen, im ersten Theile mit Bildern auf Goldgrund gezierten Codex läßt darauf schließen, daß das Werk für eine sehr hochstehende Person (Kaiser oder Patriarch) noch im Anfang des zwölften Jahrhunderts bestimmt war. Die Masse des vollständig ausgeschriebenen Materials machte aber die Benützung der Arbeit vielfach beschwerlich; Balsamon's kürzere Inhaltsangaben der zahlreichen Gesetze empfahlen sich in praktischer Beziehung und das hohe Ansehen, das der antiochenische Patriarch

---

[112]) Bever. Proleg. t. I. p. XIV. §. XXI.

[113]) ib. Append. t. II. p. 199.

[114]) Vgl. ib. p. 200 in Sard. c. 9; p. 208 in Carth.; p. 220 in Petr. c. 5; p. 222 in Basil. c. 3. 7.

[115]) l. c. p. 192.

[116]) Tit. I. K. 1 heißt es, l. 5—8 Cod. I. 1 seien nicht in die Basiliken aufgenommen (Migne p. 980); sie stehen aber Basil. I. 5—8. p. 3 seq. ed. Heimb., wie Cod. Mon. 122 richtig angibt, der auch l. 1. Cod. I. 8 (Bas. l. c. c. 11. p. 13) anfügt. Zu I. 12 haben weder Voellus noch Mai weltliche Gesetze, aber Mon. cit. f. 119 stehen Stellen von den Pandekten II. 4, 2; III. 3, 18; IV. 8, 32. §. 4; XXIV. 1, 60. 61; L. 5, 13; zu I. 25 steht die Stelle Basil. II. 1, 1 (nach Heimbach's Ausgabe IV. 1, 1. p. 113) u. s. f.

[117]) Bei Tit. II. steht in der Uebersicht hier voran: *περὶ ἱερῶν πραγμάτων καὶ τόπων* und das erste Kapitel, das in den gedruckten Texten fehlt, liefert viele Gesetzesstellen. Es ward dasselbe nachträglich den drei anderen Kapiteln vorangesetzt (*προσετέθη*) und somit nicht ursprünglich. Tit. VIII. K. 10 wird der gewöhnlichen Aufschrift f. 282 noch hinzugefügt: *καὶ περὶ τῶν ἀμελούντων αὐτοῖς ἀνηκόντων λαῶν.*, T. IX. K. 6. f. 313 ebenso: *καὶ περὶ τοῦ μετὰ τοὺς κατ' ἔκκλητον αἱρετοὺς δικαστὰς μὴ ἐκκαλεῖσθαι.*

genoß, raubte den nach Art der unserigen eingerichteten Handschriften die weitere Verbreitung. Wären alle Handschriften des Nomocanon genauer untersucht, so würden wir wohl noch manche interessante Resultate gewinnen.

B. Synodalverordnungen und canonische Briefe.

(Dekretalen).

Weit größeren Einfluß als durch seine Rechtssammlungen erlangte Photius auf das morgenländische Kirchenrecht durch die von ihm gegebenen Synodaldekrete und durch canonische Briefe oder Dekretalen. Die von ihm 861 und 879 gehaltenen Synoden, die er zugleich den Canonensammlungen einverleibte, erlangten nach und nach ein bedeutendes, fast ökumenisches Ansehen. [1]) Photius wollte nicht blos Gesetzsammler, sondern auch Gesetzgeber sein, wie er zugleich auch Erklärer der Gesetze war. Wie für das Abendland die Päpste, so erließen auch im Orient die Patriarchen ihre Dekretalen und Decisionen, und zwar meistens mit der Synode; der byzantinische Patriarch hatte ohnehin an der *σύνοδος ἐνδημοῦσα* stets ein berathendes Collegium zur Seite. Solche den päpstlichen Dekretalen ganz analoge Entscheidungen, Antworten auf gestellte Anfragen, sowie Verordnungen sind uns mehrere aus früherer und späterer Zeit erhalten, [2]) die der Form nach verschieden wie dem Inhalt nach, einzelne Rechtsfragen erledigen und nach und nach zu den Quellen des kirchlichen Rechts gerechnet worden sind mit fast demselben Ansehen wie die canonischen Briefe der älteren Väter, der Alexandriner Dionysius, Petrus, Timotheus, des Gregor von Neocäsarea, des Basilius u. A. So sind uns denn auch von Photius einige Dekretalen dieser Art überliefert, die hier nun näher zu besprechen sind.

I. Fünf solche Dekretalen oder canonische Briefe brachte Christ. Ravius (Rau) aus dem Orient und theilte sie dem Patricius Junius mit, der sie als Anhang der Ausgabe von Montakutius drucken ließ. [3]) Der hier fehlende Titel ist nach einer in Venedig vorfindlichen Handschrift: [4]) *Φωτίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως κανονικαὶ διατάξεις περὶ διαφόρων ἐγκλημάτων*, mit diesem stimmen auch mehrere andere Handschriften [5]) überein. Ein vatikanischer

---

[1]) Sie werden auch in der neuesten Ausgabe des griech. Kirchenrechts (von G. A. Rhallis und M. Potli *Σύνταγμα* Athen 1852—1855) Bd. II. unmittelbar nach den sieben ökumen. Concilien, diesen ganz gleich, und geschieden von den Provinzialconcilien (Bd. III.) aufgeführt. Vgl. Biener das canon. Recht der griech. Kirche (Krit. Ztschrift für Rechtswissenschaft u. Gesetzgebung des Auslands Bd. XXVIII. S. 170.)

[2]) Bei Leunclau Jus Graeco-Romanum. Francof. 1596. fol. t. I. Lib. III. et IV. p. 186 seq.

[3]) Epist. Photii ed. Londin. p. 385—393. Auctarium V epistolarum Photii ex Cod. Orientali, verbessert bei Bal. Phot. epistol. n. 80 seq. p. 405 seq.

[4]) Cod. Nanian. 226 membr. 4. saec. 13. vel 14. f. 202 a (Graeci codd. MSS. apud Nanios asservati. Bononiae 1784. p. 414 seq. 417. n. XVII.) Diese Handschrift schließt aber f. 204 a den Text mit dem Ende der ep. 3. p. 390 ed. Londin.

[5]) Bibl. Paris. cod. 1370. saec. 13 membr. (cat. II. p. 308.) Bibl. Laurent. cod. 22. n. 43. Plut. V. (Bandin. catal. codd. gr. Laur. I. p. 48.) Nach Bandini fehlt hier der Schluß von p. 392. lin. 28 an.

Codex[6]) enthält diese fünf Briefe in einer anderen Abtheilung als die Londoner Ausgabe, indem der erste Brief der letzteren in zwei getheilt, der zweite und dritte dagegen zu einem verbunden, der vierte und fünfte aber ganz wie dort geschieden sind. Mehrere dieser Briefe kommen in Manuscripten auch einzeln vor.[7]) An wen dieselben gerichtet sind, ist nicht bestimmt gesagt; es ist aber dem Inhalt nach kaum zu bezweifeln, daß sie an Metropoliten des byzantinischen Patriarchates gerichtet waren. Wir betrachten sie einzeln nach ihrem Inhalt.

1. Der erste Brief belobt einen Prälaten,[8]) weil er trotz seiner Weisheit und Erfahrung nicht auf seine eigene Einsicht vertraute und in der fraglichen Rechtssache nicht selbst Urtheil sprach, sondern die Synode des Patriarchen um eine Entscheidung anging und erst, nachdem die inneren und einheimischen Streitigkeiten beigelegt waren, zur richterlichen Untersuchung der äußeren sich wandte.[9]) Sodann geht er auf die an das Gericht des Patriarchen gebrachte Rechtssache selbst über, die einigermaßen komplicirt gewesen zu sein scheint; ganz genau läßt sie sich aus der vorliegenden Entscheidung, welche die früheren Akten voraussetzt, nicht erkennen. Zunächst handelt es sich um vier angeklagte Priester, gegen die nichts hatte bewiesen werden können; der Patriarch spricht sie, hierin ganz mit dem Empfänger des Schreibens in Einklang, völlig frei[10]) und erklärt sich entschieden dagegen, daß man auf eine bloße Anklage hin verurtheile, was nur die Sykophanten ermuthige.[11]) Es war gegen diese Priester

---

[6]) Cod. Vat. 828. f. 281. Es ist derselbe Codex, der auch das Syntagma und die *Συναγωγαί* enthält. Es folgen hier nach diesen fünf Briefen noch einige Fragmente. Das erste handelt von dem Asceten Marcianus, der ein durch viele Tage fortgesetztes Fasten für nachtheilig erklärte (*Ὅτι ὁ ἀσκητὴς Μαρκιανὸς τὴν διὰ πλειόνων ἡμερῶν ἀσιτίαν ἀπεδοκίμαζε τοῦτο μὲν, ὡς ἄτονον τὸ σῶμα παρασκευάζουσαν πρὸς τὰς προσευχὰς, τοῦτο δὲ ἐν τῷ καιρῷ τῆς μεταλήψεως βαρύνουσαν· ἀληθῆ δὲ νηστείαν ἔλεγε τὴν διηνεκῆ ἔνδειαν· συνεχεῖ δὲ κεχρῆσθαι ἐκέλευσε τῇ προσευχῇ*); das zweite handelt von den vier Stadien der Buße. (*Ἡ πρόσκλαυσις ἔξω τῆς πύλης τοῦ εὐκτηρίου ἐστίν. ἔνθα ἑστῶτα χρὴ τὸν ἁμαρτάνοντα τῶν εἰσιόντων δεῖσθαι πιστῶν ὑπὲρ αὐτοῦ εὔχεσθαι. — Ἡ ἀκρόασις ἔνδον τῆς πύλης ἡ* (l. *ἐν*) *τῷ νάρθηκι· ἔνθα ἑστάναι χρὴ τὸν ἁμαρτάνοντα, ἀλλ' εἰς τοὺς κατηχουμένους καὶ ἐντεῦθεν ἐξέρχεσθαι· ἀκούων γάρ, φησι, τῶν γραφῶν καὶ τῆς διδασκαλίας ἐκβαλλέσθω καὶ μὴ ἀξιούσθω τῆς προσευχῆς. — Ἡ δὲ ὑπόπτωσις ἵνα ἔσωθεν τῆς πύλης τῷ ναῷ ἱστάμενος μετὰ τῶν κατηχουμένων ἐξέρχεται. Ἡ δὲ σύστασις, ἵνα συνίσταται τοῖς πιστοῖς καὶ μὴ ἐξέρχεται μετὰ τῶν κατηχουμένων. — Τελευταῖον ἡ μέθεξις τῶν ἁγιασμάτων.*)

[7]) So ep. 2. p. 388 im Cod. Mosqu. 38 (Matthaei Notitia MSS. gr. Mosqu. p. 319. n. 15): *ἔγραψέ σου ἡ ὁσιότης περὶ τινῶν μιαροφαγησάντων.* Was cod. Mosqu. 56 (Matthaei l. c. p. 350. n. 16) enthält *περὶ διγάμων καὶ τινῶν ἑτέρων διαφόρων κεφαλαίων*, scheint aus ep. 1. p. 386 seq. geflossen.

[8]) ep. can. 1: *Πάντα τῆς ὑμῶν ἀρχιερατικῆς τελειότητος καὶ πνευματικῆς σοφίας γέμει καὶ τῆς πολιτικῆς εὐνομίας τῇ ἀκριβείᾳ συγκέκραται.* p. 385 (Migne L. I. ep. 19. p. 781 seq.).

[9]) *καὶ τὸ πρότερον τὰς ἐγκολπίους φιλονεικίας διαλυσάμενον, οὕτω χωρεῖν ἐπὶ τὴν κρίσιν τῶν ἔξωθεν.*

[10]) *τοὺς οὖν ἐφ' οἷς κατηγορήθησαν μὴ ἐλεγχθέντας ἀθώους τέως ἡ ἡμῶν μετριότης, ὡς καὶ ἡ κατ' ἀρχὰς ὑμῶν προελθοῦσα ψῆφος, πάσης καταδίκης ἀφίησιν.*

[11]) *Οὐ γὰρ ἔστιν, οὐκ ἔστιν ἐκ κατηγορίας μόνης, κἂν μικρὸν, κἂν μέγα, κἂν τῶν*

eine harte und ungerechte Strafe [12]) verhängt worden, Deposition oder Suspension; diese hob der Metropolit, an den das Schreiben gerichtet ist, wieder auf; diesem gerechten Spruche widersetzte sich aber, wie es scheint, [13]) der unvernünftige und gedankenlose Eifer des hier nicht näher bezeichneten Bischofs oder des Anklägers, so daß im Appellationswege die Sache an den Patriarchen kam, der jenen Spruch bestätigte. Was ferner die überführten Laien (*κοσμικοί*) und die mit ihnen in Untersuchung gezogenen Geistlichen betrifft, so bestimmt der Patriarch gleichfalls, daß sie der auf einige Zeit verhängten Strafe unterworfen bleiben, wenn nur wirklich die Anklage erwiesen worden ist; [14]) über Jene, denen keine Nachsicht und Schonung zu Theil ward, erklärt er nicht urtheilen zu können, da ihm deren Verbrechen unbekannt sei. [15]) Was den fraglichen Bischof angehe, so sei die Untersuchung und deren Schluß in vernünftiger und canonischer Weise geführt worden; aber auf das Höchste müsse er sich verwundern, wie ganz verschieden von dem vorliegenden Berichte das Schreiben des Metropoliten von Amasia [16]) die Sache darstelle und erzähle. Denn Jemanden auf gehöriges Zeugniß hin ordiniren, begründe, wenn auch der Geweihte nachher sich als unwürdig erweise, für den Weihenden keine Schuld; davon habe aber jenes Schreiben nichts angedeutet, vielmehr das Gegentheil berichtet. [17]) Es wird gut sein, fährt der Patriarch fort, daß auch die gegenwärtig sind, welche bei der Ordination des Angeschuldigten Zeugniß für ihn ablegten, damit allseitig seine Reinheit und Unschuld auch denen, die unbillig gegen die Lossprechung der Brüder gesinnt und von Haß erfüllt sind, geoffenbart werde und der Hohepriester Gottes in nichts von dem, was dieser Würde geziemt, verkümmert und beeinträchtigt werde. [18]) Das Dispensationsrescript der Synode, das den Namen des Erzbischofs von Cäsarea an der

---

μεγίστων εἴη τὸ αἰτίαμα, μηδε μιᾶς ἀποδείξεως τῇ αἰτίᾳ περιτεθείσης, οἱ μενουν οὔτε ἱερέα τοῦ οἰκείου βαθμοῦ παρενεχθῆναι, οὔτε τινὰ ἐπιτιμίαν ἄλλην εἰςπραχθῆναι· οὕτω γάρ εἴη ἂν μέγα κέρδος τοῖς συκοφάνταις κ. τ. λ.

[12]) *τῆς ἀλόγου καὶ πολὺ τὸ ἄδικον ἐχούσης ἐπιτιμίας ἀθωωθῆναι.*

[13]) So scheinen mir die Worte: *Καὶ ἄνοιά τις ἀλόγιστος τῇ δικαίᾳ ψήφῳ ἀντέκρουσεν* zu deuten, die bei Montakutius nicht genau übersetzt sind: et vecordia irrationabilis in justam sententiam impegit; das *γάρ* in dem folgenden Satze begründet sodann die *ἄνοια ἀλόγιστος*. Mit Bal. p. 406. n. 4 ist *εἰ καὶ ἄνοια* zu lesen.

[14]) *τούτους φυλάττειν τὸ πρόςκαιρον ἐπιτίμιον, ἄν, ὡς ἔφημεν, γνωστὸν κατέστη τὸ αἰτίαμα καὶ ἡμεῖς ἀποφαινόμεθα.*

[15]) *Περὶ δὲ ὧν οὐδεμία γνώμη* (sic. Bal.) *προέβη, οὐδὲν ἡμῖν παρίσταται φάναι, ἀδήλου ἡμῖν καθεστηκότος τοῦ ἀδικήματος.*

[16]) *τὸ τοῦ Ἀμασείας γράμμα.* In der angeblich von Leo VI. bestimmten Reihenfolge der Metropoliten (Leunclau Jus. Gr. Rom. t. I. Lib. II. p. 88) nimmt Amasia die zwölfte Stelle ein; es war die Metropole von Helenopontus; 869 erscheint Nikephorus von Amasia unter den Metropoliten. Vgl. Le Quien Or. chr. I. p. 521—532.

[17]) p. 386: *τὸ γὰρ μετὰ μαρτύρων χειροτονῆσαί τινα, κἂν ὕστερον ὁ χειροτονηθεὶς ἀνάξιος ἀπελεγχθῇ, οὐδὲν πρόκριμα τῷ χειροτονήσαντι γίνεται· ὧν οὐδὲν τὸ γράμμα ὑπεδήλου, ἀλλὰ καὶ τἀναντία διήγγειλε.*

[18]) *ὡς ἂν πανταχόθεν τὸ καθαρὸν καὶ ἀνεπίληπτον καὶ τοῖς ἀγνωμονέστερον περὶ τὴν ἀθώωσιν τῶν ἀδελφῶν διακειμένοις παντελῶς καὶ μισοῦσιν ἀποκαλυφθῇ καὶ ὁ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς ἐν μηδενὶ τῶν ἀνηκόντων ἀρχιερεῦσι τὴν καινοτομίαν εἴη ὑποστάς.*

Stirne trägt,[19]) ist nach Unserem Willen abgefaßt und auf Unseren Auftrag abgesendet worden; es enthält nichts, was dem Gewissen oder den heiligen canonischen Gesetzen zuwider wäre. Denn es ist ein großer Unterschied zwischen den Sünden der Unwissenheit und den mit Wissen und Wollen, mit Verachtung der Gesetze verübten ungesetzlichen Handlungen. Die Vernachläßigung der Sorge für verstorbene Geistliche und Christen überhaupt, die Unterlassung des gebührenden Officiums und der heiligen Feier nöthigt uns von der Strenge der für die heiligen Geheimnisse geltenden Regeln abzuweichen und mit größerer Milde zu verfahren.[20]) Doch es ist vielleicht unnütz, dem das zu sagen, der das Alles genau weiß. Was nun die speziellen Punkte betrifft, so ist die Entscheidung, wie sie im Drange der Zeit gegeben werden konnte, folgende.[21]) Diejenigen, die vor der Contestation Bigami eingesegnet, die sowohl aus Unwissenheit als weil von den Bischöfen[22]) nichts darüber festgesetzt war und sie sonst die Strenge der Canonen nicht kannten, in dieser Weise sich vergangen haben, diese sollen, wenn nichts Anderes, mindestens auf ebenso lange Zeit, als die heiligen Gesetze[23]) die der Bigamie Schuldigen von der Communion und dem Genuße der erhabenen Mysterien ausschließen, auch der Enthaltung von den heiligen Funktionen wegen der auf ungeziemende Weise solchen Verbindungen ertheilten Benediktion sich unterziehen; außer es müßte sonst eine unvermeidliche Nothwendigkeit drängen, und das Leben des Mannes sonst tadellos und völlig würdig sein; in welchen Fällen die Väter oft Nachsicht gelten ließen und die Zeit der Strafe verkürzten. Daß die Frau nach dem Tode des Mannes Erlaubniß zum Eingehen einer zweiten Ehe erhielt (Röm. 7, 2. 3; I. Kor. 7, 39), ist bekannt; denn vielfältig sind die Schwachheiten des weiblichen Geschlechts und von der Art, daß sie Scheu einflößen müssen, nach der Natur der Männer dessen Schwachheit mit Gewalt regeln zu wollen. Daß aber dem Manne von der Barmherzigkeit des Apostels die gleiche Nachsicht gewährt ward, wissen wir nicht; daher ist die Strafe dessen, der eine bigama einsegnete, entweder gar keine oder doch weit gelinder, als bei dem, der einem vir bigamus die Benediktion ertheilt.[24]) Diejenigen aber, die sich mit geschie-

---

[19]) *Τὸ δὲ συνοδικὸν τῆς οἰκονομίας γράμμα, ὃ τὸν ἀρχιεπίσκοπον ἔχει τῆς Καισαρείας προταττόμενον.* Die Erzbischöfe von Cäsarea, Exarchen der Pontischen Diöcese (Paulus, dann Euschemon, hierauf Theophanes) residirten damals meist in Constantinopel und saßen im Rathe des Patriarchen.

[20]) *καὶ ἱερέων δὲ καὶ χριστιανῶν ἀποιχομένων οὐδεμία φροντὶς, οὐδ' ὑμνολογίας ὀφειλομένης ἱερὰ τελετὴ, πῶς οὐκ ἂν ἐκβιάσαιτο, ἐπ' οἰκονομίαν ἀπὸ τῆς ἀκριβείας τῶν θείων μυστηρίων ἀποκλῖναι;*

[21]) *Περὶ δὲ τῶν κεφαλαίων, ἐκεῖνα τέως ὡς ἐν καιρῷ κατεπείγοντι τυπωθῆναι διέγνωμεν.*

[22]) *Ὅσοι μὲν πρὸ τῆς διαμαρτυρίας τοὺς διγάμους ηὐλόγησαν, διά τε τὴν ἄγνοιαν καὶ διὰ τὸ μηδὲν παρὰ τῶν ἐπισκόπων περὶ τῆς τοιαύτης ἐξασφαλισθῆναι πράξεως μήτε μὴν τῶν κανόνων ἀλλαχόθεν τὴν ἀκρίβειαν μαθεῖν, καὶ διὰ ταῦτα τῷ τοιούτῳ ὠλίσθησαν πτώματι.*

[23]) Conc. Neocaes. c. 3. Laod. c. 1. 5. Basil. ad Amphil. c. 4. Phot. Nomocan. XIII. 2. Das bürgerliche Gesetz, bemerkt Photius hier p. 1075, straft die Deuterogamie nicht

[24]) p. 387: *Ἄνδρα δὲ οὐκ ἴσμεν τῆς αὐτῆς συγγνώμης παρὰ τῶν ἀποστολικῶν ἀξιω-*

denen Frauen[25]) verbinden, unterliegen, da die Verhältnisse sehr verschieden sind, nicht alle einer und derselben Strafe, ebenso wenig die Geistlichen, die sie einsegnen. Die Frauen, die von ihren Männern geschieden sind aus einem Scheidungsgrunde, der auf Seite des Mannes liegt, nämlich wegen seiner Impotenz,[26]) thun am besten, wenn sie enthaltsam leben; wollen sie sich aber mit einem Manne verbinden, so können sie das ohne Tadel thun, deßgleichen die Priester auch ihre Ehe einsegnen. Wofern der Scheidungsgrund in der Frau lag, so wird die vorgenannte Frau die gleiche Freiheit genießen, wie der geschiedene Mann.[27]) Ueber das impedimentum aetatis wird bemerkt: Wenn zwei sich vor dem gesetzlichen Alter versprochen haben und dann gesetzlich getrennt werden,[28]) so kann jeder der beiden Theile, wofern sie zum Laienstande gehören, zu einer anderen gesetzlichen Ehe übergehen. Wer aber, heißt es weiter, eine wegen Ehebruch verstoßene Frau nimmt, ist, gleichviel ob er verheirathet oder noch unverheirathet ist, ein Ehebrecher und unterliegt der für die Ehebrecher bestimmten Strafe.[29]) Wenn aber die Frau blos aus unvernünftigem Haß und wider ihren Willen von dem Manne verstoßen worden

---

θέντα σπλάγχνων, διὸ καὶ τὸ ἐπιτίμιον τοῦ μὲν γυναῖκα δίγαμον εὐλογήσαντος, ἢ οὐδ᾽ ὅλως ἢ πολὺ κουφότερον ἔσται τοῦ δίγαμον ἄνδρα εὐλογήσαντος. Dieser Unterschied zwischen Weib und Mann bezüglich der Bigamie scheint nicht durchgehends, zumal in späterer Zeit, praktische Geltung gewonnen zu haben. Matthaeus monach. qu. matrimon. (Leunclau I. Lib. VIII. p. 495): *ὁ μὲν θεῖος ἀπόστολος τὰς νεωτέρας χήρας γάμοις αὖθις προσομιλεῖν, εἰ βούλοιντο συνεχώρησεν· οἱ δὲ θεῖοι πατέρες καὶ τῶν ἀνδρῶν τοὺς διγαμεῖν αἱρουμένους ᾤοντο δεῖν οὐ μὴ κωλύειν, τοῦ σαρκικοῦ φρονήματος μὴ ἀγνοοῦντες τὴν ἐπανάστασιν· οὐ μὴν ἀνεπιτιμήτως εἴασαν ἔχειν.* Er führt nach den Canones von Laodicea und Basilius u. A. auch Gregor von Nazianz an, der die erste Ehe als *νόμος*, die zweite als *συγχώρησις*, die dritte als *παρανομία* bezeichnet (p. 496). Nikolaus Mysticus ließ ebenso von den Männern nicht das Gleiche wie von den Frauen gelten.

[25]) *οἱ δὲ ἀπολελυμένως ἁρμοζόμενοι γυναιξὶν* hat Montakutius, der übersetzt: Qui autem absolute conjunguntur mulieribus. Hier aber wäre eher separatione facta zu setzen, wie das Folgende zeigt. Ich meinerseits lese *ἀπολελυμέναις*, entsprechend dem Folg.: *ὅσαι μὲν γυναῖκες ἀπελύθησαν τοῦ ἀνδρός.*

[26]) *ἐκείνου τὴν αἰτίαν παρασχομένου, ἐφ᾽ ᾧ τῆς φυσικῆς ὁμιλίας ἡ ἀσθένεια κατεκράτησεν.* Cf. Justin. Nov. 22. c. 6. Phot. Nomoc. XIII. c. 4. p. 1096. Basil. XXVIII. 7, 1. Matth. mon. l. c. p. 508.

[27]) *καὶ τῆς γυναικὸς τὴν αὐτὴν παρεχομένης αἰτίαν, καὶ ὁ διαλυθεὶς ἀνὴρ τῆς αὐτῆς ἐλευθερίας ἧς ἠξίωτο καὶ ἡ μικρῷ πρόσθεν εἰρημένη γυνὴ, ἀπολαύσει.* So stellt Bal. p. 408 die Worte richtig.

[28]) *κἂν παρὰ τὴν ἡλικίαν δέ τινες εἰς μνηστείαν ἔλθωσιν, εἶτα τούτους ὁ νόμος διὰ τὸ παράνομον ἀπ᾽ ἀλλήλων διαστήσῃ.* (L. 3. Cod. V. 60.)

[29]) Die Wiederverheirathung des schuldigen Weibes ist also beim Ehebruch untersagt, während von der des ehebrecherischen Mannes nicht die Rede ist. In seinem Nomocanon l. c. führt Photius ganz die Ehescheidungsgründe des weltl. Rechts an, bes. Nov. 117. Basil. l. c. Die Untreue des Mannes hatte nicht die gleiche Wirkung. Balsam. in Trull. c. 87. Zonar. Alex. Aristen. in Basil. c. 9. 21. (Bever. I. p. 259. II. p. 64. 78. Vgl. auch Basil. c. 25. 9 bei Harmenop. Leuncl. I. p. 55. 56.) Die Wiederverheirathung des unschuldigen Mannes war gestattet. Die Basiliken änderten nichts, sie abrogirten nur die von Justin (Nov. 140) gestattete Trennung der Ehe ex mutuo consensu wenigstens implicite (Basil. l. c. c. 5. Balsam. in Nomocan. l. c. p. 1099).

ist, so ist es zwar besser, wenn sie wieder zu ihrem Manne zurückkehrt, wann aber nicht, so ist sie, wofern Jener schon eine andere Frau genommen, durch die Heirath mit einem anderen Manne nicht des Ehebruchs schuldig; jedoch der Priester, der sie traut, wird nicht ohne Schuld sein, sondern der Strafe dessen unterliegen, der eine bigamische Verbindung benedicirt.[30]) — In dieser Bestimmung, die offenbar die Reinheit der kirchlichen Ehe verletzt,[31]) liegt zugleich eine evidente Inkonsequenz. Die Wiederverheirathung bei Lebzeiten des Mannes ist gestattet, der trauende Priester aber wird wegen der Bigamie zur Strafe gezogen. Ohne gehörigen Grund aber beiderseitig die Ehe aufgeben, was durch das Gesetz verboten ist,[32]) läßt weder den Mann, der eine neue Ehe eingeht, ohne Schuld, noch auch in gleichem Falle die Frau; die Gesetze haben darauf schwere Strafen gesetzt.[33]) Der Priester aber, der einer solchen Ehe assistirt und den kirchlichen Ritus dabei vornimmt, verliert nach der Strenge der Canonen seine Würde.[34]) — Zum Schluße bemerkt Photius, so viel habe in der Eile festgesetzt werden können, da die Frage unerwartet vorgebracht und keine genauere Diskussion möglich geworden sei; finde der Bischof etwas Anderes nach reiflicher Erwägung, so möge das Bessere obsiegen;[35]) vielleicht werde er selber noch bei gehöriger Muße zu einer genaueren Behandlung dieser Fragen zurückkehren.

2. Der zweite Brief bezieht sich auf folgenden, von einem Prälaten berichteten Fall von Genuß unreiner Speisen (*μιαιροφαγία*).[36]) Mehrere Christen wollten in dem Grabe eines Heiden einen Schatz heben und gruben darnach lange vergeblich. Da sagten sie unter sich: Wenn wir nicht einen Hund schlachten und von seinem Fleische genießen, so wird uns die Erde den gesuchten

---

[30]) p. 388: *τοῦ τοὺς διγάμους εὐλογήσαντος ἀπαιτηθήσεται δίκην.*

[31]) In vielen Punkten ward diese Reinheit später noch mehr getrübt. Den Wahnsinn z. B. ließ Photius Nomoc. XIII. 30. p. 1132. 1133 ed. Just. p. 469. 470 ed. Mai nicht als Ehehinderniß gelten, da Nov. 117 die entgegenstehenden Stellen abrogirt. Aber Leo VI. führte Nov. 111. 112 dieses Ehehinderniß wieder ein, wie auch Basilic. XXVIII. 8. c. 13. them. 9. L. XXX. 10. c. 21 die Stellen L. 22. §. 7. Dig. XXIV. 3 und l. 4. Cod. V. 70 wieder aufnahmen, deßgleichen Nicephor. Botoniates. Vgl. Balsam. l. c. p. 1133. 1134.

[32]) *Τὸ δὲ ἐξ ἀλόγου συμφωνίας διαλύεσθαι, ἐπεὶ νόμῳ κεκωλυμένη ἡ τοιαύτη τόλμα καθέστηκεν.* Cf. Matth. mon. l. c. p. 507. *εἰ γὰρ καὶ πάλαι τοῖς ἀνθρώποις ἐξῆν.. ἀναιτίως λύειν τὰ συνοικέσια.. ἀλλὰ τὸ νῦν εἶναι τοῦτο παρὰ χριστιανοῖς ἀνῄρηται.* Photius stützt sich Nomoc. XIII. 2 auf Justinian Nov. 117. c. 10, welche dies ältere Recht (Nov. 22. c. 4. L. 9. Cod. V. 17. L. 6. 2. Dig. XXIV. 1) beseitigte. Allein eben diese Nov. 117. c. 10 ward durch Nov. 140 von Justin II. abrogirt. Wie kam es, daß Photius diese nicht berücksichtigte? Eine förmliche Aufhebung derselben läßt sich vor den Basiliken (s. Note 29) nicht nachweisen; wahrscheinlich war Justin's Novelle nicht praktisch geworden.

[33]) Nov. 117. c. 10.

[34]) *καὶ δῆλον ὡς ἐπὶ τοῖς τοιούτοις συνοικεσίοις εὑρισκόμενος ὁ ἱερεὺς καὶ τὰ νενομισμένα τοῖς γάμοις ἐπιτελῶν παντελῶς τῆς ἰδίας τιμῆς κατὰ τὴν τῶν κανόνων ἐκπεσεῖται ἀκρίβειαν.*

[35]) *ἀλλὰ ταῦτα μὲν τὸ τάχος εἶπε καὶ τὸ ἀμελέτητόν τε καὶ ἀπροσδόκητον τῶν προτεθέντων εἰς ζήτησιν. εἰ δέ τι ἄλλο ἐπιμελέστερον ἡ ὑμέτερα σύνεσις ἐπισκοποῦσα κατίδοι, νικάτω τὸ ἄμεινον.*

[36]) ep. 2 (Migne L. I. ep. 20. p. 788 seq. Bal. ep. 81. p. 409).

Schatz nicht herausgeben. Sie thaten es; aber als sie erkannten, daß sie verbotene Speise genossen, kamen sie reuig zum Bischof und flehten um Verzeihung und Lossprechung von ihrer Sünde.[37]) — Der Patriarch erklärt nun, für Miarophagie sei eine vierzigtägige Buße nebst verschiedenen Gebeten festgesetzt;[38]) hier aber sei noch eine andere Gottlosigkeit beigemischt; denn deßhalb unreine Speisen genießen, damit nach ihrer unsinnigen Voraussetzung die Erde versöhnt werde, erhöhe noch das Verbrechen, auch wenn die Schuldigen, ohne die noch größere Gottlosigkeit zu erkennen und sich vorzustellen, zu jener Meinung gekommen seien. Indessen kann doch der Charakter der fraglichen Individuen, ihr sonstiger Lebenswandel und ihre Haltung, sowie die größere oder geringere Einfalt oder auch Raffinirtheit[39]) die Bußzeit verlängern oder abkürzen, wofern noch eine besondere Strafe nach den vierzig Tagen[40]) ihnen auferlegt ward. Wenn aber noch eine weitere Bestimmung nöthig ist, abgesehen von den Umständen, die zur Verlängerung oder Abkürzung der Zeit einen Grund abgeben, so ist die Strafe auf dreimal vierzig Tage festzustellen zugleich mit der Buße in Entziehung der Nahrung sowie mit dem Ausschluße von den göttlichen Mysterien.[41])

3. Im dritten Briefe[42]) behandelt Photius den Fall der Ordination eines Ehebrechers. Er habe nicht gefragt, ob der Bischof wissentlich den ehebrecherischen Geistlichen sein Amt ausüben ließ, was allerdings sehr ungeziemend sei, sondern, ob er ihn als solchen kannte, als er ihm die Weihe ertheilte, was noch weit ärger; darüber sei ihm nichts geantwortet worden, sondern Dinge, die gar nicht gefragt waren. Wofern nun der Bischof wissentlich den der Möchie Schuldigen ordinirt, soll er gänzlich der bischöflichen und priesterlichen Würde entsetzt sein;[43]) that er es aus Unwissenheit, und suspendirte ihn dann

---

[37]) *Τύμβον ἑλληνικὸν ἀπῆλθον διορύξαι πρὸς ἀνεύρεσιν χρημάτων· ματαιοπονοῦντες δὲ καὶ μηδὲν εὑρίσκοντες εἶπεν ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ, ὅτι ἐὰν μὴ σφάξωμεν κύνα καὶ ἐκ τῶν κρεῶν αὐτοῦ ἀψώμεθα, οὐ μὴ ἐπιδώσει ἡμῖν ἡ γῆ τὸ ζητούμενον· αὐτίκα γοῦν ὁ λόγος εἰς ἔργον προέβη· ἐλθόντες* (Bal.) *οὖν εἰς εἴδησιν τῆς ἀπηγορευμένης βρώσεως, τοῖς ποσὶ προσέπεσον τοῦ ἐπισκόπου, αἰτούμενοι ἰατρείαν καὶ λύσιν τοῦ παραπτώματος.*

[38]) Cf. Nomocan. XIII. 13. Amon. c. 7. Basil. M. c. 81 apud Harmenop. Sect. V. tit. 4 (Leuncl. I. p. 63). Miarophagie ward nach den Bußregeln der Studiten (Epitim. cathomer. c. 46. Mai Nova PP. Bibl. V, II. p. 143) bei diesen mit fünfjähriger Exkommunikation, wo Gewalt vorlag, mit vierzigtägiger Buße bestraft. Von ähnlichen superstitiösen Gebräuchen redet Nicol. Myst. ep. 66. p. 340. 341 ed. Mai.

[39]) *καὶ τῶν ἀνδρῶν τὸ ἦθος καὶ ἡ ἄλλη τοῦ βίου διαγωγὴ καὶ κατάστασις καὶ ἡ τῆς διανοίας ἁπλότης ἢ δεινότης.*

[40]) Statt *μετὰ μ΄ ἡμέρας* will Cotelier not. in Caerul. ep. 1 ad Petrum n. 24 gelesen haben: *κατά*. Aber auch Bal. liest: *μετά* und will statt *εἴτε* entweder *εἴπερ* gelesen oder *εἴτε πλείους* vorangestellt wissen (p. 409. n. 3.).

[41]) *εἰς τρεῖς τεσσαρεσκοστὰς ἡ ἐπιτιμία τοὺς ἐπὶ τῇ εἰρημένῃ μιαροφαγίᾳ ἑαλωκότας περιστήσει· ἅμα τῇ ἄλλῃ κατα τὴν δίαιταν σκληραγωγίᾳ, καὶ τῇ τῶν φρικτῶν μυστηρίων ἀποκωλύσει.*

[42]) p. 389. (L. I. ep. 21. p. 788 seq. Bal. ep. 82. p. 410.)

[43]) *παντελῶς ἐστὶ καθῃρημένος τῆς ἀρχιερωσύνης τε καὶ ἱερωσύνης.* Vgl. Nomoc. I. 23. IX. 14.

nach erlangter Kunde von seinem Verbrechen von seinem Amt, ließ ihn aber nachher wieder die heiligen Funktionen ausüben, so soll auch er auf einige Zeit von den heiligen Verrichtungen suspendirt sein.[44]) Denn etwas Anderes ist es, Gott geradezu verachten, etwas Anderes, aus Irrthum das Gebot beobachtet zu haben glauben, ohne daß man es wirklich beobachtet hat. Die vorgenannte zeitweilige Suspension soll aber nur dann eintreten, wenn die sonstigen Verdienste des Bischofs und seine Tugenden dieses Vergehen aufwägen können; ist das nicht der Fall, so soll er für immer diese Strafe tragen.[45]) Das gilt jedoch nur, sobald Jener durch glaubwürdige und unverwerfliche Zeugen überführt wurde oder selbst das Verbrechen eingestand,[46]) nicht aber, wenn blos sein Vorgesetzter sagt, daß er ihn als Ehebrecher wissentlich weihte oder nach der Weihe von seiner Möchie in Kenntniß gesetzt ihn zeitweise suspendirt und dann ihm wieder zu fungiren erlaubt habe.[47])

4. In einem weiteren Briefe drückt der Patriarch sein Erstaunen und seine Indignation über das ungesetzliche und unsinnige Verfahren eines Bischofs[48]) aus, an dem er übrigens schon früher Spuren solcher Leidenschaftlichkeit wahrgenommen zu haben glaubt, wenn auch nicht in solchem Maße, so daß ihm dessen neue Exorbitanzen völlig unerwartet kamen.[49]) Indem der Patriarch das Urtheil reformirt, bemerkt er, daß es nicht ohne große Beschwerden sei, die Einzelheiten für sich genau vorzunehmen und die Sache jedes Einzelnen zu prüfen,[50]) wie er oft gesagt habe, und wiederum sagen müsse; er habe dem Metropoliten, dem er dieses schreibt, bei seiner Weihe schon aufgetragen, die ungesetzlichen und uncanonischen Handlungen überhaupt, nicht blos die des fraglichen Kirchenvorstehers, gerade so als wenn er, der Patriarch, selbst zugegen wäre und die Kirchengesetze mit ihm handhabte, zurückzuweisen, zu zügeln und möglichst vollkommen zu verbessern.[51]) Es sollen nun die ohne gesetzlichen Grund Verurtheilten losgesprochen und restituirt werden, die gegen die Kirchengesetze Abgesetzten (Degradirten) sollen mit Aufhebung des ungerechten

---

[44]) *εἰ δὲ ἀγνοῶν αὐτὸν μοιχὸν ὄντα ἐχειροτόνησεν, εἶτα μαθὼν ἐπέσχε μὲν ἐπὶ χρόνον, ἀπέλυσε δὲ ἱερατεύειν, παυθήσεται μὲν καὶ αὐτὸς τοῦ ἱερουργεῖν ἐπὶ χρόνους τινάς.*

[45]) *ἐπὶ χρόνους δέ τινας ἔφημεν ἐπισχεθῆναι αὐτὸν, ἐάνπερ τὰ ἄλλα αὐτοῦ προτερήματα καὶ ἡ τῆς ἄλλης ἀρετῆς περιουσία δύναται ἀντιταλαντευθῆναι τῷ τοιούτῳ αὐτοῦ παραπτώματι, εἰ δὲ μὴ, διηνεκὲς τὸ ἐπιτίμιον ἕξει.*

[46]) p. 389. 390: *ἐὰν αὐτὸς διὰ μαρτύρων πιστῶν καὶ ἀδιαβλήτων ἠλέγχθη, ἢ καὶ μὴ ἐλεγχθεὶς οἰκείῳ κατετέθειτο καὶ ὡμολόγησε στόματι.*

[47]) *οὐκ ἐὰν ὁ πρόεδρος αὐτοῦ λέγει* (l. *λέγῃ*), *ὅτι γινώσκων αὐτὸν μοιχὸν ἐχειροτόνησεν ἢ ὅτι μετὰ τὸ χειροτονηθῆναι αὐτὸν μαθὼν μοιχὸν εἶναι, καὶ ἐπί τινα χρόνον ἐπισχὼν εἶτα ἱερουργεῖν αὐτὸν ἀφῆκεν.*

[48]) ep. 4. p. 390 (L. I. ep. 22. p. 789). Bal. ep. 83. p. 410.

[49]) *καίτοι γε τῶν τοιούτων παθῶν παλαιά τινα ἴχνη ἐν τῇ μνήμῃ φέροντας· ἀλλ' ἡ ἐπιμονὴ καὶ αὔξησις τῶν προλαβόντων, ὡς ἐπὶ παραδόξοις, τοῖς νῦν πεπραγμένοις, παρέσχε ταράττεσθαι.*

[50]) *οὐκ ἔστιν ἀνενόχλητον τοῖς καθ' ἕκαστον τῶν κατὰ μέρος λόγων ἐπιστῆναι.*

[51]) *ὡς ἡμῶν τῶν ταπεινῶν συμπαρόντων καὶ συνεφαπτομένων τοῖς νόμοις τοῦ πνεύματος, ἀνακόπτειν τε καὶ ἀναχαιτίζειν, καὶ ἐπὶ τὸ βέλτιον καὶ ἄριστον μεταρυθμίζειν.*

Urtheils ihr Amt auszuüben fortfahren.[52]) Der (Prälat), der unkluger Weise so gehandelt, soll, wofern ernste Mahnung nichts hilft, durch schwere Strafe lernen, von der Gerechtigkeit sich nicht zu entfernen. Deßhalb ist das (entworfene) Schreiben an ihn ganz gut und gerecht;[53]) wird er darauf nicht vernünftiger, so soll er zwar noch nicht von den heiligen Funktionen und von der Verwaltung des Vermögens, der Temporalien suspendirt, aber es soll ihm die Verhängung geistlicher Strafen und die Leitung beseelter Wesen, da er selbst ohne Seele ist, vermöge der uns im heiligen Geiste gegebenen Gewalt nicht ferner gestattet sein.[54])

5. Der fünfte Brief entscheidet folgenden Fall. Ein Priester hatte, ohne die Zustimmung der Eltern abzuwarten und gegen deren Willen, ihre Kinder getraut.[55]) Die Ehe wurde nachher nach der Eltern Willen getrennt; die beiden gingen Ehen mit anderen Personen ein und erhielten nun unter Mitwirkung der Eltern von einem anderen Priester die Einsegnung. Es ward nun bei dem Patriarchen zunächst angefragt,[56]) welche Strafe den Priester treffen solle, der zu jener ersten Verbindung die Benediktion ertheilt. Das Rescript unterscheidet nun 1) den Fall, daß dieser den entgegengesetzten Willen der Eltern nicht kannte, 2) den Fall, daß er davon Kenntniß hatte. Im ersten Falle ist dieser Priester zwar keiner vollkommen freiwilligen schweren Sünde schuldig, jedoch auch nicht ganz frei von aller Schuld, da er nach der Zustimmung der Eltern fragen und sich Auskunft hätte verschaffen sollen.[57]) Dieser soll darum auch nicht abgesetzt werden, aber doch für eine bestimmte Zeit vom heiligen Dienste suspendirt sein[58]) und in Fasten, Gebet und anderen Bußübungen sein Vergehen sühnen. Diese Bußzeit soll sich auf vierzig Tage oder auch auf das Doppelte erstrecken, nach Maßgabe seiner Reue und

---

[52]) Ἀπολυέσθωσαν γοῦν οἱ παραλόγως δεσμῷ ὑποβληθέντες τῆς ἀλόγου καταδίκης καὶ πρὸς δικαίαν μεθαρμοζέσθωσαν θεραπείαν καὶ οἱ τὴν παράνομον καθαίρεσιν ὑποστάντες, τῆς ἀνόμου ψήφου πεπαυμένης, ἐχέτωσαν τῆς ἱερωσύνης.

[53]) p. 391. Die Worte διὰ τοῦτο καὶ ἡ πρὸς αὐτὸν ἐπιστολὴ καλὴ καὶ δικαία übersetzt die Londoner Ausgabe: idcirco ad eum epistola jure et recte destinabitur; aber es ist das offenbar gegen den Wortlaut.

[54]) καὶ εἰ μηδὲ μετὰ ταύτην σωφρονισθείη, ἱερουργεῖν μὲν καὶ τῶν ἀψύχων τὴν διοίκησιν ἔχειν τέως μὴ κωλυέσθω· ἐπιτιμᾷν δὲ καὶ κανονίζειν τοὺς ἐμψύχους, ἄψυχος αὐτὸς ὢν, διὰ τῆς ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἡμῖν δεδομένης ἐξουσίας μὴ παραχωρείσθω.

[55]) ep. 5. p. 391 (L. I. ep. 23. p. 792. Bal. ep. 84. p. 411—413). περὶ τοῦ πρεσβυτέρου τοῦ στεφανώσαντος παρὰ γνώμην τῶν γονέων τὰ τούτων τέκνα καὶ τὴν τούτων συναίνεσιν μὴ προσδεξαμένου. Die Verba στεφανόω, εὐλογέω, ἁγιάζω werden promiscue von der priesterlichen Einsegnung der Ehe gebraucht.

[56]) Ἀφίκετο ἡμῖν γράμματα τῆς σῆς θεοφιλείας ἐπιζητοῦντα παρὰ τῆς ἡμετέρας μετριότητος ψῆφον ἐπενεχθῆναι. Den Ausdruck ἡ ἡμετέρα μετριότης, nostra mediocritas, gebrauchen die griechischen Patriarchen oft von sich, wie viele Lateiner nostra mansuetudo, als Demuthsprädikat. Vgl. Mai N. Coll. I, II. p. 224. not. 1.

[57]) οὐκ ἀνεύθυνος δὲ παντελῶς ἀπολύεται, ὅτιπερ ἔδει τοῦτον ἐξερευνῆσαι καὶ ἀκριβολογησάμενον ἀναμαθεῖν, εἰ ἄρα τῇ βουλήσει τῶν τεκόντων οἱ πρὸς γάμον συναπτόμενοι συνιστῶσι τὸ συνοικέσιον.

[58]) ἐπὶ χρόνον δέ τινα ῥητὸν τῆς ἱερουργίας ἐπισχεθήσεται.

ines Bußeifers; dadurch soll er gewarnt werden, nicht fernerhin aus Nach-
ißigkeit und Leichtfertigkeit in dieser Weise zu fehlen. Im zweiten Falle aber,
enn er nicht aus Unwissenheit sich verfehlte, sondern das Widerstreben der
ltern gegen jene Verbindung kannte, hat er sowohl das natürliche als das
rchliche Gesetz verletzt, die beide eine sine consensu parentum geschlossene
he für ungiltig erklären, und daher muß ihn vollkommene Strafe treffen.[59])
edoch wofern die Kinder bereits das zur Ehe gesetzlich erforderliche Alter
tten, die Eltern aber allzulange die Vermählung derselben hinausschoben und
die Kinder gleichsam nöthigten, gegen den elterlichen Willen sich ehelich zu
rbinden, dann irritiren auch die Gesetze eine solche Ehe nicht und der sie
nedicirende Priester ist schuldlos.[60]) Eine solche Ehe erhält Kraft, wenn der
ichter die Sache untersucht hat und derBöswilligkeit der Eltern die Be-
ahrung der Kinder und deren gesetzmäßiges Wollen vorzieht. — Die zweite
rage betrifft den Priester, der die zweite Einsegnung jener Kinder vornahm.
uch hier werden wiederum mehrere Fälle unterschieden. 1) Wußte derselbe
ichts von der früheren Ehe, so ist er frei von aller Schuld, da die Anwesen-
eit der Eltern ihn von der Prüfung dispensirte und entschuldigte.[61]) 2) Wo-
rn er aber die frühere Ehe und die stattgehabte fleischliche Verbindung kannte,
soll er, weil es nicht möglich ist, diejenigen, deren erste Verbindung getrennt
ard, zum ehelosen Leben zu zwingen, und nur die Wahl zwischen einem
nzüchtigen Verhältniß und einer rechtmäßigen Ehe übrig bleibt, zwar nicht
ür immer von der Hierarchie ausgestossen, aber doch mit einigen mäßigen
Strafen belegt werden,[62]) da er die, welche sich in der Sünde der Fornikation
efanden, wie Reine und Tadellose eingesegnet hat. — Wäre aber die erste
Verbindung mit Einwilligung der Eltern geschlossen worden, diese aber ohne

---

[59]) p. 392. Das römische Recht, welches allerdings die Einwilligung des Vaters u. s. f.
orderte (Vgl. fr. 2. 18. Dig. de ritu nuptiar. XXIII. 2; I. 5. 7. Cod. de nupt. V. 4),
galt fortwährend bei den Griechen (Vgl. auch Basil. Prochir. IV. 4. 19. p. 26. 29 ed.
Zachar.), während im Abendlande mehr und mehr die freiere Ansicht obsiegte und auch dem
ndringen weltlicher Mächte gegenüber sich behauptete. (Vgl. Pallavicin. Hist. Conc.
rid. XXII. 8.) Wenn Photius hier das Naturgesetz anführt (wofern nicht statt φυσικὸν
was Anderes zu lesen und nicht das bürgerliche Gesetz gemeint ist) so ist er sicher im Un-
echt; eine absolute Forderung der Vernunft kann es keineswegs sein, daß sine consensu
atris geschlossene Ehen keine Giltigkeit haben. Ein ausdrückliches Kirchengesetz dieser Art
stand in älterer Zeit nicht.

[60]) εἰ δὲ ἄρα μακρῷ χρόνῳ τῆς γάμου νομικῆς ἡλικίας τῶν παίδων ἐπιτηδείας οὔ-
ης, ὑπερετίθεντο οἱ γονεῖς, καὶ τὴν ἀνάγκην αὐτοὶ παρέσχον, καὶ μὴ βουλομένων αὐτῶν
θεῖν τοὺς παῖδας εἰς συνάφειαν, τηνικαῦτα καὶ τὸν τοιοῦτον γάμον ὁ νόμος οὐκ ἀκυ-
ν τίθησι (Cf. fr. 19. Dig. de ritu nuptiar. XXIII. 2. Basil. apud Leuncl. Jus. Gr.
om. t. II. p. 135. n. VII. Prochir. IV. 24. p. 31 ed. Zachar.), καὶ ὁ ἱερεὺς παρῶν
ὶ ἁγιάζων τὸν γάμον οὐδεμίας αἰτίας ἐστὶν ἔνοχος.

[61]) τῶν γὰρ τεκόντων παρόντων τοῖς συναπτομένοις, πολλὴ ῥοπὴ ἀθωώσεως βρα-
ύεται τούτῳ, τοῦ μὴ πρὸς ἔρευναν τῶν προγεγονότων καταστῆναι καὶ λογοθετεῖν, ἃ ἡ
φουσία τῶν τεκόντων λογοθετεῖν οὐκ ἐδίδου.

[62]) τελείως μὲν ὁ ἁγιάσας τὸν γάμον οὐ πεπαύσεται τῆς ἱεραρχίας, ἐπιτιμίοις δὲ
ὶ μετριωτέροις ὑποβληθήσεται.

Grund wieder davon abgegangen,[63]) so ist der Priester, der die erste Trauung vornahm, frei von aller Schuld; der aber die zweite Verbindung einsegnete, mögen nun die Eltern zugegen gewesen sein oder nicht, soll dann die priesterliche Würde verlieren. Denn einer gesetzwidrigen und illegitimen Verbindung kann weder die Zustimmung und Gegenwart der Eltern, noch deren Widerspruch und Abwesenheit die Straflosigkeit der Profanation verleihen.[64])

II. Hieher gehören auch die Responsa canonica des Photius, die Cardinal Mai[65]) aus einem vatikanischen Codex[66]) herausgegeben hat. Dieselben sind an den Erzbischof Leo von Calabrien[67]) gerichtet, der, sowohl als Metropolit einer damals dem byzantinischen Patriarchate zugetheilten Provinz, als auch als früherer Schüler des Photius, ihn und seine Synode um die Lösung mehrerer canonistischer Fragen ersuchte, von denen sich die meisten auf die damals in Italien sehr häufigen saracenischen Invasionen bezogen. Die Antwort geht in fünf Capiteln auf ebenso viel vorgelegte Fragen ein, und erwähnt ausdrücklich die vor ihrer Abfassung gepflogene Berathung mit den damals in der griechischen Hauptstadt anwesenden Metropoliten.

1. Die erste Frage betraf die von Laien vorgenommene Taufe.[68]) Es werden hier folgende Normen festgestellt: a) Die Laien, die in einem freien und christlichen Lande, wo an Priestern kein Mangel ist,[69]) die Vornahme der Taufe sich angemaßt haben, sollen strenge bestraft und für immer von der Aufnahme in den geistlichen Stand und von heiligen Verrichtungen ausgeschlossen werden. b) Die von ihnen Getauften sollen nach den apostolischen Canonen[70])

---

[63]) *εἰ μέντοι εὐδοκίᾳ τῶν γονέων ὁ πρῶτος γάμος ἐγένετο, εἶτα διέστησαν παραλόγως* p. 392. 393.

[64]) *ζημιωθήσεται τὴν ἱερωσύνην. ἔκθεσμον γὰρ καὶ παράνομον συνάφειαν οὔτε σύννευσις καὶ παρουσία πατέρων, νόμιμον ποιεῖ οὔτε ἀνάνευσις καὶ ἀπουσία, οὔμενουν ἀθώωσιν τῆς βεβηλώσεως οὐκ ἂν μεταστήσῃ.* Ganz kurz, aber ganz in derselben Weise ist dieser Fall entschieden in einem dem Michael Cärularius zugeschriebenen kürzeren Dekrete (Leuncl. I. p. 264. n. III.), das wörtlich mit unserem Briefe übereinstimmt und sicher aus demselben geflossen ist. Hieher gehören auch Theod. Stud. Lib. II. ep. 191. p. 158; C. ep. 201. p. 1616.

[65]) Mai Vett. Scr. Nova Coll. I, II. p. 216—224. Migne L. I. ep. 18. Bal. Phot. ep. Append. II. p. 572 seq.

[66]) Wahrscheinlich aus Cod. Vatic. 1456. fol. 479, aus dem Catiforus sein Apographum hatte, der ebenfalls diese Schrift herauszugeben beabsichtigte.

[67]) In dem Verzeichnisse Leo's VI. bei Leuncl. Jus Gr. Rom. I. p. 88 nimmt Calabrien die zweiunddreißigste Stelle unter den Metropolen ein, die dem byzantinischen Patriarchen unterworfen seien, und steht zwischen Mocissus und Larissa. Der Metropolit hatte seinen Sitz in Rhegium. (Leuncl. l. c. p. 96 *λβ΄ τῷ Ῥηγίου ἤτοι τῷ Καλαβρίας;* es sind also der Bischof von Rhegium und der von Calabrien keineswegs unterschieden.) Dieser Erzbischof Leo von Rhegium erscheint auch auf den byzantinischen Synoden dieser Zeit (Vgl. Mai l. c. Prolegg. §. VI. p. XXI. ed. 2.); 879 erscheint er als der einunddreißigste unter den Metropoliten.

[68]) Mai l. c. p. 216: *περὶ μὲν τῶν χειροτονίαν ἱερατικὴν μηδεμίαν ἐχόντων, βαπτίσματα δὲ δι᾽ ἑαυτῶν τελεσάντων.*

[69]) *ἐν ἐλευθέρᾳ γῇ καὶ χριστιανῶν παῤῥησίᾳ, ἱερέων τε εὐπορίᾳ.*

[70]) can. ap. 46 (al. 47): *Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος τὸν κατ᾽ ἀλήθειαν ἔχοντα βάπ-*

wiederum getauft und mit dem Chrisma gesalbt werden.[71]) c) Die unter den Barbaren, da wo sich keine Priester fanden, von Laien Getauften[72]) sollen aber nicht auf's Neue getauft, wohl aber mit dem Chrisma gesalbt werden.[73]) Demgemäß hielt Photius die Laientaufe zwar nicht für schlechthin ungiltig, wohl aber in dem Falle, daß sie ohne Noth da, wo Priester zu finden waren, vorgenommen wurde.[74]) Die Firmung aber, die bei den Griechen zugleich mit der Taufe ertheilt wurde[75]) und die nur ordinirte Priester spenden konnten, mußte jedenfalls, und zwar, wie hier bestimmt wird, innerhalb sieben Tagen noch ertheilt werden.[76]) Photius läßt sonst die Wiedertaufe nicht gelten und bemüht sich hier, die Giltigkeit der sub c) angeführten Taufe zu rechtfer-

---

τισμα ἐὰν ἄνωθεν βαπτίσῃ, ἢ τὸν μεμολυμένον παρὰ τῶν ἀσεβῶν ἐὰν μὴ βαπτίσῃ, καθαιρείσθω, ὡς γελῶν τὸν σταυρὸν καὶ τὸν τοῦ κυρίου θάνατον καὶ μὴ διακρίνων ἱερέας τῶν ψευδιερέων. Bei den Lateinern: Episcopus aut Presbyter, si eum, qui verum baptisma habuerit, denuo baptizaverit, aut si pollutum ab impiis non baptizaverit, deponatur tamquam deridens crucem et mortem Domini, nec sacerdotes a falsis sacerdotibus jure discernens.

[71]) Τοὺς δέ γε παρ' αὐτοῦ βαπτισθέντας οὐδαμῶς δεξαμένους πνεύματος χάριν ἡγούμεθα· δι' ὃ καὶ ἐν ὕδατι βαπτισθῆναι καὶ τῷ ἁγίῳ μύρῳ χρισθῆναι, καὶ οὕτω τελειωθῆναι διοριζόμεθα· κἂν τι τοιοῦτον καταφρονητικῶς τε καὶ ἀναξίως προδιεπράχθη, ἑπόμενοι τοῖς ἀποστολικοῖς κανόσι σφόδρως ἐπιτιμῶσι τοὺς μὴ βαπτίζοντας, ὅσοι παρὰ τῶν ἀσεβῶν ἐδέξαντο βάπτισμα, ὡς μὴ διακρίνοντας ἱερέας ψευδιερέων.

[72]) εἰ δ' ἐν βαρβαρικῇ τινες παροικοῦντες ἐπικρατείᾳ καὶ ἱερέων ἐπιλιπόντων βάπτισμα ἱερὸν ἐπετέλεσαν, συγγνώμη τῇ ἀνάγκῃ.

[73]) p. 217. 218: ἀναμυρισθῆναι μὲν πάντως διοριζόμεθα, κἂν εἰ παρ' αὐτῶν ἐμυρίσθησαν.

[74]) Arcud. de bapt. c. 11, den Mai hier anführt, nennt den Photius unter den Wiedertäufern, und bemerkt: Totam ferme Graeciam, Russiam, Moscoviam et alias provincias, quae in fide Christi ritu graeco perseverant, in eo versari errore ac scrupulo, ut absente presbytero malint permittere, ut infantes sine baptismo e vita decedant, quam eos salutari lavacro abluere, quod existiment sibi laicis ne in necessitate quidem licere hoc munere fungi. Und doch spricht ein Canon des Nikephorus (bei Harmenop. Epit. sect. V. tit. I. Leuncl. I. p. 47) sehr bestimmt aus: Χρὴ τὰ ἀβάπτιστα νήπια, ἐὰν εὑρεθῇ τις, εἰς τόπον μὴ ὄντος ἱερέως, βαπτίσαι· εἰ δὲ βαπτίσει καὶ ὁ ἴδιος πατὴρ ἢ οἱοσδήποτε ἄνθρωπος χριστιανὸς, οὐκ ἔστιν ἁμαρτία. Die späteren Griechen tauften auch die Lateiner wieder, deren Taufe schon wegen der Unterlassung der dreimaligen Immersion ihnen als ungiltig erschien; schon Humbert (adv. calumn. Graec. c. 65. Galland. Bibl. PP. XIV. 210) macht ihnen diesen Vorwurf. Auch Zonaras (in Conc. Carthag. Aurel. I. p. 575) steht auf Seite der Rebaptizanten. Vgl. noch Matth. Blastares Syntagma alphab. ap. Bever. II. p. 38 seq.

[75]) Daher nennt Photius auch die Taufe ohne die Firmung unvollkommen (ἀτελές). So sagt auch Simeon Thessalon. ap. Arcud. c. 13: οὐκ ἔσται τελείως τὶς βαπτισθεὶς, ὁ μὴ τὸ μύρον δεξάμενος.

[76]) καὶ οὕτω διὰ τῆς τοῦ θείου μύρου χρίσεως ἐν ἑπτὰ ἡμέραις τελειωθῆναι p. 218. Nach sieben Tagen ließen die Griechen das in der Taufe bereits gesalbte Kind wieder in die Kirche tragen zur Ablution. Arcud. c. 17. p. 55. Wie Photius oben Taufe und Firmung unterscheidet, so auch Blastares und Zonaras (Arcud. c. 12. Bever. I. p. 367.). Arkudius bemerkt c. 4: Sacramentum confirmationis aeque ac baptismum semel exhibitum veteres iterare nefas esse ducebant; recentes, si non iteraverint, canones Conciliorum violasse existimant.

tigen;[77]) er faßt nur den casus necessitatis, unter dem die Kirche den Laien die Ertheilung der Taufe erlaubt,[78]) als Bedingung für die Giltigkeit der Laientaufe überhaupt auf, wie denn auch die Giltigkeit und Erlaubtheit in dieser Sache noch nicht strenge geschieden ward. Uebrigens hatte Photius für seine Ansicht unter den Orientalen manche Vorgänger.[79])

2. Die zweite Frage betrifft die Priester und Diakonen, deren Frauen in der Gefangenschaft von den Barbaren entehrt worden waren. Die Antwort unterscheidet zunächst, 1) ob sie mit ihrem freien Willen (ἑκουσιότητι) entehrt worden sind; in diesem Falle sollen ihre Männer sie entweder entlassen oder aber den heiligen Dienst ganz aufgeben;[80]) 2) ob die Entehrung eine unfreiwillige war. Das konnte auf doppelte Weise geschehen, entweder so, daß mit dem erlittenen Zwang doch noch irgend eine Einwilligung verbunden war,[81]) oder so, daß in keiner Weise eine Zustimmung von Seite der Frauen Statt fand.[82]) Da, wo schwere Furcht oder auch wirkliches Erdulden von Mißhandlungen vorkam, wo der Zwang dem nachherigen Consens vorausging, ist eher ein Anspruch auf Verzeihung begründet, als da, wo zuerst der freie Wille nicht in die Sünde einwilligte, nachher aber dieselbe blos aus Zwang und harter Nothwendigkeit zugelassen ward; aber auch hier dürfen die geschändeten Frauen nicht mit den Priestern zusammenleben, und wenn ihre Männer sie behalten, sollen sie ihres Amtes entsetzt werden. Nur diejenigen Frauen, welche ganz und gar, ohne im Geringsten einzuwilligen, harten Zwang erduldet, dürfen bei ihren Männern bleiben; jedoch wird der Rath ertheilt, daß beide Theile mit beiderseitiger Einwilligung ihr eheliches Zusammenleben aufgeben und sich trennen, wozu sie aber nicht genöthigt werden sollen. Das soll insbesondere dazu dienen, daß einerseits die Meinung des Volkes an ihnen die Tugend bewundere,[83]) andererseits denen der Mund verstopft werde, die sich gerne über fremdes Uebel freuen, endlich auch dazu, daß klar erhelle, die Frau sei nur durch Gewalt entehrt worden.

3. In Betreff der Frage, ob man die Kinder der Saracenen in deren

---

[77]) p. 218: Die Begründung ist sicher sehr schwach und dürftig, sowie vielen Bedenken unterworfen.

[78]) Vgl. Tertull. de bapt. c. 17. Hieron. dial. c. Lucifer. Conc. Eliber. c. 38. can. 19. 22. d. 4 de cons. (Isid. de off. II. 24.)

[79]) Basil. ep. can. ad Amphil. c. 1 et Greg. Naz. ap. Selvaggio Ant. christ. L. III. c. II. §. 4. n. 9.

[80]) πεπαῦσθαι τῆς ἱερωσύνης διοριζόμεθα. Aehnlich der Patriarch Michael in Betreff eines Priesters, der sein ehebrecherisches Weib behalten will (Leuncl. I. p. 263): Ἱερεὺς γνοὺς τὴν σύνοικον μοιχευθεῖσαν, ἀπωσάμενος μὲν ἀκώλυτος, παραδεξάμενος δὲ ἀνίερος. Cf. can. Caesar. ap. Harmenop. (ib. p. 31).

[81]) μεμιγμένην τὴν τοῦ ἠναγκασμένου συγκατάθεσιν.

[82]) παντελῶς ὑπάρχει γνώμης καὶ συγκαταθέσεως ἐλεύθερον τοῦ ἐπηρεασθέντος. Das ἐλεύθερον ist hier im Gegensatze vom Vermischten gebraucht. Im Folg. ist statt φόβῳ ἢ μαστίγων zu lesen: ἢ φόβῳ μαστίγων und statt: ἅτε δὴ βουληθεῖσαι: ἅτε μὴ β.

[83]) Photius erkennt hier an, daß unverheirathete Geistliche beim Volke höher in Achtung stehen p. 220. — Uebrigens wurden die Frauen der griechischen Priester (παπαδιαί), die sich durch einen weißen Schleier auszeichnen, beim Volke sehr verehrt. Mai l. c.

Gegenden und in ihren Häusern taufen dürfe, erklärt Photius in Uebereinstimmung mit den abendländischen Theologen,[84]) daß es erlaubt sei, wenn die Mütter sie zur Taufe darbringen.[85]) Die Kirche Gottes, bemerkt er, hat nicht verboten, daß die zarten Kinderherzen die göttliche Taufgnade erlangen, auch wenn sie nachher mannbar geworden nach ihrer Freiheit bald ein gutes, bald ein lasterhaftes Leben sich erwählen. Da uns nämlich die Zukunft verborgen ist, so ist es ungereimt, daß derjenige, der die Befugniß haben wird, das Gebäude seines Lebens nach Belieben einzurichten, nicht gute Grundlagen dafür antreffe.[86]) Obschon die Erziehung bei den Barbaren die göttliche Taufe fruchtleer zu machen scheint, so hat doch die Taufe selbst nicht die Schuld davon, sondern vielmehr derjenige, der sie entehrt und aufhebt, oder doch zu verunehren und zu irritiren sich bemüht.[87]) Denn gleichwie der Unterricht im Glauben an Christus untadelhaft ist, wenn auch die Schüler sich schlecht betragen, so ist es auch die Taufe, selbst wenn das Leben der Getauften nach derselben ein verwerfliches und ungläubiges ist. Es ist also besser, daß die Kinder getauft werden und einstweilen das Unterpfand des Glaubens empfangen;[88]) vielleicht erinnern sie sich einst, daß sie Christus angezogen haben,[89]) und gewinnen mittelst der Gnade die Gnade. Da, wo die Hoffnung zweideutig ist, muß man eher das Gute wählen und ihm folgen. Auch wenn Einer nicht zur Vollendung im Guten gelangt, muß man doch den Anfang mit dem Guten machen. Die Mütter, die das Verlangen hegen, daß ihre Kinder das Unter-

---

[84]) Vgl. Conc. Tolet. IV. c. 63. c. 2 de convers. infid. III. 33. Bened. XIV. Const. 28. 54. (Bullar. II. 113. III. 239.) Selvaggio Ant. chr. L. II. c. II. §. 8. n. 22.

[85]) Mai l. c. p. 221: *τὰ δέ γε τῶν σαρακηνῶν βρέφη παρὰ τῶν μητέρων προσαγόμενα μηδαμῶς ἀποστερεῖσθαι τοῦ θείου βαπτίσματος δεδοκίμασται.* Es ist wahrscheinlich, wie auch Mai bemerkt, daß es sich von christlichen Müttern handelt, die in die Gefangenschaft der Saracenen gerathen waren, wie von solchen auch cap. 2 die Rede ist.

[86]) *Οὐδὲ γὰρ κεκώλυται παρὰ τῇ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ τὸ καὶ ἐν ἁπαλαῖς ἔτι φρεσὶ τὴν θείαν χάριν τοῦ βαπτίσματος δέχεσθαι, κἂν μετὰ ταῦτα ἡβάσκουσι, καὶ τὸ αὐτεξούσιον ἑκάστου τὸν βιὸν πῇ μὲν σπουδαῖον, πῇ δὲ φαῦλον διατίθησιν· εἰ γὰρ τὸ μέλλον ἀόρατον, ἄτοπον μὴ καταλαβεῖν* (l. *καταβαλεῖν*) *ἀγαθοὺς θεμελίους τῷ ἐξουσίαν ἔχοντι ἐποικοδομῆσαι τοῦ βίου τὸν οἶκον.*

[87]) *εἰ δὲ καὶ ἡ βαρβαρικὴ παίδευσις κενὸν ἀποδεικνύειν τὸ θεῖον βάπτισμα δοκεῖ, ἀλλ' οὐ τοῦ βαπτίσματος τὸ ἔγκλημα, τοῦ δὲ τὸ βάπτισμα ἀθετήσαντος ἢ ἀθετῆσαι παρασκευάσαντος.* Es bestand später bei den Saracenen der abergläubische Gebrauch, ihre Kinder nicht eher beschneiden zu lassen, als bis christliche Priester, die dazu gezwungen wurden, ihnen die Taufe ertheilt. Vgl. Blastares bei Arkudius l. c. c. 12. Das Scholion bei Harmenopulus Sect. V. tit. 1. Leuncl. I. p. 46. 47 und die sententia synodica unter dem Patriarchen Lukas Leuncl. I. p. 226, wo es heißt, daß die Taufe verlangt ward *διὰ θεραπείαν σωματικήν· δέδοκται γὰρ παρὰ τοῖς Ἀγαρηνοῖς, τὰ τέκνα τούτων δαιμονᾷν καὶ κατὰ κύνας ὄζειν, εἰ μὴ βαπτίσματος τυχῶσι χριστιανικοῦ.* Hier ward auch die Frage behandelt, ob den sich für getauft ausgebenden Saracenen Glauben beizumessen sei.

[88]) p. 222: *μᾶλλον οὖν ἀγαθὸν βαπτίζεσθαι τὰ βρέφη καὶ τὸν τῆς πίστεως ἀῤῥαβῶνα τέως ὑποδέχεσθαι.*

[89]) Das Christum induistis ward bei der Taufe gesungen. Vgl. Phot. Amphil. 43. c. 22. p. 119. Arcud. l. c. p. 55. c. 17.

pfand des Glaubens erhalten, werden, wofern sie das erlangen, um so eifriger und geneigter sein, den Unterricht zu vollenden; gewährt man es ihnen nicht, so werden sie vielleicht nicht nur das Heil ihrer Kinder, sondern auch ihr eigenes vernachläßigen.

4. Die weitere Frage, ob man gestatten dürfe, daß Frauen zu den bei den Saracenen gefangen gehaltenen Christen die Eucharistie [90]) tragen, wird affirmativ entschieden unter der Bedingung, daß diese Frauen von guten Sitten, fast wie Jungfrauen sind oder im ehrwürdigen Alter stehen, sich würdig zeigen, den Grad der Diakonissinen [91]) einzunehmen; im Nothfalle soll es auch anderen verstattet werden, nur nicht verdächtigen Weibspersonen, die eine solche Concession mißbrauchen und die Religion verhöhnen.

5) Die Frage endlich, ob die von den Saracenen geschändeten Knaben zur Communion zuzulassen seien, wird ebenfalls mit Ja beantwortet, jedoch unter der Voraussetzung, daß sie nicht mit eigenem Willen dabei gesündigt haben.

III. Zu den canonischen Briefen gehören noch die Erlasse an Zacharias von Antiochien über das dreijährige Noviziat der Mönche [92]) und an einen anderen Metropoliten über das Hintreten der Frauen zum Altare. [93])

IV. Endlich müssen noch die Akten der Synoden hieher gerechnet werden, die Photius wohl meist selbst redigirt hat. Wir besitzen davon bei Weitem nicht Alles; nur die 17 Canones von 861 und die Synode von 879/80 sind uns erhalten. Den canonischen Entscheidungen und Synodaldekreten ist aber noch wohl das von uns mitgetheilte Fragment de divina liturgia [94]) beizuzählen, welches den Satz entwickelt, daß ein Priester nur einmal des Tages das eucharistische Opfer darbringen dürfe. Die Handschriften weisen es dem Photius zu und in einer derselben [95]) wird es als tomus synodicus bezeichnet. Es dürfte einer zwischen 881 und 886 gehaltenen Synode angehören; es könnte aber auch das von Photius in einem Briefe Festgesetzte auf einer späteren Synode unter Anführung seiner Autorität sanktionirt worden sein. Das Verbot, mehr als einmal des Tages die Messe zu feiern, wird also begründet:

---

[90]) Daß τὰ δῶρα p. 222 die Eucharistie bedeute, zeigt 1) der Umstand, daß κοινωνία (c. 5. p. 224 ζωοποιὸς κοινωνία), was sehr oft die Eucharistie bedeutet (Isid. I. ep. 228. Dion. eccl. hier. c. 3. n. 1), damit identisch gebraucht wird. 2) Der Umstand, daß τὰ δῶρα sehr oft in diesem Sinne steht (Suicer. Thes. sub h. v.) sowie 3) die Natur der Sache selbst; denn bei bloßen Eulogien konnte ein solcher Zweifel sich nicht erheben, noch solche Vorsicht vorgeschrieben werden.

[91]) Die Diakonissinen bestanden im Orient zur Zeit des Photius noch; ihre Abschaffung scheint allmählig im zwölften Jahrhundert Statt gefunden zu haben. Balsamon Resp. ad interrog. Marci c. 35 (Leuncl. I. p. 381) betrachtet sie als abgeschafft in der übrigen Kirche, aber noch vorhanden in der Kirche von Constantinopel. Vgl. Balsam. in c. 15. Chalced. Blastares (Synt. alph. ap. Bever. II. p. 70 seq.) und Arkudius (de ord. c. 10) läugnen, daß sie die Mysterien anrühren durften. Vgl. Goar. ad EuchＯlog. p. 219 seq.

[92]) Vgl. B. V. Abschn. 2. Bd. II. S. 223.

[93]) Amph. q. 108. p. 182 ed. Athen.

[94]) Monum. gr. Lit. A.

[95]) Cod. Vat. 430. f. 221, b.

a) Auf einem Altare darf nur einmal am Tage das Opfer dargebracht werden; um so viel mehr darf auch ein Priester nicht mehr als einmal des Tages celebriren. b) Christus, der wahre Hohepriester, hat nicht mehrmal, sondern nur einmal am Tage sein Opfer dargebracht.[96] c) Wer öfter als einmal täglich das Opfer darbringt, der scheint Christum ebenso oft zu kreuzigen, als er das Opfer erneuert,[97] der glaubt nicht an den wahren Christus, der nur einmal gekreuzigt ward, sondern an einen, der öfter und unzähligemal gelitten hat. d) Das Nachbild soll dem Urbild entsprechen und die Wahrheit vollkommen darstellen, was nur durch einmalige Darbringung des Opfers an einem Tage geschieht.

---

6. Historisch- und dogmatisch-polemische Schriften.

A. Die vier Bücher gegen die Paulicianer.

Die Schrift des Photius gegen die neuen Manichäer, d. i. gegen die Paulicianer, liegt seit dem vorigen Jahrhundert uns vollständig vor. Nachdem Bernhard von Montfaucon zuerst 1715 das erste Buch zugleich mit lateinischer Uebersetzung herausgegeben,[1] nachdem Hinkelmann, Stark und Zaccagni an die Edition des Ganzen gedacht,[2] lieferte Chr. Wolf[3] aus einem vom vatikanischen Exemplar herstammenden Codex des Lukas Holstein mit Benützung der Schrift des Petrus Siculus und der Panoplia des Euthymius den vollständigen[4] Text, der in den folgenden Ausgaben[5] wieder abgedruckt ward. Daß dieses Werk gleich anderen Schriften des Photius in einer alten Handschrift[6] dem Metrophanes von Smyrna zugeschrieben wurde, kann, wie schon

---

[96]) Aehnlich Papst Alexander II. c. 53. d. 1 de cons.: Sufficit sacerdoti unam Missam in die una celebrare, quia Christus semel passus est et totum mundum redemit. Non modica res est, unam Missam facere, et valde felix est, qui unam digne celebrare potest.

[97]) Dasselbe wiederholt Theodor. Andid. Com. liturg. c. 39 (Mai Nov. PP. Bibl. VI, II. 582): *τολμηρῶς σταυροῦσι τὸν Χριστὸν καὶ αὖθις ἀνασταυροῦσιν.* Aus dieser Erörterung geht auch hervor, daß um das zwölfte Jahrhundert mehrere griechische Priester, theils unter dem Vorwande der Armuth, theils aus Habsucht, zweimal im Tage celebrirten. (*τινὲς τῶν ἱερέων, οἱ μὲν πενίας προφάσει, οἱ δὲ ἀκορέστῳ πλεονεξιᾳ, δύο ποιεῖν λειτουργίας οὐ φείδονται.*)

[1]) Bibl. Coislin. p. 349—375.

[2]) Remy Ceillier t. XIX. p. 448. n. 30.

[3]) Anecdota graeca. Hamburgi 1722. t. I. II. 8.

[4]) Mehrere Gelehrte nehmen an, daß am Schluße des letzten Buches bei den Worten: *καὶ τὰ ἐν τοῖς ἀγροῖς δημιουργήματα* einige Worte oder Sätze fehlen; aber die bekannten Handschriften, wie Vat. 1923. f. 245. Palat. 216. f. 211 enthalten nichts weiter, als was der Wolfische Text gibt.

[5]) Galland. Bibl. PP. XIII. p. 602—694. Migne t. CII. p. 15—264. Auch Catiforus arbeitete an einer Uebersetzung der vier Bücher und nahm in den Noten auf Wolf's Edition mehrfach Rücksicht.

[6]) Cod. Palat. 216. f. 76a: *Μητροφάνους τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Σμύρνης*

Andere bemerkten,[7]) bei der Uebereinstimmung der übrigen Handschriften[8]) keinen Zweifel an der Abfassung durch Photius erregen; unter dessen Namen nahm auch Euthymius Zigabenus mehrere Stellen der Schrift in seine Panoplia auf.[9])

Der Titel in den Ausgaben: *Διήγησις περὶ τῆς τῶν νεοφάντων Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως* scheint nur dem ersten Buche anzugehören, welches die Schicksale der alten und der neuen Manichäer behandelt, während die folgenden deren Lehrsätze bestreiten und widerlegen; es scheinen diese, namentlich die zwei mittleren Bücher (*λόγοι*), öffentlich gehaltene Homilien gewesen zu sein,[10]) wie denn Photius auch sonst dogmatisch-polemische Vorträge gehalten hat.[11]) Es mag ein Theil dieser Schrift, besonders das zweite und dritte Buch, aus einer Ueberarbeitung derartiger Reden entstanden sein. Freilich, sollte man meinen, hätten dann leicht die öfteren Wiederholungen beseitigt und eine bessere Ordnung hergestellt werden können; allein bei einem so viel bewegten Leben, wie das des Photius war, blieb eine methodische Disposition in seinen Schriften überhaupt eine große Seltenheit. Auffallend ist es, daß die späteren Bücher nicht ganz den im ersten geäußerten Absichten des Photius entsprechen. Er hatte, als er das erste Buch beendigte, beabsichtigt, in einem anderen die in den Schriften des Sergius enthaltenen gottlosen Dogmen und die noch nicht widerlegten Irrthümer der Sekte aufzuführen und zu widerlegen.[12]) Das hat er aber in den uns vorliegenden drei anderen Büchern nicht gethan; im zweiten und dritten Buche erwähnt er den Sergius gar nicht mehr und widerlegt auch nur die schon früher angeführten Lehrsätze.[13]) Wolf glaubte, das im vierten Buche[14]) erwähnte „Syntagmation" sei nichts Anderes, als diese zwei Bücher, was im Ganzen sehr wahrscheinlich ist; es scheinen dann diese zwei Bücher erst als besondere Schrift existirt zu haben und dann erst als zweites und drittes Buch dem ersten angeschlossen worden zu sein. Das vierte Buch,

---

ἐν συνόψει διηγήσεις τῆς νεοφανοῦς τῶν Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως. Πολλαῖς ὁρῶντες κ. τ. λ.

[7]) Mai Nov. Coll. t. I. Praef. de Photio §. VII. Cf. Possevin. Appar. sac. ad calc. Oudin. II. 204.

[8]) Vat. 1923. f. 211. Paris. Reg. 1228 (ol. Colb. saec. 11. Catal. II. p. 259.) And. bei Fabric. Bibl. gr. IX. 555 ed. vet.; XI. p. 18. 19 ed. Harl.

[9]) Panopl. P. II. tit. 21 (al. 24). Bibl. PP. Lugd. XIX. p. 204 seq. Cod. Vallic. B. 15. n. 24. p. 198. Oudin. l. c. p. 201.

[10]) Cod. Pal. cit. hat jenen Titel nur vor dem ersten Buche; dann folgt f. 103. b: *Ἐκλογαὶ διαφόρων ὁμιλιῶν, ἃς διαφόρως ὡμίλησε Μητροφάνης ὁ ἁγιώτατος μητροπολίτης Σμύρνης πρὸς Νικήφορον τὸν ἐπιστρέψαντα τῆς νέας καὶ προσφάτου τῶν Μανιχαίων αἱρέσεως.* f. 128 a: *Δευτέρας ὁμιλίας· καί μοι τὰς ἀκοάς κ. τ. λ.* f. 143: *Ὁμιλία γ'. Εἰ δὲ κ. τ. λ.* Auch Wolf und nach ihm Schröckh K. G. XXIII. S. 324 sprachen die obige Vermuthung aus.

[11]) S. unten das Verzeichniß seiner Reden.

[12]) c. 21: *Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα.. ἐν πολλαῖς αὐτοῦ τῶν μιαρῶν γραμμάτων ἔστιν ἰνδεῖν, ἃ δευτέρου ἂν εἴη λόγου καὶ ἰδιαζόντως καθεξῆς διελθεῖν καὶ στηλιτεῦσαι.* Cf. c. 27.

[13]) Gieseler Praef. ad Petri Sic. hist. Manich. ed. 1846. p. VII.

[14]) L. VI. c. 2. p. 113. Cf. Wolf not. p. 112.

ls im Ganzen nur in Kürze den Inhalt der zwei vorhergehenden wiederholt, : ebenso wenig jenem ursprünglichen Plane entsprechend. Demnach führte hotius das Werk nicht ganz so zu Ende, wie er anfangs beabsichtigt, und ichst wahrscheinlich wurden erst später die vier Bücher zu einem Ganzen rbunden. [15])

Ehe wir zu weiteren Untersuchungen schreiten, müssen wir erst kurz Zweck ıd Inhalt der Schrift erörtern. Die Unbekanntschaft Vieler mit dem Ursprunge r damals noch sehr gefürchteten Sektirer und die Verbreitung verschieden·tiger, sich widersprechender Gerüchte und Ansichten gaben laut der Einleitung n Anlaß zu dieser Arbeit, die vorzüglich auf die Aussagen früherer Anhänger r Sekte, die zur Kirche zurückkehrten, sich stützen soll. Sodann war es die flicht des Verfassers, die Gefahr der Verführung für die Rechtgläubigen ırch genaue Darlegung und Widerlegung der häretischen Lehrsätze abzuwenden ıd die Gläubigen in den Stand zu setzen, die Argumente der Häretiker zu ıtkräften, nachdem sie auch deren unreinen Ursprung kennen gelernt. Dem·emäß zerfällt auch das Ganze, wie oben bemerkt, in einen historischen Theil Buch I.) und in einen dogmatisch-polemischen (Buch II—IV.).

Das erste Buch gibt nach der kurzen Einleitung über die Gründe der bfassung die äußere Geschichte der Paulicianer und ihrer Häupter in kurzen ımrissen (c. 1—5). Der Name Paulicianer wird (c. 2) von Paulus, dem Sohne der Kallinike, oder auch von Paulus und dessen Bruder Johannes Paulojohannai) abgeleitet. [16]) Darauf werden die vorzüglichsten Lehren der·elben geschildert, ihr Dualismus, die falsche Deutung der Trinitätslehre, ihre Christologie und Abendmahlslehre, die Verachtung des Kreuzes, ihre Lästerungen gegen die Heiligen des alten und des neuen Bundes, besonders gegen den Apostel Petrus; ferner werden besprochen die paulicianische Kirchenverfassung ınd Disciplin, ihre Stellung zur Kirche und zum Evangelium, endlich ihr ınsittliches Leben (c. 6—10). Da Photius den Paulicianismus als eine Fortsetzung und Weiterbildung des alten Manichäismus betrachtet, [17]) so reiht er nun auch (c. 12—15) in Kürze die Geschichte der älteren Manichäer an, nachdem er (c. 11) auf die damals vorhandene kirchliche Literatur über diesen Gegenstand verwiesen. Er nennt namentlich den Cyrill von Jerusalem (Katech. 6. §. 21), den durch Wunder berühmten Epiphanius, [18]) die Kirchenhistoriker, den Titus von Bostra, den Serapion von Thmuis, Alexander von Lykopolis,

---

[15]) Gieseler l. c. p. VIII.

[16]) Vgl. Cedren. Hist. Comp. I. p. 756 seq. ed. Bonn. Neuere erklären den Namen der Sekte aus ihrer Hochhaltung des Apostels Paulus, wofür auch in den sonstigen Angaben des Photius sich mehrfache Anhaltspunkte finden. (Gieseler in den theol. Studien und Kritiken 1829. I. S. 82 ff.) Sich selbst nannten die Paulicianer Christen schlechtweg, die Katholiken Ῥωμαίους; ihre Gemeinschaft war ihnen die ächte katholische Kirche.

[17]) So auch andere Griechen. Glykas, der auch in vielen Einzelheiten, z. B. in dem bezüglich der heiligen Jungfrau Gesagten, dem Photius folgt, nennt daher die Paulicianer οἱ τοῦ Μανέντος κληρονόμοι.

[18]) Epiph. haer. 66. Cf. Bibl. cod. 122—124.

Heraklianus von Chalcedon,[19]) den Priester Tryphon und besonders die Disputation des Archelaus. Darauf kommt er abermals (c. 16—21) auf die Geschichte der Paulicianer zurück, folgert deren wesentliche Identität mit den alten Manichäern, stellt das Schisma in der Sekte selbst zwischen der Partei des Baanes und der des Sergius dar und verfolgt ihre weiteren Schicksale bis zum Auftreten des kühnen Chrysocheres, sowie die Bemühungen der Kaiser und der Bischöfe, deren Anhänger zu bekehren oder zu bestrafen (c. 22—28). Es scheint das Buch noch zur Blüthezeit des Chrysocheres, vor 871, noch im ersten Patriarchate des Photius geschrieben zu sein.[20])

Wie das erste Buch die Geschichte der Paulicianer geben will, so sind die drei anderen der Widerlegung der wichtigsten manichäischen und paulicianischen Dogmen gewidmet. Diese wird mehr mit biblischen als mit philosophischen Argumenten geführt, und zwar meistens mit denselben, die auch sonst gegen den Manichäismus gebraucht zu werden pflegten.[21])

Im zweiten Buche[22]) wird insbesondere der Irrthum widerlegt, daß die Menschenseele von dem guten Gott herstamme, der Leib aber und die materielle Welt von dem bösen Princip; es wird gezeigt, daß Leib und Seele einen und denselben Schöpfer haben, daß die sichtbare Welt das Werk des höchsten Gottes, der Vater Jesu Christi auch der Schöpfer des Himmels und der Erde, zugleich der Gott des Gesetzes und der Gott der Gnade ist (c. 1—13), und dann in einer Apostrophe (c. 14) den Häretikern an das Herz gelegt, sich nach gewonnener Ueberzeugung von der Thorheit und Haltlosigkeit ihrer Lehrsätze zur katholischen Kirche zu bekehren.

Das dritte Buch[23]) in zwanzig Capiteln setzt diese Widerlegung fort und bespricht namentlich die Verachtung des alten Testaments und seiner Gesetzgebung, welche die Sekte vom bösen Princip ableitete, die Verachtung der Ehe und die Annahme zweier entgegengesetzter Principien; dagegen werden besonders neutestamentliche Stellen, und zwar aus den Evangelien und den Briefen des Paulus, angeführt.

Das vierte Buch in dreiunddreißig Capiteln ist später als die übrigen geschrieben, als Photius bereits im Exil war,[24]) und dem Abt und Priester Arsenius[25]) zugesandt, wohl demselben, an den der Patriarch mehrere

---

[19]) Bibl. Cod. 85. Heraklian erwähnt nach Photius den Hegemonius, der aber nur die Disputation des Archelaus niedergeschrieben haben soll, den Titus Bostrensis, den Georg von Laodicea, den Serapion von Thmuis, den Diodor von Tarsus.

[20]) Vgl. Windischmann in der Tüb. theol. Quartalschrift 1835. I. S. 34. 35, der sich auf L. I. c. 28. p. 623 ed. Gall. beruft.

[21]) Schröckh K. G. XX. S. 369 ff. XXIII. S. 322—324.

[22]) Ueberschrift: *Ἀπορίαι καὶ λύσεις τῶν Μανιχαίων.*

[23]) In den Ausgaben ohne specielle Ueberschrift.

[24]) L. IV. c. 1. p. 660 ed. Gall. Catiforus wollte nach Wolf annehmen, es sei hier das zweite Exil gemeint; aber wir finden das durch nichts gerechtfertigt. Wolf not. 83 meinte, Photius sei „in quadam urbe Armeniorum" gestorben — ein offenbares Mißverständniß der Berichte über seine zweite Verbannung.

[25]) Aufschrift: *Τοῦ αὐτοῦ κατὰ τῆς τῶν Μανιχαίων ἀρτιφυοῦς πλάνης· Ἀρσενίῳ τῷ*

:iefe[26]) schrieb. Es resumirt den Inhalt der vorausgegangenen, dem Autor nicht
hr vorliegenden Bücher, deren Direption derselbe bitter beklagt, und belehrt
Arsenius, wie man die Sekte zu bekämpfen habe, besonders aus den Worten
s Erlösers, wie man sie auf die ewige Strafe aufmerksam machen und für
Heil wirken müsse (c. 2. 3). Es werden dann noch weitere biblische
ellen beigebracht zum Beweise, daß zwischen Gesetz und Gnade keine feind-
ige Entgegensetzung, sondern vielmehr vollkommene Harmonie anzunehmen
daß derselbe Gott Schöpfer der materiellen wie der Geisterwelt war und
h am Leibe des Menschen sich die Vorsehung des höchsten Gottes offenbarte.
r Erläuterung der hier besprochenen manichäisch-paulicianischen Lehren dient
besondere die wahrscheinlich dem zehnten Jahrhundert angehörige Aufnahms-
mel für die zur Kirche zurückkehrenden Manichäer und Paulicianer, die
llius herausgegeben hat.[27])

Die Frage drängt nun auch hier sich auf, ob und inwieweit diese vier
cher als eine selbstständige Arbeit des Photius betrachtet werden können.
ist nämlich schon längst den Gelehrten aufgefallen, daß die historischen An-
ben unseres ersten Buches größtentheils, auch sogar in den Worten, mit
en des gleichzeitigen Petrus Siculus[28]) übereinstimmen und zwischen diesem
d Photius die engste Verwandtschaft besteht. Es hat das zu verschiedenen
ypothesen[29]) geführt: Einige glaubten, Photius habe aus Petrus Siculus
schöpft,[30]) Andere nahmen den umgekehrten Fall an,[31]) wieder Andere
loßen auf eine Beiden gemeinschaftliche Quelle.[32])

Auf den ersten Blick könnte die letztere Annahme sich sehr empfehlen, da
ide Autoren auf die Aussagen von Häretikern und Katholiken sich stützen,
wohl schon länger aufgezeichnet sein konnten, und bezüglich des älteren
anichäismus den gleichen Autoritäten folgen, wie dem Cyrill von Jerusalem,

---

ιωτάτῳ μονάχῳ πρεσβυτέρῳ καὶ ἡγουμένῳ τῶν ἱερῶν. Im Cod. Pal. 216. f. 161 b.
das Buch dem Metropoliten Anton von Cyzikus, dem Photius den Amphilochius substi-
irt hatte und der gleich Metrophanes Anhänger des Ignatius war, dedicirt: κατὰ — πλά-
ς δευτέρας ἐκδόσεως. Ἀντωνίῳ μητροπολίτῃ Κυζίκου. Es verhält sich hier damit ebenso
e mit der Substitution des Namens von Metrophanes als Verfasser. Vgl. Gieseler
raef. cit. p. X. Man änderte die Namen, weil die Bücher des Photius verboten und
ne Freunde mit Strafen bedroht waren.

[26]) ep. 182. p. 271; ep. 236. p. 357 ed. Lond.

[27]) Insignia itiner. ital. p. 126, bes. p. 144 seq. Daraus bei Galland. Bibl.
P. XIV. 87—98. Vgl. Gieseler in der angeführten Abhandlung S. 107. Werner
esch. der apolog. Lit. III. S. 471—473.

[28]) Petri Siculi historia Manich.: περὶ τῆς κενῆς καὶ ματαίας αἱρέσεως τῶν Μανι-
χαίων τῶν καὶ Παυλικιανῶν λεγομένων. ed. gr. et lat. M. Raderus S. J. Ingolst. 1604.
recognovit J. C. L. Gieseler Goettingae 1846. 4.

[29]) Cf. Fabric. Bibl. Gr. VII. p. 329 ed. Harl. Schröckh K. G. XX. S. 361 f.

[30]) Montfaucon l. c. p. 349.

[31]) Wolf l. c. Praef. t. I. not. ad p. 37. Sophocl. Oecon. Praef. in Phot. Amph.
35. p. μθ', wo auch Winer's u. Engelhardt's Neues Journal VII. S. 12 citirt wird. —
aniel in der Encyklop. von Ersch. III. S. Th. 25. S. 145.

[32]) Schröckh a. a. O.

dem Epiphanius und Archelaus: bemerkenswerth ist es insbesondere, daß Petrus eine sehr lange Stelle aus Cyrill fast ganz ausschreibt, während Photius sie freier und kürzer und nicht so weit wiedergibt;[33]) so scheinen Beide in verschiedener Weise dieselbe Quelle benützt zu haben. Allein nach einer weiteren Vergleichung erschien sich doch zu ergeben, daß von den beiden Autoren einer von dem anderen abhängig sein müsse, einer den anderen vor sich hatte; so groß und vielfach erschien die Verwandtschaft in allen Einzelheiten.[34]) Selbst zu der aus Cyrill entnommenen Stelle haben Beide dieselben Zusätze, wie den bezüglich des Zonaras und der zwölf Schüler des Manes, während Cyrill den Ersteren nicht hat und nur drei Schüler erwähnt.[35]) Auch in der ganzen Schilderung der neuen Manichäer treten dieselben Züge hervor.[36])

So scheint denn nur die Wahl zwischen der ersten und der zweiten Hypothese zu erübrigen. Diese ist aber um so schwieriger, als beide Autoren gleichzeitig lebten, ja beide Schriften ungefähr in dieselbe Zeitepoche fallen. Denn auch Petrus Siculus, der zwischen 868 und 869[37]) in Tephrika neun Monate[38]) sich aufhielt, scheint bald darnach, zwischen 870 und 871 seine Schrift verfaßt zu haben,[39]) die er dem „Erzhirten der neugesammelten Heerde des Herrn," d. i. dem ersten Erzbischof der Bulgaren,[40]) dedicirte. Viele der für den einen

---

[33]) Cyrill. Catech. 6. n. 21 (PP. gr. XXXIII. 573 seq. ed. Migne). Petrus Siculus gibt n. 11—18 im Wesentlichen, was Cyrill §§. 21—35 hat, Photius L. I. c. 12—15 gibt nur kurz die Worte des Cyrill §§. 21—30 und deutet die Disputation mit Archelaus nur in ein paar Worten an, die bei Petrus ausführlicher erscheint. Vgl. die Noten von Touttée zu Cyrill. l. c.

[34]) Windischmann a. a. O. S. 35. 36.

[35]) Phot. L. I. c. 14. Petrus n. 16. p. 1265 ed. Migne. coll. Cyrill. l. c. p. 593.

[36]) Phot. L. I. c. 16 seq. Petrus n. 23 seq. Von Symeon heißt es bei Photius c. 18: *Συμεὼν, ἀμαθής τε ὢν σωτηρίου διδάγματος καὶ ἄλλως τὰς φρένας κοῦφος καὶ εὐπαράγωγος . . . εἰς τὴν ἐκείνων ὀλέθριον θρησκείαν μετέβαλε.* Bei Petrus n. 16: *Σ. καὶ ἀμύητος ὢν θεϊκῆς παιδεύσεως, μᾶλλον δὲ κοῦφος ταῖς φρεσὶν ὑπάρχων τὴν ὀλεθρίαν ταύτην ἔμαθεν αἵρεσιν.* Ganz genau stimmt das Folgende zusammen.

[37]) Er kam dahin, wie er selbst sagt (p. 2 ed. Rader), *ἐν ἀρχῇ αὐτοκρατορίας Βασιλείου τοῦ . . μεγάλου βασίλεως ἡμῶν;* p. 72: *ἐν τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς βασιλείας Βασιλείου καὶ Κωνσταντίνου καὶ Λέοντος τῶν . . . βασιλέων ἡμῶν.*

[38]) p. 72. 74: *ἐκεῖσε ἐννεαμηναῖον χρόνον διατρίψαντες ἔτι περιόντος Βασιλείου καὶ Ζωσίμου τῶν μιαρῶν συνεκδήμων λεγομένων.* Vgl. Gieseler in der angef. Abhandlung S. 98.

[39]) Windischmann a. a. O. S. 35. Gieseler a. a. O.

[40]) Remy Ceillier (Hist. des auteurs XIX. p. 254. n. 3 fin.) glaubte mit Rader, der Erzbischof werde nicht mit Namen genannt, weil Petrus noch nicht wußte, ob es der von dem Bulgarenfürsten verlangte Formosus sein oder ob der Papst einen anderen ernennen werde. Allein ein Unterthan des griechischen Kaisers dachte damals wohl schwerlich so, am wenigsten nach der Conferenz von 870, die wohl der Abfassung unserer Schrift voranging, da Petrus nicht sofort nach der Rückkehr von seiner Reise schrieb. Es ist allerdings Gieseler's Conjektur, Petrus habe kurz vor der Wahl des neuen Erzbischofs geschrieben, nicht ganz unwahrscheinlich; aber es wäre doch auffallend, daß keine Hindeutung darauf vorkommt, vielmehr der Erzbischof wie ein persönlich bekannter um sein Gebet ersucht und auf die Umtriebe der Paulicianer aufmerksam gemacht wird, die seinen Sprengel heimsuchen wollten. Jedenfalls war der angeredete Erzbischof der von Ignatius designirte.

er den andern als ursprünglichen Autor vorgebrachten Gründe sind nichts eniger als beweisend. So kann der von Wolf vorgebrachte Grund, Photius itte „pro candore, qui alioquin in eo observatur," den Petrus nennen üssen, falls er ihn benützt, nach dem, was wir von Photius wissen, und sbesondere nach dem, was wir bei seinen Amphilochien gesehen, nicht das ndeste Gewicht mehr haben. Ebenso wenig ist es entscheidend, wenn gegen : Benützung des Photius durch Petrus eingewendet wird, daß nach dem turze des Ersteren der vom Kaiser nach dem Orient gesandte Petrus kaum : Schrift eines so mißliebigen Mannes habe expiliren können.[41]) Denn cht konnte Petrus, damals noch Laie,[42]) sich die Arbeit des Expatriarchen geeignet haben, zumal da diesem bei seiner Verbannung, wie er so oft be- igt, seine Bücher und Schriften weggenommen worden waren; er konnte er auch schon in einer früheren Zeit sie excerpirt haben und da er seine :beit zunächst für den Erzbischof der Bulgaren bestimmt hatte, davon Gebrauch achen, ohne den geächteten und gehaßten Photius zu nennen. Zunächst war :trus zur Auswechslung der Gefangenen zu den Paulicianern gekommen,[43]) : Dogmen der Sekte konnte er dort wohl gelegentlich einigermassen kennen lernt haben, aber doch noch unsicher sein, ob er Alles richtig aufgefaßt, und rum auch seine Zuflucht zu der ihm in die Hände gekommenen Schilderung s Photius nehmen. Zudem ist ja nur der geringste Theil seiner Erzählung if Autopsie gestützt; die Geschichte der alten Manichäer wie die der Pauli- iner füllt den größten Theil derselben ganz wie bei Photius aus, und die m ihm in Aussicht gestellte[44]) weitere Widerlegung der paulicianischen Lehr- tze hätte dann ebenso gut mit aus Anderen entlehnten Waffen geführt wer- :n können. Keinesfalls ist hier ein gegen die Originalität des photianischen luches entscheidendes Argument gewonnen.

Cardinal Mai und Bischof Malou[45]) glaubten, für die Benützung des etrus Siculus durch Photius spreche einerseits die Eigenschaft des Ersteren ls Augenzeugen, die dem Letzteren abgehe, andererseits der Umstand, daß etrus, der um die Mitte des neunten Jahrhunderts blühte,[46]) als der ältere utor erscheine; es habe eher der jüngere Autor, der nicht Augenzeuge war, :n älteren, einen Autopten ausgeschrieben, als umgekehrt; Petrus gebe genaue)ata über seine persönlichen Verhältnisse, diese habe Photius übergangen, wäh- nd er das Uebrige benützt. Allein einmal ergibt sich aus dem Gesagten,

---

[41]) Windischmann a. a. O.

[42]) p. 2: ἰδιώτης τῷ λόγῳ. Windischmann S. 31. Gieseler Praef. cit. p. IV. n späteres Mſtr. (Paris. 852. Catal. II. 164) bezeichnet den Petrus als Abt; er war wohl iher Mönch.

[43]) p. 2: ἡ δὲ δουλεία ἡμῶν αἰχμαλώτων ἦν ὑπαλλαγή, ἥτις καὶ καλῶς γεγέννηται τῇ ζωῇ καὶ χαρᾷ τῆς ἁγίας βασιλείας αὐτῶν.

[44]) p. 74: περὶ δέ τινων παρ' αὐτοῖς τελεωτέρων (vel νεωτέρων) αἱρέσεων ἐν τοῖς ἑξῆς ὑμῖν δηλωθήσεται. Cf. n. 11 fin.

[45]) Mai Nov. PP. Bibl. IV, II. p. 1. Malou Praef. gener. in Photii Opp. t. I. VI. seq.

[46]) Mongitore de script. Sicul. II. 158.

daß hier die Autopsie des Petrus kein großes Gewicht hat, zumal da er kaum Data gibt, die nicht auch von zurückgekehrten Paulicianern dem Patriarchen Photius mitgetheilt werden konnten; sodann ist es sehr fraglich, wer der ältere und wer der jüngere Autor ist. Wenn auch unser Petrus Siculus nicht, wie Viele glaubten, mit dem Petrus identisch ist, der nach 890 unter Nikolaus Mystikus Bischof von Argos war,[47]) so ist doch nicht erwiesen, daß er älter als Photius gewesen, der schon 870 so Vieles geschrieben, schon lange zuvor in weltlichen Aemtern und dann als Patriarch thätig war. Photius hatte ferner nicht nöthig, von seiner Person, die auf einem so erhabenen Posten stand, Viel zu reden. Jedenfalls war Photius der gelehrtere unter beiden Männern und auch Mfgr. Malou[48]) gibt zu, daß die von Mai edirten drei Reden des Petrus[49]) hinter denen des Photius an Kraft und stringenter Beweisführung weit zurückstehen, von denen sie auch im Inhalte ganz abweichen. Petrus wollte die Lehre der Paulicianer sowie die gegen sie streitenden Gründe darlegen, insbesondere Zeugnisse aus dem neuen Testamente liefern. Er zeigt nun: 1) absurd ist die Lehre von den zwei Principien; der Teufel ist nicht Gott und Weltherrscher, der gute Gott nicht blos Herrscher der zukünftigen Welt. 2) Christus nahm aus Maria wirklich Fleisch an, Maria war Gottesgebärerin und immerwährend Jungfrau. 3) Die Einsetzungsworte der Eucharistie sind nicht parabolisch zu nehmen. Bei Photius erscheinen dagegen Buch II. und III. als Homilien, die er noch zur Zeit seines ersten Patriarchats gehalten haben muß, während das vierte, das den Verlust der vorhergehenden beklagt, in die Zeit seines Exils fällt. Die folgenden Bücher setzen das erste voraus und stehen mit ihm immerhin in einer gewissen Verbindung. Das erste Buch ist aber wohl noch in seinem ersten Patriarchate verfaßt, vor dem September 867. Denn wenn er das berichten will, was er von den zurückkehrenden und zur Buße sich meldenden Paulicianern erfahren, gibt er deutlich zu verstehen, daß er bereits zum Clerus gehörte und sein Versprechen am Schluße, wenn ihm Muße gewährt sei, noch ein weiteres Buch zu schreiben, weiset ebenso auf die Zeit seiner Amtsführung hin.[50]) In sein zweites Patriarchat kann es nicht fallen, weil es auf die Blüthezeit des Chrysocheres hinweist;[51]) fällt es nun in das erste Patriarchat, so war es vor der Mission des Petrus geschrieben. Mithin gebührt dem Photius jedenfalls vor Petrus die Priorität.

Aber noch ein anderer Autor ist hier in Betracht zu ziehen, der ebenfalls

[47]) Le Quien Or. chr. II. 184. 185. Diesem Bischof wird das Leben des heiligen Athanasius von Methone oder vielmehr ein Panegyrikus auf denselben (Acta SS. 31. Jan.) zugeschrieben, sowie eine Rede in SS. Anargyr. Cosm. et Dam. — Amari (Storia de' Musulm. I. 507. 509) scheint beide Autoren zu unterscheiden; Gieseler (Praef. cit. p. V.) bestreitet ihre Identität.

[48]) Praef. cit. p. VII.

[49]) Maï l. c. IV. 305 seq. Migne t. CIV. p. 1305 seq.

[50]) Vgl. Neues krit. Journal der theol. Literatur von Winer und Engelhardt. VII. S. 12. Gieseler Praef. cit. p. VI. VII.

[51]) L. I. c. 28. p. 623 ed. Gall.

in das neunte Jahrhundert fällt. Es ist der Chronist und Mönch Georg Hamartolus, der bald nach 842 schrieb und wohl vor 850 starb.[52]) Derselbe hat nicht nur in seiner Chronik ziemlich ausführlich von den Paulicianern gehandelt,[53]) sondern auch ein größeres Werk gegen dieselben verfaßt, worauf er sich in der Chronik bezieht.[54]) Schon dem Herausgeber E. von Muralt ist es nicht entgangen, daß Vieles von dem, was Georg von den alten und neuen Manichäern sagt, von Petrus Siculus später wiederholt und benützt ward.[55]) Aber er hätte sich ebenso gut überzeugen können, daß dasselbe, und in fast noch höherem Grade auch bei Photius der Fall ist. Wolf fand ein sehr wichtiges Indicium der Abhängigkeit, in der die früher bekannten Berichte von einander stehen, darin, daß die Beiden die Irrthümer der neuen Manichäer auf sechs Punkte zurückführen und sie ganz in derselben Reihenfolge aufzählen, wie er es bei keinem der Alten gefunden. Das findet sich aber ganz so bei Georg.[56]) Im ersten Punkte kommt Petrus dem Georg näher, im zweiten aber Photius; er hat die Worte der Paulicianer: „Wir glauben an die heiligste Gottesgebärerin, in der der Herr ein= und ausging" und das, was von dem höheren Jerusalem folgt,[57]) ebenso, während es bei Petrus fehlt. Den dritten Punkt paraphrasiren Photius und Petrus verschieden; im vierten Punkte, der das Kreuz betrifft, steht wieder Photius dem Chronisten näher; im fünften Punkte zeigen sich wiederum Verschiedenheiten; aber in dem, was von den Kirchen der Paulicianer gesagt wird und in der hier bei Petrus fehlenden Anführung der Worte „Ich bin das lebendige Wasser"[58]) stimmen Georg und Photius ganz zusammen. Der sechste Punkt ist wieder bei Photius und Georg fast in ganz gleichen Worten gegeben, während Petrus ganz kurz hier darüber hinweggeht.[59]) Die ganze Ordnung des Chronikon ist bei Photius viel

[52]) Georgii monachi dicti Hamartoli Chronicon nunc primum edidit E. de Muralto. Petropoli 1859. Praef. §. 5. p. VII.

[53]) L. IV. c. 238. p. 605—610.

[54]) ib. p. 610. §. 12: *καθὼς περὶ τούτων σαφέστερον ἐν τοῖς διὰ πλάτους μοι λέλεκται.* Cf. Praef. §. 6. p. VIII.

[55]) Muralt l. c.

[56]) Punkt I.—IV. c. 238. §. 5—8. p. 607—609; V. in §. 9. p. 609; VI. in §. 11. p. 609. 610.

[57]) Petr. n. 10. Phot. c. 6. Petrus Siculus davon später n. 29. p. 1284 ed. Migne.

[58]) Hamart. p. 609. §. 9: *καθολικὴν ἐκκλησίαν τὰ ἑαυτῶν συνέδρια πρὸς ἡμᾶς ἐν τῇ ἀλληγορίᾳ αὐτῶν λέγοντες· πρὸς ἑαυτοὺς γὰρ ἐκεῖνοι προσευχὰς αὐτῶν λέγουσι· βάπτισμα δὲ τὰ ῥήματα τοῦ εὐαγγελίου, καθὼς φησιν ὁ κύριος· ἐγώ εἰμι τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν.* Vgl. Joh. 4, 14. 27; 7, 38.

Phot. c. 9: *καθ. δὲ ἐκκλησίαν τὰ ἑαυτῶν καλοῦσι συνέδρια . . καθ' ἑαυτοὺς γὰρ προσευχὰς καλοῦσιν αὐτῶν τὰ συνέδρια· . . τὰ τοῦ εὐαγγελίου ῥήματα τῇ τοῦ βαπτίσματος φωνῇ ὑποβάλλοντες· ἐγώ εἰμι τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν.* Cf. Petr. Sic. l. c.

[59]) Hamart. §. 11: *Ὁμοίως μέντοι καὶ πρεσβυτέρους καὶ λοιποὺς ἱερεῖς τοὺς παρ' ἡμῖν ἀποβάλλονται· ἐκεῖνοι δὲ τοὺς ἱερεῖς αὐτῶν συνεκδήμους λέγουσι καὶ νοταρίους, ἀδιαφόρους πᾶσιν ὄντας καὶ τοῖς σχήμασι*

Phot. c. 9 fin. *Τοὺς μέντοι παρ' αὐτοῖς ἱερέων τάξιν ἐπέχοντας οὐχ ἱερεῖς, ἀλλὰ συνεκδήμους καὶ νοταρίους ἐπονομάζουσιν· οὗτοι δὲ οὔτε σχήματι οὔτε τινὶ ἄλλῳ τρόπῳ βίον σεμνότερον ἐπιτελοῦντι τὸ διά-*

strikter befolgt. Was Georg §. 1. p. 605 hat, gibt Photius Cap. 2 ausführlicher; dasselbe ist in dem Folgenden der Fall; Georg §§. 2. 3 und die Cap. 3 und 4 des Photius entsprechen sich in gleicher Weise. Darauf zählt Photius die sechs Kirchen der Paulicianer auf (Cap. 5): Die von Macedonien, Achaja, Philippi, Laodicea, Ephesus, Colossä. Bei Georg §. 4 stehen: Macedonien, Cibossa, Achaja, Mananalis, Philippi, Laodicea. Aber Cibossa wird bei Photius zu Macedonien gerechnet, als der Ort, wo Constantin lehrte, Mananalis fällt bei Photius mit Achaja zusammen. Die Kirche von Philippi ist bei Beiden die der Schüler von Epaphrodit und Zacharias, die von Ephesus ist die in Mopsuestia, die von Colossä ist die der Kynochoriten (bei Georg: Koinochoriten); bei Petrus Siculus (n. 38) kommen dieselben Kirchen vor wie bei Photius; nur wird die Kirche von Colossä als die der Argauten, die von Laodicea als die von Kynopolis (Kynochyriten des Photius) bezeichnet, während bei dem Patriarchen das Umgekehrte sich findet. Hier mögen Fehler in den Handschriften Anlaß zu der Verschiedenheit gewesen sein. Auch in dem Folgenden entspricht die Ordnung des Textes bei Photius ganz der des Chronisten.[60]) Die Uebereinstimmung mit diesem ist überhaupt bei Photius viel größer als bei Petrus Siculus.

Allerdings findet sich bei unseren zwei Autoren Manches, was das Chronikon nicht enthält. So z. B. bei dem zweiten der angegebenen sechs Punkte der Beisatz, daß nach der Lehre der Paulicianer Maria und Joseph noch andere Kinder zeugten,[61]) die Anführung von II. Petri 3, 14—16 beim fünften Punkte,[62]) sowie beim sechsten Punkte die Motivirung der Verwerfung der Priester mit dem Umstande, daß die (jüdischen) Priester sich einst gegen den Herrn verschworen[63]) u. A. m. Allein das könnte auch aus dem größeren Werke des Mönches Georg entnommen sein, woraus dieser nur Einiges in seine Chronik übertrug. Dagegen ist der Bericht über die älteren Manichäer bei dem Chronisten[64]) mannigfach abweichend von dem unserer beiden Autoren, die darin ganz dem Cyrill von Jerusalem gefolgt sind. Die Erzählung des Georg ist eine sehr kompendiarische; hier wird Manes, der auch Scythianus geheißen haben soll,[65]) als Brachmane[66]) und Schüler des früher Terebinthus geheißenen Budas, eines Schülers des älteren Scythianus, dargestellt und die

---

καὶ ταῖς διαίταις καὶ πάσῃ τῇ τοῦ λοιποῦ βίου κατασκευῇ. *φορον αὐτῶν πρὸς τὸ πλῆθος ἐπιδείκνυνται.* Vgl. Petr. n. 10 fin.

[60]) Cf. Phot. c. 6—10 mit Georg §§. 5—9. 13.

[61]) Phot. c. 7. Petr. n. 10. p. 1256 ed. Migne.

[62]) Phot. c. 8. Petr. l. c. p. 1256. 1257.

[63]) Phot. c. 9. Petr. l. c.

[64]) c. 162. §. 2 seq. p. 362—364.

[65]) So auch Theod. Haer. Fab. I. c. 26. Cedr., der unserem Autor folgt, und wohl auch Suidas. Vgl. Wolf n. 80 in Phot. L. I.

[66]) Georg. Ham. l. c. p. 362. n. 2: *Οὗτος οὖν ὁ μεμηνὼς Μάνης ὁ καὶ Σκυθιανὸς λεγόμενος Βραχμάνης ὢν τὸ γένος, διδάσκαλον δὲ ἔσχε Βουδᾶν τὸν πρώην καλούμενον Τερέβινθον, ὃς (καὶ) παιδευθεὶς ὑπὸ Σκυθιανοῦ τὰ Ἑλλήνων δοξάζοντος τὴν Ἐμπεδοκλέους ἠγάπησεν αἵρεσιν δύο ἀρχὰς λέγοντος ἀντικειμένας ἀλλήλοις.*

hre von zwei entgegengesetzten Principien als Häresie des Empedokles bezeich-
t. Der Name Manes wird ebenso als „Dialektiker" erklärt.[67]) Die vier
auptschriften desselben oder des Budas werden ebenso, aber nicht in der-
ben Reihenfolge wie bei Petrus und Photius aufgezählt. Die Geschichte
r Frau, die sich den Knaben Kubrikus (hier Kurbikus) kauft[68]) und ihn zum
ben einsetzt, findet sich ganz kurz, ebenso die verunglückte Kur des persischen
inzen,[69]) nach der sogleich die Hinrichtung des Manes erwähnt wird, wäh-
id Photius und Petrus erst seine Flucht und die Disputation mit Archelaus
zählen. Offenbar hat aber Georg Hamartolus hier diese Geschichte nur im
iszug geben wollen, die er wahrscheinlich in seiner größeren Schrift voll-
ndig gegeben. Die drei vornehmsten Schüler des Manes sind hier: Thomas,
idas (anderwärts Addas)[70]) und Hermas; vor dem Evangelium des Tho-
is wird ganz mit den bei Petrus Siculus stehenden Worten des Cyrill
warnt. An eine kurze Darstellung der Lehre des Manes reiht sich eine
telle des Theodor von Raithu über Manes.[71]) Auch in diesem Abschnitte
inte neben der Darstellung des Cyrill, der unsere Autoren am meisten folg-
, das größere, nun verlorene Werk des Hamartolus benützt worden sein.
as Chronikon aber hatten wohl Beide vor sich und Photius, der es am
isten in den Angaben über die Paulicianer benützte, scheint auch ander-
irts[72]) davon Gebrauch gemacht zu haben.

Wenn wir nun auch der Arbeit des Photius in den drei letzten Büchern
: bessere Beweisführung und bezüglich des ersten Buches die Priorität der
fassung vor Petrus Siculus zuerkennen müssen: so erscheint doch auch seine
torische Exposition nicht als eine originelle, sondern als eine aus Anderen
schöpfte und überarbeitete, auch hier ist er mehr Compilator als Autor.

---

[67]) Georg. p. 362. §. 2: άνην ἑαυτὸν ὀνομάζων, πὰ τὴν τῶν Περσῶν γλῶσ- ν οἱονεὶ τινα διαλεκτικόν. Phot. c. 12: δηλοῖ δὲ τοῦτο (sc. nomen Μάνης) Περσίδι γλώσσῃ τὸν οἷον ὁμιλητικὸν καὶ πρὸς διάλεξιν δραστήριον. Petr. n. 12: Μάνην ἑαυτὸν ὠνόμασεν, ὅπερ κατὰ τὴν τῶν Περσῶν διάλεκτον τὴν ὁμιλίαν δηλοῖ, ἐπειδὴ δὲ διαλεκτικός τις εἶναι ἐδόκει, Μάνην ἑαυτὸν ὀνομάζει οἱονεὶ ὁμιλητήν τινα ἄριστον nach Cyrill. l. c. §. 24. p. 580.

[68]) Georg.: γύνη δὲ . . . ὠνεῖται παιδάριον ἐτῶν ζ' τοὔνομα Κούρβικον. Phot. παῖδα ούβρικον ὄνομα ἀργυρίου τιμῆς ὠνεῖται. Petr. n. 12: ἔκρινεν ἐκ τῶν χρημάτων ἀγοράι παῖδα Κούβρικον λεγόμενον.

[69]) Georg.: τοὺς ἰατροὺς ἀποστήσας ἐθανάτωσε τὸ παίδιον τῇ ἀμελείᾳ καὶ τερατο- γίᾳ. Petr. n. 13. p. 1261: τοὺς ἰατροὺς ἀποστήσας ἐφόνευσε τῇ ἀμελείᾳ θανατώσας.

[70]) Vgl. Wolf not. in Phot. c. 14.

[71]) Migne PP. gr. XCI. p. 1485 C. seq.

[72]) Vgl. das Urtheil über Eusebius Pamphili bei Hamart. I. 27. p. 29 (ὅτι ἐν πολλοῖς τοῖ συγγράμμασι δείκνυται Ἀρειανὸς γνήσιος) mit Amph. q. 221 (ep. 144 ad Const.), Worte Ham. c. 218. p. 528: Βιγιλίου διὰ λιβέλλου τὴν ὀρθόδοξον πίστιν κυροῦντος t Phot ep 1: Βιγίλιος . . τὴν κοινὴν τῶν πατέρων πίστιν ἐπικύρου λιβέλλῳ.

B. Die Streitschriften gegen die Lateiner.

a) Das Buch von der Mystagogie des heiligen Geistes.

Die bedeutendste polemische Schrift des Photius gegen die Lateiner mit dem eben angeführten Titel ist von uns zum erstenmale 1857 veröffentlicht worden. [1]) Leo Allatius, der sie anfangs als Werk des Metrophanes von Smyrna citirt hatte, [2]) unter dessen Namen sie in einem Codex Palatinus steht, [3]) erkannte sie nachher als dem Photius zugehörig und führte öfter einzelne Stellen daraus an. [4]) Derselbe nennt sie tractatum luculentissimum. [5]) Mai gab davon eine freilich nicht ganz genaue Inhaltsübersicht und führte daraus ebenfalls mehrere Stellen an, insbesondere die Aeußerungen des Photius über die Päpste Damasus, Leo I., Vigilius, Agatho, Gregor I., Zacharias, Leo III. (oder IV.), Benedikt III. und Johann VIII. [6]) Es existiren davon mehrere Handschriften, von denen ein Theil den Text nur unvollständig (bis §. 67) enthält. [7])

Die Aechtheit des Buches steht außer allem Zweifel. Sie beweisen: 1) die Aufschriften in der entschiedenen Mehrzahl der Handschriften; 2) das Vorkommen der dem Photius besonders geläufigen und bei ihm beliebten Ausdrücke und Redeformen; [8]) 3) die Uebereinstimmung mit der Polemik der von

---

[1]) Photii Cpl. liber de Spiritus sancti mystagogia, quem notis variis illustratum ac theologicae crisi subjectum nunc primum edidit J. Hergenroether. Ratisbonae, Manz 1857. 8. Vgl. auch uns. Abhandl. in der Tüb. theol. Quartalschrift 1858. IV. S. 559 ff.

[2]) Allat. Confut. fab. de Joh. Papissa (Symmicta II. 419): Metrophanes Smyrnaeus, alius tunc eodem tempore romanae Sedis impugnator (?), Pontificum sui temporis catalogum libro, quem de Sp. S. divinitate ejusque ex solo Patre processione conscripsit, conficiens Benedictum immediatum Leonis (IV.) successorem agnoscit. Er führt dann aus unserem Buche die Stelle §. 88. p. 97 an.

[3]) Cod. Palat. 216. f. 212 a: *Τοῦ αὐτοῦ Μητροφάνους τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Σμύρνης περὶ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος μυσταγωγίας.* Demselben Metrophanes wird Cod. Vindob. gr. theol. 249 ein Fragment unseres Buches beigelegt (ed. p. 5. n.1; p. 10. not. 1.).

[4]) Allat. c. Hotting. c. 18. p. 381. 374. 196. 267—269. (§§. 5. 69. 79. 82.) Vindic. Syn. Ephes. c. 77. p. 651. 652. (§. 5) contra Rob. Creyght. p. 232. 244. 231. (§§. 80. 81. 88.) Symmict. l. c. (§. 88.)

[5]) de consens. Eccl. Occ. et Or. L. II. c. 6. n. 4. p. 575.

[6]) Vett. Script. Nov. Coll. t. I. Praef. de Photio §. VII. p. XXIII. seq.

[7]) Unvollständig geben den Text: Cod. Monac. gr. 27. f. 450 a—162, b; Vat. Ottobon. 27. f. 387—401; Marc. 167. f. 165 seq. Bloß Fragmente haben Vindob. theol. gr. 249. f. 79 seq.; 324. f. 247 b. Auch ein Cod. Escorial. gibt das Werk unvollständig: Cod. X, I, 5. n. 344 (Miller catal. p. 293.) f. saec. 16. Vgl. Plüer Itinerar. per Hispan. p. 187. Fabric. Bibl. gr. XI. p. 29 ed. Harless. Den vollständigen Text liefern: Cod. Vatic. 1923. f. 197—208. Colum. Vat. 38. p. 271—317. Palat. cit. (N. 3.) Laurent. 26. Plut. VIII. p. 174 seq. (Bandin. Catal. p. 384. n. 19.) Paris. 1228 membr., ol. Colbert. saec. 11 (catal. II. p. 259.) n. 2.

[8]) Vgl. §. 9. *τρέποιτο τὸ βλάσφημον εἰς τὰς τῶν αἰτίων κεφαλάς.* Basil. c. Eun. II. 12. 26 mit Amph. q. 171. p. 868 D. Migne. Vgl. §. 1. *ἐν πολυστίχοις λόγοις* mit

hotius über denselben Gegenstand verfaßten Briefe; 4) der ganze Inhalt, r nur der Situation unseres Patriarchen entspricht, sowie 5) die Zeugnisse terer Autoren und Dokumente, die unter dem Namen des Photius Stellen raus anführen oder auch widerlegen. Das 1156 zu Constantinopel gegen oterichus gehaltene Concil führt mitten unter patristischen Zeugnissen Stellen s Photius aus unserem Buche an;[9]) Hugo Etherianus hat in seinem Werke gen die Griechen ebenfalls solche in ziemlich getreuer Uebersetzung gegeben;[10]) ohannes Beccus hat nicht blos Stellen daraus mitgetheilt,[11]) sondern auch ne ausführliche Widerlegung dazu geschrieben;[12]) auch der Bulgarenerzbischof ennadius im vierzehnten Jahrhundert hat in seinem Syntagma gegen die teiner, wo er den Photius ἐν τῇ πρὸς Ἰταλοὺς διαλέξει citirt, unsere Schrift nützt.[13])

Der am meisten beglaubigte[14]) Titel „von der Mystagogie des heiligen eistes" verspricht an sich eine Darstellung der gesammten Kirchenlehre über e dritte Person der Trinität, um so mehr als das Wort „Mystagogie" im ontexte stets gleichbedeutend mit ἱερολογία und θεολογία, sacra doctrina braucht wird.[15]) Es bedeutet das Wort bei den kirchlichen Schriftstellern) einen Cultusakt, namentlich eine sakramentale Handlung,[16]) und steht so

bl. Cod. 170. 181 init. βίβλιον πολύστιχον, Cod. 192; das. τῆς θείας προνοίας εὐμε- ; ἡμῖν ὁρώσης mit Amph. 21. p. 164. Amph. 67. p. 433: τῆς θ. προνοίας εὐμενέστε- ν ἡμῖν (al. εἰς ἡμᾶς) ἐφορώσης (al. ὁρώσης), das γυμνῇ τῇ κεφαλῇ in §§. 88. p. 97, l. den gleichen Ausdruck in can. 15 der photianischen Synode von 861 (Mansi Conc. VI. 548) u. Amph. 72. p. 418 ed. Migne; zu §. 69 p. 70 die ep. 22. p. 83 ed. ontac.: τὸν βίον σοι ἀβίωτον νομίζεις; zu §. 77. p. 78. ep. 2. p. 53. n. 16: τὴν βασί- ιον τῆς ἐκκλησίας στολήν; zu §. 96. p. 109. Amph. 78: τὴν τῶν ὑπογράφεων ἀπορίαν. benso findet sich das καὶ δὴ καί, ἀλλὰ μὴν (vgl. Bibl. Cod. 161. Sopat. L. XI.), das ; μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ (Cod. 170), das ἐκπίπτειν εἰς μύθους καὶ μακρὸν λῆρον (Cod. 1. L. IX.) und vieles Andere unserer Schrift in anderen Werken des Photius wieder. gl. §. 80 init. mit q. 43. c. 14. p. 321, §. 88. p. 97 mit q. 43. c. 12 (τὸ φρικτὸν τῆς ίστεως), §. 22. p. 25. lin. 2 mit q. 27. p. 204.

[9]) Mai Spicil. Rom. X, I. p. 38. 39. Vgl. p. 31. 32 uns. Ausgabe.

[10]) Hugo Eth. de haeresibus, quas Graeci in Latinos devolvunt Lib. II. c. 16 seq. ibl. PP. max. Lugd. XXII. p. 1230—1233. Die von ihm angeführten Stellen sind aus . 2. 3. 5—7. 15. 16. 17. 20—22. 29.

[11]) Lib. III. ad Theodor. Sugd. (Graec. orth. II. p. 133 seq.)

[12]) In dem (N. 7) angeführten Cod. Laurent. stehen Ἀντιῤῥητικὰ τοῦ λόγου, ὃν ὁ ώτιος κατὰ λατίνων πρός τινα φιλόσοφον Εὐσέβιον ἔπεμψε, die nach Styl, Inhalt und lethode dem Beccus angehören, der sich auch (Gr. orth. I. p. 181) auf solche ἀντιῤῥήσεις ruft. Vgl. uns. angeführte Abhandlung in der Quartalschrift S. 562. 563. Der Wider- gung geht jedesmal ein Abschnitt unseres Buches voraus.

[13]) Cod. Monac. gr. 256. f. 13. 14. Zunächst gibt er Stellen des unten anzuführen- n Schriftchens, besonders c. 11, aber f. 30 gibt er den ganzen Paragraphen 5 unserer Schrift.

[14]) Diesen Titel haben die meisten Handschriften und auch das Concil von 1156. Ander- irts steht: περὶ τοῦ ἁγίου καὶ ζωοποιοῦ καὶ προσκυνητοῦ πνεύματος oder περὶ τοῦ ίου καὶ ζωοποιοῦ πνεύματος. (Colum.) Baletta Prol. p. 90. n. 1. p. 93. n. δ' irrt, nn er daraus einen besonderen Traktat macht.

[15]) Vgl. §§. 2. 5. 20. 23—25. 28. 53. 90. Animadv. in Phot. p. 136. 137.

[16]) Euseb. H. E. I. 2. German. Rer. eccles. contempl. Gall. XIII. 209.

namentlich für die Taufe,[17]) dann für die Eucharistie, und insbesondere für die Liturgie, für das Meßopfer;[18]) 2) die Geheimlehre, doctrina arcana, die theologische Doktrin, die christliche Glaubenslehre. In diesem Sinne braucht es Photius öfter,[19]) und so namentlich hier. Die Mystagogen waren Beistände und Führer bei den Einweihungsriten,[20]) darum auch Lehrer; so heißt Paulus bei Photius: Mystes und Mystagog,[21]) Lehrer und Priester, Kenner, Lehrer und Vollbringer von Mysterien.[22]) Bei Maximus[23]) heißt „Mystagogie" die Erklärung der Liturgie.

Es scheint diese Arbeit von Photius an Verschiedene gesandt worden zu sein; bei Beccus und in einem Florentiner Codex[24]) erscheint sie als an einen gewissen Eusebius gerichtet, in einer anderen Handschrift hat sie die Form eines Briefes an einen Bischof Beda.[25]) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie, ähnlich der Encyklika und dem Schreiben an den Erzbischof von Aquileja, ursprünglich eine Abhandlung in Briefform war. Je nach den Umständen bei der jeweiligen Absendung scheint sie Veränderungen erfahren zu haben.[26]) In der jetzt vorliegenden Gestalt ward sie sicher nach 885 verfaßt, da Papst Hadrian III. noch darin erwähnt wird.[27])

Es bespricht aber das Buch nur die Controverse über das Ausgehen des heiligen Geistes, nicht die Lehre von seiner Persönlichkeit und Divinität, worüber kein Streit sich mehr erhob. Die Lehre, daß der Geist vom Vater allein ausgehe, war für Photius das wichtigste und wesentlichste der von ihm handelnden Dogmen, so daß nach seiner Meinung die anderen von ihm abhingen, seine Gottheit und seine persönliche Subsistenz in Frage gesetzt wurden, sobald

---

[17]) Cyrill, Chrysostomus, Theodoret (Opp. IV. 1248. II. 30 ed. Schulze) bei Klee Dogmengesch. II. 137. Phot. Amphil. q. 43. p. 99 ed. Mai.

[18]) Naz. Or. 17. p. 273. Chrys. in Rom. 16, 3. Nyss. in Cant. Klee a. a. O. S. 170. Neander K. G. II. 973. Casaubon. Exercit. XVI. in Annal. Baron. — Vgl. noch Theod. Stud. L. I. ep. 29 ad Niceph. p. 531 l.; L. I. ep. 28 ad Basil. Allat. c. Creyght. p. 731 seq. — Phot. Amph. 43. c. 4. 6. p. 97. 98. Amph. 111. p. 656 (ep. 214) stehen die Mystagogien der Christen den Orgien der Heiden gegenüber.

[19]) So sagt er Cod. 75 von Johannes Philoponus: *τὴν θεολογικὴν ἡμῶν ἐξυνδεινεῖν ἐσφυνάξατο μυσταγωγίαν:* so nennt er ep. 1. n. 21 die Glaubenslehre nach den Definitionen der allgemeinen Concilien *θεοσόφον μυσταγωγίαν*. Das Erklären biblischer Worte ist *μυσταγωγεῖν* q. 26 fin. So sind auch die von Christus unterrichteten Jünger *μυσταγωγούμενοι* Amph. 1. c. 6. p. 53 ed. Migne; Christus lehrt (*μυσταγωγεῖ*) Amph. 43. c. 1. Markus ist *μεμυσταγωγημένος καὶ μυσταγωγῶν ἡμας* Amph. 114. p. 681.

[20]) Vgl. Döllinger Heidenthum und Judenthum S. 110.

[21]) c. Manich. II. 11. (Gall. XIII. 632.) Vgl. ep. 205. p. 302.

[22]) Vgl. Suidas, Hesychius und Suicer sub h. v.

[23]) Opp. Max. t. II. p. 489 seq.

[24]) Becc. ad Theod. Sugd. III. 4 (Gr. orth. II. p. 138. 139.) — Cod. Laurent. cit.

[25]) Cod. Colum. cit.: *τῷ ὁσιωτάτῳ εὐλαβεστάτῳ ἐπισκόπῳ Βέδᾳ ἐν κυρίῳ χαίρειν.*

[26]) In dem cod. Colum. ist §. 96. p. 109 (s. ed. not. 3) von der Krankheit des Autors die Rede, während anderwärts nur von der Gefangenschaft seiner Bücher und Abschreiber gesprochen wird.

[27]) §. 89. p. 100. 101. Animadv. in Phot. p. 132.

an es nicht mehr anerkannte; ja die Läugnung dieses Dogma erscheint ihm s Vernichtung der ganzen Trinität.[28]) Der Beisatz im Titel: „und daß, eichwie der Sohn nach der Kirchenlehre aus dem Vater allein gezeugt ist, enso der heilige Geist aus eben demselben Principe der wahren Theologie zu- lge hervorgeht, aber Geist des Sohnes heißt, inwiefern er mit ihm gleichen sesens ist und durch ihn gesandt wird" bezeichnet sodann des Näheren die ecielle Frage, auf die es hierbei dem Autor ankommt und deutet an, daß er wohl sein Dogma genau begründen als auch die von den Gegnern ange- fenen Autoritäten entkräften und gehörig erklären will. Nur ein hier ange- ndigter Punkt wird im Werke selbst nicht näher erörtert, der nämlich, daß r Geist auch deßwegen Geist des Sohnes heißt, weil er durch ihn gesendet erde;[29]) es scheint, daß Photius, von der Masse seiner Argumente fortge- ssen, dieses näher auszuführen vergessen hat, während er von der Mission s Sohnes durch den Geist redet und anderwärts angibt, daß für jenen Aus- uck noch manche andere Gründe sich anführen lassen.[30]) Denn Verwandtes mmt auch in den Amphilochien vor.[31])

Das Buch ist sicher eine ganz originelle Arbeit des Photius. Wenn er h auch im Eingange auf viele andere, umfangreiche Bücher[32]) beruft, so sind ch nur solche gemeint, in denen etwas, das zur Widerlegung der bekämpften oktrin dienen konnte, eingestreut und enthalten war,[33]) nicht solche, die ex ofesso dieses Thema behandelten; er meint hier wohl zunächst einerseits die chriften der Väter und Theologen, die nach seiner Behauptung alle der geg- rischen Lehre entgegenstanden,[34]) andererseits seine eigenen, früher verfaßten chriften, wie die Encyklika und die an den Erzbischof von Aquileja gesandte bhandlung, die indessen die Controverse noch nicht so ausführlich, wie es hier schieht, besprechen; er will das hier gesammelt und doch in Kürze geben, as sich sonst an Argumenten gegen die angefochtene Lehre vorfindet.[35])

Es zeigt das Buch eine große dialektische Gewandtheit und seltenen Scharf- nn, eine Fülle verschiedenartiger Sophismen, weßhalb es auch von den spä- ren Vertretern des Schisma sehr stark expilirt worden ist. Das thaten amentlich im zwölften Jahrhundert Nikolaus von Methone in seinen synop- schen Capiteln[36]) und Andronikus Kamaterus in seiner „heiligen Hoplotheke,"[37])

[28]) Vgl. §. 96. p. 109.

[29]) Auch Hugo Etherianus las diese Worte im Titel L. II. c. 20. p. 1235.

[30]) Vgl. §§. 85. 91. Animadv. in Phot. p. 135. 136.

[31]) Amph. q. 235 (Mai N. C. IX. 113.) q. 189 (ib. p. 183 seq.) q. 188 (ib. I. 79—183.)

[32]) §. 1. ἐν πολλοῖς .. πολυστίχοις λόγοις.

[33]) ib.: ἔλεγχοι ἐσπαρμένοι. Cod. Laur. ἐγκατεσπαρμένοι.

[34]) §§. 5. 96. p. 8. 110.

[35]) Cf. Animadv. in Phot. p. 133. 134.

[36]) Ἔλεγχοι κεφαλαιώδεις συνοψισθέντες ἐκ τῶν διὰ πλάτους τῷ ἁγιωτάτῳ Φωτίῳ διαφόροις λόγοις αὐτοῦ γεγραμμένων in Cod. Monac. gr. 66. saec. 16. f. 76—82. ir haben viele dieser Argumente der Vergleichung wegen in unserer Ausgabe dem Texte Photius beigefügt. Vgl. auch Animadv. in Phot. p. 139 seq.

[37]) Cod. Mon. 229. saec. 13. P. I. τῆς ἱερᾶς Ὁπλοθήκης f. 82 b. seq. Συλλογισμοί.

sowie viele Spätere, wie der oben genannte Gennadius; die ganze spätere Polemik der Byzantiner ruht auf den hier von Photius gelegten Fundamenten. Aber ebenso groß ist auch die Heftigkeit der Angriffe, die Uebertreibung und Gereiztheit in der Darstellung; die aus der Lehre der Lateiner gezogenen Consequenzen gehen nicht selten in's Abenteuerliche und Ungeheuerliche; lächerliche Zerrbilder treten zu Tag, wie sie nur die höchste Leidenschaftlichkeit erfinden kann; und diese Leidenschaftlichkeit zeigt sich nicht nur in den verschiedenen Benennungen der als Ketzer, Apostaten und Gotteslästerer geschilderten Gegner, sondern sie zieht sich auch durch die ganze Argumentation hindurch.

Theilweise mag es auf Rechnung dieser heftigen Erregtheit kommen, daß der Schrift eine planmäßige Anordnung des Stoffes abgeht und so häufige Wiederholungen vorkommen; doch findet sich dieser Defekt mehr oder weniger fast in allen anderen Arbeiten des Photius. Nur insoferne läßt sich eine bestimmte Disposition nachweisen, als die lange Reihe von Sophismen gegen die Lehre der Lateiner vom Ausgange aus dem Vater und dem Sohne von den Repliken auf die dem Photius bekannteren Argumente der abendländischen Theologen unterbrochen ist. Es liegt wohl eine gewisse Absicht und ein Streben nach Symmetrie sowie nach einer den Leser vor allzu großer Ermüdung bewahrenden Abwechslung der Gliederung zu Grunde, wornach drei Reihen theologischer Beweisführungen durch die Besprechung von drei Haupteinwendungen der Lateiner von einander geschieden sind, und auch diese Dreizahl scheint mit Absicht gewählt worden zu sein. Wir können demnach die folgende Analyse des Buches feststellen.

Auf die kurze Einleitung (§. 1), worin Photius erklärt, daß er dem Ansuchen seines Freundes, sei es Beda oder Eusebius oder sonst ein Anderer (die meisten seiner Schriften hat er „auf Bitten seiner Freunde" verfaßt), nach Kräften entsprechend ihm eine gedrängte Uebersicht (Synopsis), einen Umriß (Hypotyposis, adumbratio) der zur Widerlegung der nicht näher bezeichneten, später als ganz hauptlos [38]) dargestellten Gegner dienenden Argumente zusende, folgt sogleich

A) die erste Gruppe von Sophismen ex ratione theologica gegen die Lateiner (§§. 2—19), in die der biblische und traditionelle Gegenbeweis, freilich ein blos negativer, eingeflochten ist (§§. 2. 5.). Es wird vor Allem der klassische Text Joh. 15, 26 aufgeführt und den Gegnern ein eklatanter Widerspruch gegen Christi Worte zur Last gelegt, ohne die mindeste Rücksicht auf deren zahlreiche Exceptionen, ebenso werden die Väter und Synoden aufgerufen, die nie etwas Aehnliches gelehrt, ja schon im Voraus das in Rede stehende Dogma verdammt haben sollen, verdammt eben dadurch, daß sie einfach im Symbolum das Ausgehen des Geistes vom Vater bekannten. Mit Hilfe der

---

Von diesen 42 Syllogismen sind Nr. 20—27 aus unserer Schrift entlehnt f. 85 b—87 a und zwar sind es die §§. 3. 4. 6. 8. 38. 39. 62. 32 unserer Ausgabe. In dem Dialog des Kaisers Manuel im Eingange des ersten Theils werden §§. 22. 48. 51 besonders berücksichtigt.

[38]) Vgl. §. 80. p. 84.

on ihm zu Axiomen erhobenen theologischen Theoreme, die meistens eben das u Beweisende voraussetzen, konstruirt er nun fünfzehn, von pathetischen Exclamationen hie und da unterbrochene Sophismen, welche auf das Schlagendste ie Absurdität der abendländischen Doktrin erhärten sollen (§§. 3. 4. 6—19.).

B) Die erste Exception der Lateiner, aus Joh. 16, 13—15 entnommen, nterbricht die Reihe der den Leser fast erdrückenden Sophismen und bringt inen Wechsel in die Erörterung; die Sprache wird lebendiger und streift das Monotone der dürren Dialektik einigermaßen ab. Die Einwendung, Christus etze in den Worten: „der Geist wird von dem Meinigen nehmen“ die Lehre er Lateiner voraus, wird nun sowohl in Rücksicht auf das, was bereits völlig ewiesen scheint, als auch in Rücksicht auf den Wortlaut und den Context der Stelle energisch zurückgewiesen (§§. 20—30.).

C) Auf diese Abfertigung der ersten Einwendung folgt ein zweiter Cyclus on theologischen Argumenten, wovon mehrere aus der früheren Encyklika hieer übertragen worden sind. [39]) Dieselben Principien wie bei der ersten Gruppe ilden auch hier die Basis der Beweisführung, die den Gegnern zugeschobenen Absurda sind dieselben, nur noch mit einigen neuen dialektischen und theologichen Ungeheuern vermehrt, mit wahren Hippocentauren, an die der Autor hier rinnert. [40]) Es finden sich in dieser Gruppe 17 Sophismen (§§. 31—47.).

D) Ganz wie vorher folgt ein zweiter Einwurf der Lateiner, aus den Worten des Apostels Paulus Gal. 4, 6 entlehnt. Ihn erörtert Photius besonders ausführlich (§§. 48—60), indem er die Beweisführung der Gegner entstellt, daraus absurde Folgerungen herleitet und den Ausdruck „Geist des Sohnes“ als blos die Consubstantialität, keineswegs aber ein Principverhältniß andeutend auslegt.

E) Auf diese lange Entgegnung folgt eine dritte, weit kürzere Gruppe von Sophismen; es sind deren nunmehr nur vier (§§. 61—64), so daß jetzt der reiche Strom subtiler Dialektik erschöpft scheint; aber sie sind neu, von den früheren, die öfter in einander spielen, verschieden.

F) Die dritte Einwendung der Occidentalen ist das Ansehen ihrer Väter, nsbesondere des Ambrosius, Augustinus und Hieronymus. Dagegen erhebt) Photius verschiedene Einreden, die ihm als Ausflüchte dienen, ohne daß er enöthigt wird, die Autorität der occidentalischen Väter sammt und sonders berhaupt zu verwerfen (§§. 66—77); sodann b) urgirt er gegen die „Gotteslästerer“ des Westens das Ansehen der römischen Päpste, die von Damasus is zu Hadrian III. im Symbolum das Ausgehen des Geistes aus dem Vater kannten — Zeugen, die höher stehen als Ambrosius und die Uebrigen, weil e nicht blos Väter, sondern „Väter der Väter“ sind (§§. 78—89). Das erbot des Zusatzes zum Symbolum wird (§. 80) nach dem Concil von halcedon angeführt.

G) Es folgt ein Nachtrag zu dem über Gal. 4, 6 Gesagten mit Rücksicht

[39]) Vgl. §. 32 mit enc. ep. 2. n. 11. p. 51. 52; §§. 33—38 mit enc. n. 13 seq. . 19. 21. p. 52—54.

[40]) §. 44. p. 45.

auf andere verwandte Formeln (§§. 90—94.). Hier werden die verschiedenen vom heiligen Geiste gebrauchten Ausdrücke unterschieden, insbesondere der Ausdruck Spiritus Filii und Spiritus Christi, und aus der von den Abendländern behaupteten Identität beider Formeln neue absurde Consequenzen gezogen.

Nachdem nun Photius seinen Gegenstand nach allen Seiten hin erschöpft zu haben glaubt, beschuldigt er in einer kurzen Recapitulation (§. 95) die Gegner des Ungehorsams gegen Christus und seine Apostel wie gegen die ökumenischen Synoden, der hartnäckigen und verstockten Renitenz gegen die klarsten logischen Deduktionen, der Lüge und der Verläumdung gegen den Apostel Paulus und die Kirchenväter. Am Schluße (§. 96) verspricht er noch die Mittheilung der von den Lateinern angeführten Vätertexte, die Enthüllung der schlechten Künste und Betrügereien, die sie sich dabei zu Schulden kommen lassen, sowie die Zusammenstellung der patristischen Zeugnisse für seine Lehre — eine weitere Arbeit, an deren Vollendung ihn wahrscheinlich der Tod verhindert hat, die wenigstens bis jetzt nicht hat aufgefunden werden können.

Was den historischen und theologischen Inhalt dieses Buches betrifft, so ist dieser bereits von uns sowohl früher als auch hier in der Darstellung der Theologie des Photius genügend, ja, wie vielleicht Manchen scheinen könnte, zum Ueberfluße besprochen worden, so daß wir an dieser Stelle nicht länger bei demselben zu verweilen haben.[41])

β. Eine kleinere Abhandlung über denselben Gegenstand.

Ein viel kürzeres Schriftchen ähnlichen Inhalts, eine Art Epitome der eben besprochenen Schrift findet sich unter dem Namen des Photius in der dogmatischen Panoplia des Euthymius Zigabenus Tit. 13[1]) und erscheint auch außerhalb derselben in vielen Handschriften[2]) mit einem besonderen, schon von Allatius angegebenen Titel;[3]) die daraus bei diesem mitgetheilte Stelle gab nachher J. Usser vollständiger.[4]) Wir haben nun, namentlich in Rücksicht auf die Seltenheit der griechischen Ausgabe der Panoplia, diese kurze Abhandlung in unserer Ausgabe der vorgenannten größeren Schrift,[5]) und zwar mit einigen

[41]) Die unserer Ausgabe angefügten Animadversiones haben natürlich bei den Neuhellenen Mißfallen erregt; Baletta (Proleg. in Phot. epist. p. 90. *H'*) wiederholt das Urtheil des Sophokles Oekonomos, der sie (Proleg. p. *ν'* lit. *ϛ*) *σημειώσεις ἀναξίας πολλάκις τῆς τοῦ ἐκδότου πολυμαθείας* nennt.

[1]) Panoplia dogmatica Euthymii Zigabeni ed. Gr. Tergobysti in Wallachia 1710. f. p. *ριβ'* seq. (lat. Bibl. PP. max. Lugd. t. XIX. p. 1 seq., wo aber Tit. 13 fehlt.) Mehrere Handschriften haben nur die zehn oder eilf ersten Titel, wie z. B. Monac. gr. 55. chart. saec. 16.

[2]) Einige bei Fabric. Bib. gr. XI. p. 25. 29 not. cc. ed. Harl.

[3]) Allat. fabul. de Joh. Papissa n. 12 in Symmictis ed. Colon. 1653. P. II. p. 419. Titel: *Φωτίου πατριάρχου κατὰ τῶν τῆς παλαιᾶς Ῥώμης, ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς μόνου ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ.* Anfang: *Εἰ ἁπλοῦν μὲν τὸ πνεῦμα.*

[4]) Usser de Rom. Eccl. Symb. vet. Oxon. 1660. p. 25.

[5]) Phot. Lib. de Spir. S. mystag. p. 113—120.

Zusätzen aus einer Wiener Handschrift,[6]) abdrucken lassen und bei dieser Gelegenheit sowohl die Bedenken, die der Annahme ihrer Aechtheit entgegenstehen, als auch die Gründe, die sich zu deren Gunsten anführen lassen, in Kürze erwähnt.[7])

Keine andere polemische Schrift gegen die Lateiner ward in so vielen Handschriften verbreitet, als dieses an sich ziemlich unbedeutende Opusculum; die von uns verglichenen Codices, keineswegs der größte Theil der vorhandenen, weisen beträchtliche Verschiedenheiten auf. Es findet sich dasselbe hier theils als Bestandtheil der Panoplia des Euthymius,[8]) theils außerhalb derselben für sich allein;[9]) von diesen schreiben es einige dem Euthymius zu,[10]) die entschiedene Mehrzahl aber dem Photius.[11]) Der Text ist bald länger, bald kürzer. In der gedruckten Panoplia kommen zuerst acht kurze Argumente gegen die Lehre der Lateiner; dann folgt die Widerlegung der aus der Autorität der abendländischen Väter entnommenen Einreden; diese zwei Stücke (p. 113—117 uns. Ausg.) erscheinen unter dem Namen des Photius. Damit endigt das Ganze in einigen Handschriften;[12]) in den meisten Handschriften aber wie in der gedruckten Panoplia folgen noch zwei weitere Paragraphen, in der letzteren als einem anderen Autor zugehörig bezeichnet;[13]) so bieten den Text auch die meisten Codices der Panoplia,[14]) sowie einige andere, in denen nur unsere Abhandlung, nicht aber die ganze Panoplia sich findet.[15]) Anderwärts werden aber die zwei bei Euthymius angehängten Paragraphen ebenfalls dem Photius zugeschrieben;[16]) in mehreren Codices ist statt der Erörterung über die Autorität der lateinischen Väter (p. 115—117) als zweiter Theil der Abhandlung des Photius ein anderes Stück angehängt, das zuerst einen

---

[6]) Cod. Vindob. theol. gr. 40. n. 63. f. 138. 139 (Lambec. cod. 77. Bibl. Caes. III. 399. 400. Koll.)

[7]) ed. cit. Praef. p. XX—XXIII.

[8]) Cod. Vat. Reg. 35. f. 73, b; Vat. 667. 668. 1099. 1447. Vallicell. B. cod. 15. n. 13; Paris. 1231 membr. saec. 13. n. 13 (catal. p. 259). Vindob. cit.

[9]) Vat. 579. 717. 840. 1076. 1101. f. 278. Laurent. 12. Plut. IX. n. 3. (Bandin. catal. I. p. 407.) Paris. 1301. bombyc. saec. 13. n. 2. 33 (cat. p. 279. 280.) 1303. saec. 14. n. 2 (ib. p. 281). Monac. 194. saec. 13. f. 205 a, der aber sonst viel Einzelnes aus Euthymius hat.

[10]) Vat. 579. f. 189. Marcian. cod. 503 (sign. XCII. 1. Cf. catal. p. 265.) Barocc. 101 (Fabric. l. c.) Mon. cit.

[11]) Vat. 717. 1076. 1101. 1447. 480. Paris. citt. Vindob. Vallicell citt. Barocc. 85. Laurent. cit. saec. 14. 4 chart. mit dem Beisatze: πάλιν περὶ τῶν αὐτῶν Φωτίου πατριάρχου. Demnach ist das in unserer Vorrede p. XXII. Gesagte zu verbessern. Die Codices der Panoplia stimmen in der Angabe des Photius überein.

[12]) Z. B. cod. Mon. 194. f. 205, a.

[13]) Die neue Ueberschrift lautet: Ἑτέρου τὰ ὑποτεταγμένα δύο κεφάλαια. Es folgen I. §§. 10. 11. p. 118—120.

[14]) So z. B. Vat. 667. p. 288. 289; Vat. 1099. f. 115—119; Vat. 1447. f. 128, a.

[15]) Vat. 1076. p. 28 (wo aber der Schluß verstümmelt ist); Vat. 840. f. 14, b; Vat. 579. f. 189; Vat. 1101. f. 278.

[16]) So gibt z. B. auch Cod. Vindob. gr. philosoph. 248 (Lambecc. cod. 43). f. 117. 118 den §. 10. p. 118 mit der Aufschrift: Φωτίου πατριάρχου.

kleinen Paragraphen, *Εἰπὼν ὁ Δαβὶδ* anfangend (II. §. 9. p. 118), dann eben diese zwei bei Euthymius angeschlossenen Paragraphen enthält.[17] In anderen Manuscripten sind beide Texte verbunden, entweder in der Art, daß die p. 118—120 mitgetheilten drei Paragraphen, die wir eben bezeichnet, der Erörterung über die occidentalischen Väter p. 115—117 vorangehen,[18] oder so, daß nur vom zweiten Texte §. 9. p. 118 zwischen den ersten acht Paragraphen und der im ersten Texte folgenden Erörterung p. 115—117 eingeschaltet ist, zuletzt aber die zwei Paragraphen des Anhangs bei Euthymius, und zwar hier ebenso wie dort als alterius scriptoris capita zu stehen kommen; das ist namentlich in einem vatikanischen Codex, der die ganze Panoplia enthält, der Fall.[19] Die Erörterung über die lateinischen Väter kommt auch, von dem Uebrigen getrennt, als Synopsis des Nikolaus von Methone vor.[20] Auch gibt es Handschriften, in denen nur die ersten acht Argumente dem Photius zugeschrieben werden.[21]

Es fragt sich nun, welches wohl die **ursprüngliche Gestalt** unseres Schriftchens ist und wem dasselbe beigelegt werden kann. Vor Allem scheint die ersterwähnte Form, wie sie in der gedruckten Panoplia vorliegt, als die ursprüngliche gelten zu müssen; denn für sie zeugen 1) die **meisten** und dazu **ältesten** Handschriften der Panoplia, von denen mehrere dem dreizehnten Jahrhundert angehören,[22] 2) mehrere nicht minder alte, die unsere Abhandlung für sich, ohne die Panoplia enthalten,[23] 3) die ganz gleiche Art, in der Johannes Beccus[24] diese Schrift behufs seiner Widerlegung angeführt hat. Ohne Frage dürften für sie die Mehrzahl und die bessere Qualifikation der Zeugen einstehen. Was den **Verfasser** betrifft, so scheint soviel sicher, daß Euthymius unsere Abhandlung nicht geschrieben, sondern schon unter dem Namen des Photius vorgefunden hat, wie die Uebereinstimmung in den Manuscripten der Panoplia, die deren Text stets unter dem Namen des Photius geben, zu erhärten geeignet ist, während dieselbe in anderen jüngeren Handschriften[25]

---

[17]) So cod. Vindob. gr. theol. 40 cit.

[18]) So Cod. Reg. Vatic. 35. f. 73 b. Vatic. 717. p. 217 a; Vallicell. cit.

[19]) So Cod. Vatic. 668. p. 190.

[20]) Cod. Monac. gr. 66. f. 81 b: *ἑτέρα σύνοψις τοῦ αὐτοῦ Νικολάου Μεθώνης τῶν ὡς ἐπιλόγῳ τῶν κατὰ πλάτους τῷ Φωτίῳ γεγραμμένων. Προφασίζονται κ. τ. λ.* Vgl. uns. Vorrede zu Phot. de Spir. S. p. XXIV. XXII. Im Mon. 256. f. 475. 476 steht dieses Stück nebst einigen der acht Argumente auch unter verschiedenen Excerpten ohne Namen des Autors.

[21]) So Bibl. Ambros. C. cod. 259. Inf. chart. f. saec. 15. vel 16. p. 71; hier folgt mit der Aufschrift: *Ἑτέρων* Text II. 9—11 (p. 120 statt *Ἀλεξίου — Θεοδοσίου*) dann I. 9—13.

[22]) Vallicell. cit.

[23]) Z. B. Vatic. 840.

[24]) Or. de un. Eccles. Graec. orthod. I. p. 154—179. Derselbe sagt ib. c. 49. p. 179, nachdem er §. 13. p. 117 unseres Textes angeführt, ausdrücklich, da damit die Argumente des Photius zu Ende seien (*ἐπεὶ πέρας ἔχει πάντα τὰ τοῦ Φωτίου*), so wolle er zu einem anderen Gegner, Joh. Furnes, übergehen.

[25]) Hieher scheint auch Paris. 1372. chart. saec. 15 (catal. II. p. 309. n. 21.) zu gehören.

ıhrſcheinlich nur deßhalb dem Euthymius beigelegt worden iſt, weil man ſie s deſſen Panoplia entnommen hatte. Jedenfalls hat der Anhang bei Euthy- us (p. 118—120), worin der Kaiſer Alexius Comnenus[26]) und deſſen ıterredung mit dem Erzbiſchof von Mailand erwähnt wird (II. §. 11. p. 120), ıen anderen, ſpäteren Verfaſſer; Beccus führt nichts von dieſen drei Para- aphen an, Euthymius legt zwei derſelben einem anderen Autor bei, mit ihm ehrere Handſchriften, die ohne die Panoplia unſer Schriftchen liefern.

Damit iſt indeſſen noch nicht entſchieden, ob Photius als Verfaſſer des ſterwähnten Textes (p. 113—114) gelten kann. Die äußeren Gründe ſind lerdings dieſer Annahme überaus günſtig: Euthymius, Johannes Beccus[27]) ıd die Mehrzahl der Handſchriften der Abhandlung (auch ohne die Panoplia) ıreiben ſie dem Photius zu. Wenn Allatius[28]) die Aechtheit bezweifelte, ſo t er auch die aus der Encyklika ausgezogene Abhandlung *τίς ὅλως ἀνά-ωιτο*, die offenbar Werk des Photius iſt, wenn ſie auch keine neue Schrift nſtituirt,[29]) einem ſpäteren Griechen zugeſchrieben; nicht ohne Grund haben her Walch[30]) und Fabricius[31]) ihm geradezu widerſprochen. Ganz wie ikeias Choniates dieſen polemiſchen Theil der ep. 2 in ſeine dogmatiſche ınoplia aufnahm (Thesaurus orthodoxae fidei),[32]) ſo hatte Euthymius ıon vorher unſere Schrift ſeinem ähnlichen Werke inſerirt.[33]) — Die Be- nken, welche dieſer Annahme entgegenſtehen, ſind hauptſächlich dieſe: 1) Im erhältniß zu der Schrift de Spiritus sancti mystagogia erſcheint unſer puſculum als ein bloßer Auszug, gewiſſermaßen eine Synopſe; nun ſcheint ı kaum wahrſcheinlich, daß Photius ſelbſt einen ſo dürftigen und mageren uszug aus ſeiner größeren Schrift verfertigte; viel wahrſcheinlicher iſt es, ıß ein Späterer eine ſolche Epitome veranſtaltet, vielleicht Nikolaus von Me- ſone, der mehrere Auszüge aus Photius gemacht und dem eine Münchener)andſchrift[34]) die Erörterung über die lateiniſchen Väter (p. 115—117) als ine von ihm aus Photius gefertigte Synopſe beilegt. 2) Gegen den Schluß

---

[26]) *Ἀλεξίου βασιλέως* leſen Vindob. 40. Vatic. 717 u. a. Allat. de cons. II. 10, 2. ı. 626 führt den letzten Satz dieſes Textes als dem Nicol. Hydruntin. Lib. I. de proc. p. S. angehörig an.

[27]) Beccus Or. I. de un. Eccl. c. 35 führt die wörtlich mit unſerem Texte überein- immenden Argumente als *συλλογισμοὺς παρὰ Φωτίου ἐκτεθέντας* an und zwar als *ἐπὶ ξιν* aus Photius entnommen (Gr. orth. I. p. 154.)

[28]) Allat. de consens. Lib. II. c. 6, 4. p. 575.

[29]) S. unſ. Vorrede zu Photius de Spir. S. p. V. XII. §§. II. IV.

[30]) Walch. hist. controv. de proc. Sp. Jenae 1751. 8. p. 30. 31.

[31]) Fabric. Bibl. gr. XI. p. 25 ed. Harl.

[32]) Cod. Vatic. 680. p. 422 b. — Das Werk iſt bis jetzt noch nicht vollſtändig heraus- geben. Vgl. Oudin. de script. eccles. II. p. 1711.

[33]) Aus der Panoplia Tit. 12 entnahm auch Gennadius Erzbiſchof der Bulgaren das chriftchen, das er in ſeinem *Σύνταγμα ἐκ διαφόρων χρήσεων ἀνατρέπον καὶ καταβάλον ν λατινικὴν δόξαν* (Cod. Monac. 256. saec. 14 et 15. f. 1 seq.) als Werk des Photius 25, b mit der Einleitung anführt: *ὁμοίως καὶ ὁ ΚΠ. Φώτιος γράφων κατὰ τῶν τῆς ιλαιᾶς Ῥώμης φησί.*

[34]) S. oben Note 20.

des Werkchens wird ausdrücklich der Patriarch Sergius erwähnt, der dem Ende des zehnten Jahrhunderts angehört (§. 12. p. 117); offenbar ist das ein entscheidendes Merkmal späterer Abfassung. 3) Der Text selbst zeigt Spuren von Ueberarbeitung. So ist z. B. §. 5. p. 113. 114 die Disjunktion in dem Argument des Photius de Spir. S. §. 35. p. 37 erweitert: „das Ausgehen des Geistes vom Sohne ist entweder dasselbe wie das vom Vater, oder diesem entgegengesetzt oder einfach von ihm verschieden," wobei das dritte Glied nicht bei Photius, wohl aber bei Nikolaus Methonensis[35]) vorkommt.

Indessen sind diese Gründe keineswegs völlig stichhaltig und entscheidend. Denn was 1) das Verhältniß zu der größeren Schrift des Photius betrifft, so zeigt uns die Vergleichung der photianischen Encyklika, des Briefes an den Erzbischof von Aquileja und des ebengenannten Buches zur Genüge, daß Photius unter verschiedenen Formen und Wendungen, bald in längerer, bald in kürzerer Fassung, seine Argumente wiederholt; er liebt es überhaupt, die ihm besonders wichtigen Materien bald in dieser, bald in jener Gestalt zu behandeln und er bedurfte zudem einer gedrängten Darstellung seiner theologischen Beweismomente, wollte er sie einem weiteren Kreise, und insbesondere dem Volke, zugänglich machen. Hatte er an die griechische Nationalität appellirt und sie gegen die Lateiner aufgereizt, hatte er überall das Bestreben beurkundet, seine Doktrin seinen Landsleuten einzuimpfen, sie zum Gemeingut Aller zu machen und dadurch die Scheidewand gegen die lateinische Kirche zu verstärken, so war nichts natürlicher, als daß er selbst dafür Sorge trug, das Hauptsächlichste seiner theologischen Argumentationen in einer ganz kurzen Uebersicht zusammengestellt auch allen Laien in die Hand zu geben, die entweder besondere Anhänglichkeit an seine Sache oder ihr eigenes theologisches Interesse und ihre Berührung mit den Occidentalen einigermaßen auf diese Streitfrage einzugehen veranlaßte.[36]) Hat auch Nikolaus von Methone synoptisch die Argumente des Photius wiedergegeben, so können die von ihm vorhandenen meist jüngeren Handschriften um so weniger in Betracht kommen, als diesem auch sonst offenbar dem Photius zugehörige Stücke in Handschriften beigelegt werden,[37]) und Euthymius wie Beccus die fraglichen Stellen entschieden dem Photius vindiciren; nebstdem hat Nikolaus auch Vieles von Photius amplificirt[38]) und die Aufnahme photianischer Texte in seine Schriften[39]) hat wohl zu der Annahme geführt, als sei er der eigentliche Verfasser. Was 2) den Zusatz[40]) vom Patriarchen Sergius II. (999—1019) betrifft, so fehlt er bei

---

[35]) Vgl. uns. Ausg. not. 5 ad §. 35. p. 37. 38.

[36]) Es mögen diese acht Argumente in einem Briefe an einen seiner Bekannten enthalten gewesen sein. Das angeführte Syntagma von Gennadius hat nur die Argumente 1—5, dann bringt es Stellen aus der Encyklika n. 9—13 (f. 26), worauf dann mit der eigenen Ueberschrift ex encyclica noch weitere Stellen derselben folgen (f. 26, b—27, b.).

[37]) Vgl. uns. Ausg. des Photius de Sp. S. p. XXIII. not. 1.

[38]) Das. p. 4. not. 1. p. 6. 7. not. 9. p. 13. not. 4 u. s. f.

[39]) Vgl. cod. Laurent. cit. Bandin. catal. l. c.

[40]) *Καὶ μέχρι τοῦ εὐσεβοῦς — ἀπαράλλακτον ἐνέταττον.* p. 117 uns. Ausg.

Beccus[41]) gänzlich und zeigt sich als eine Ueberarbeitung späterer Zeit, die wahrscheinlich von dem genannten Nikolaus herrührt. Das Fehlen dieses Zusatzes bei Beccus ist um so wichtiger, als dieser sonst den Text des Schriftchens ziemlich genau mittheilt und auch die polemischen Diatriben des Methonensis sehr gut gekannt hat, die er nachher[42]) theilweise anführt. 3) Während die acht theologischen Argumente genau mit denen in dem Buche vom heiligen Geiste korrespondiren, ist die erweiterte Disjunktion des §. 5 (ἢ ἡ αὐτὴ ἢ ἐναντία ἢ ἑτέρα) sehr gut aus einer Verbindung und Verschmelzung des angeführten Arguments im letzteren mit anderen (z. B. §. 43. p. 44 u. f. f.) zu erklären; auch der Philosoph Niketas hat diese Disjunktion erweitert und nebstdem sind in dem amplificirten Dilemma des Nikolaus die im dritten Falle gezogenen Folgerungen verschieden von denen, die hier sich finden; es ist, die Stelle von Sergius abgerechnet, kein einziger Gedanke in unserem Schriftchen, der nicht in dem Buche vom heiligen Geiste vorkäme.[43]) Eine Sammlung der dicta Patrum probantia,[44]) die von Matthäus Blastares herrühren soll,[45]) führt als Worte des Photius die Stelle p. 115. §. 9 an, die indessen wohl eher die Epitome des Nikolaus von Methone ist.

Da die argumenta externa sämmtlich wenigstens für die ersten acht und überhaupt für den Text der dreizehn Paragraphen sehr günstig sind und der Einwand, ein so gelehrter Mann wie Photius habe nicht leicht ein solches Excerpt aus einer seiner Schriften anfertigen können, in Anbetracht der Zeit und der Umstände desselben kein Gewicht haben kann, so erachten wir uns nicht für berechtigt, das Schriftchen ihm geradezu abzusprechen und wollen es immerhin als ein opus dubium gelten lassen. Es müssen indessen noch die Handschriften vollständiger und sorgfältiger untersucht werden, als es uns bis jetzt, wo weit wichtigere Schriften des Photius alle Aufmerksamkeit beanspruchen, möglich geworden ist. Wenn aber auch Photius nicht selbst, sondern ein Anderer diesen Auszug aus seinem größeren Buche verfertigt hat, so ist derselbe immerhin als geistiges Eigenthum desselben zu betrachten und in dieser Beziehung verdient derselbe unter den Schriften des Photius jedenfalls eine Stelle.

γ. Historische Collektaneen mit polemischer Tendenz.

Eine sehr interessante historisch-polemische Schrift des Photius sind die Collectanea et Demonstrationes collectae ex synodicis et historicis documentis de Episcopis et Metropolitis atque de aliis necessariis quaestionibus,[1])

[41]) Gr. orth. I. p. 172—175.

[42]) Ibid. p. 190—215.

[43]) Man vgl. §. 1 unseres Schriftchens mit §. 9 de Sp. S.; ferner opusc. §. 2 coll. de Sp. S. §. 4; §. 3 coll. de Sp. S. §. 62; §§. 4—8 coll. de Sp. S. §§. 7. 35. 3. 6. ; §§. 9—12 coll. de Sp. S. §§. 66—88; §. 13 coll. de Sp. S. §§. 1. 69.

[44]) Cod. Monac. 256. f. 184 b.

[45]) ibid. f. 165 a.

[1]) Der Titel lautet: Συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις ἀκριβεῖς (Cod. Bodlej. 264 Mon. 68:

die in vielen Handschriften [2]) sich finden und aus einer Riccardianischen in Florenz herausgegeben worden sind. [3]) Es divergiren aber die Codices in der Zahl und Ordnung der Quästionen, [4]) in die das Ganze zerfällt, und der Text hat ohne Zweifel nach und nach manche Zusätze erhalten, wie auch in den Lesearten sich große Verschiedenheiten zeigen, woraus der gedruckte Text leicht verbessert werden kann. Es besteht diese Schrift aus neun oder zehn kirchengeschichtlichen Fragen und deren Beantwortung; vielleicht war sie ein Theil oder ein Abriß eines größeren, nachher nicht mehr zu Stande gekommenen Werkes, wie der an sich unverfängliche Titel, der auf Erörterung canonistischer und disciplinärer Fragen hindeutet, in der That aber nur die apologetisch-polemische Tendenz verbirgt, schließen lassen könnte; sie sollte eine aus Synodalurkunden und anderen historischen Dokumenten gefertigte Zusammenstellung wissenswürdiger Nachrichten über Metropoliten und Bischöfe und damit zusammenhängende kirchliche Institutionen sein, ist aber dabei ganz dazu angelegt, die Legitimität des Photius gegen mehrere gangbare Exceptionen seiner Gegner aus geschichtlich konstatirten Präcedenzfällen zu vertreten. Auf ihren Inhalt mußten wir bereits oben [5]) näher eingehen, da sie in der apologetisch-polemischen Thätigkeit unseres Autors ein nicht ungewichtiges Moment bildet und sein rastloses Schaffen nach allen Seiten hin in's rechte Licht zu setzen geeignet ist. Hier soll nur die Uebersicht der einzelnen Erotemata nebst den hauptsächlichsten

---

ἀκριβῶς) συνειλεγμέναι (συνελεγμέναι) ἐκ τῶν (Mon. ἔκ τε) συνοδικῶν καὶ ἱστορικῶν γραμμάτων (Bodl. 264. Mon.: γραφῶν) περὶ ἐπισκόπων καὶ μητροπολιτῶν καὶ λοιπῶν ἑτέρων ἀναγκαίων (Bodlej. ἀναγκαιοτάτων ἐκκλησιαστικῶν; Monac. ἀναγκαίων ἐκκλησιαστικῶν; Vindob. 184: ἀναγκαίων καὶ ἐκκλ.) ζητημάτων. Von dieser Schrift handeln Cave Hist. lit. p. 553. Oudin. de script. eccles. II. p. 205. J. Basnage Observ. in Canis. Lect. ant. II, II. p. 378. Fabric. Bibl. gr. XI. p. 27. 28 ed. Harless.

[2]) Cod. Vatic. 828. f. 278 b—281 a. Vatic. 1150. p. 95 a—101 b. saec. 15. — Bodlej. 264. Roc. 18. bombyc. fol. saec. 14 (Cf. Zachariae Prochiron. Append. p. 318.) f. 102. — Bodlej. 91. 196. p. 342. f. 7. (Oudin. l. c.) — Monac. 68. saec. 16 f. p. 88 a—91 b. — Vindobon. gr. theol. 184. f. 51—58. Lambecc. cod. 89. n. 9. Bibl. Caes. III. p. 195 ed. vet.; p. 480. 481 ed. Kollar. (Vgl. Oudin. und Fabric. l. c.) — Vindob. gr. th. 19 (Lambecc. V. p. 46 ed. vet. p. 102 ed. Kollar. cod. 217). Paris. 1529. saec. 16. Par. 1100. 1375. saec. 16 (cat. II. p. 267. 216. 311.) Eine Abschrift aus Cod. Vat. 1150 hatte Ant. Catiforus; sie findet sich mit lat. Uebersetzung in seinem Nachlaß in Venedig.

[3]) (Fontani) Novae deliciae eruditorum. Florentiae 1785. tom. I. Pars. II. p. 1—80, daraus bei Migne CIV. p. 1219—1232 ohne Fontani's Noten. Besser gab den Text Valetta ep. Photii p. 559 seq. Wenn derselbe (Proleg. p. 18. 88. §§. 24. 61) Fontani's Edition als „durch den unmäßigen Eifer der Papisten fast vertilgt" ansieht, so hat er nur sein schismatisches Vorurtheil an den Tag gelegt, da die Seltenheit der Edition eine anderweitige genügende Erklärung findet. Die weitschweifigen Anmerkungen des in theologischer Richtung die damalige Zeitströmung in Toskana nur zu sehr verrathenden Herausgebers sind zum Theil ohne Werth. Die zehnte Quästion, die in drei vatikan. Hdschriften (?) und der daraus gefertigten Riccardiana fehlen soll, erhielt Fontani von dem gelehrten Münter aus Cod. Vindobon. 89 (Nessel. 184.).

[4]) Fabric. Harless. Bibl. gr. l. c.

[5]) S. oben B. VI. Abschn. 9.

in den Handschriften bemerkbaren Verschiedenheiten in denselben kurz angeführt werden.

Die erste Quästion lautet: „Worin haben die Römer unrecht gehandelt?“[6]) die zweite: „Wie viele und welche rechtmäßige Patriarchen wurden von den Römern nicht anerkannt, ohne davon einen Nachtheil zu erleiden?“[7]) die dritte: „Welche von den durch den Haß der Kaiser vertriebenen Patriarchen wurden von den späteren, die orthodox waren, anerkannt?“[8]) Die vierte Frage ist: „Welches sind diejenigen, die verurtheilt worden sind, ohne daß ihre Ordinationen für unwirksam erklärt wurden und die von ihnen Geweihten einen Nachtheil erlitten?“[9]) In der Münchener Handschrift[10]) ist diese Frage weggelassen, aber der Text selbst noch unter die Antwort auf die dritte Frage gestellt. Die fünfte Frage ist: „In welchen Fällen haben Bischöfe aus Feindschaft einander verurtheilt, ohne daß Einer von ihnen davon einen Schaden hatte, weder der, welcher das Urtheil erließ, noch der, gegen den es erlassen ward?“[11]) Bis hieher stimmen die uns bekannten Handschriften vollkommen überein; in der sechsten Quästion zeigt sich aber eine größere Differenz. Die Aufschrift der gedruckten q. 6 bei Fontani paßt nicht zu dem folgenden Texte,[12]) sondern zu dem, was dieser als zehntes Erotema gibt;[13]) wie nun mehrere ältere und bessere Handschriften[14]) zeigen, gehört eben dieses zehnte Erotem als sechstes hieher zu Frage 6; dasjenige, was bei Fontani als Antwort auf

[6]) Ἐν ποίῳ (so Font. mit Riccard. Vat. 1150 u. a.; Vindob. 184. Mon. 68. Bodlej. 261: ἐν ποίοις) φαίνονται πεπραχότες οἱ Ῥωμαῖοι παραλόγως; Antw.: Ἐπὶ Κωνσταντίου Λιβέριος.

[7]) Πόσους καὶ ποίους οὐκ ἐδέξαντο (μὲν add. Vat. cit.) οἱ Ῥωμαῖοι ὀρθοὺς πατριάρχας, οὐδὲν δὲ ἡ ἀπερίσκεπτος αὐτῶν ἔβλαψεν αὐτοὺς ἀποστροφή; Anf. Φλαυιανὸν τὸν Ἀντιοχείας.

[8]) Ποίων (Mon. 68. f. 88 a. Vindob. 184. Vat. 828: πόσων) ἐκβληθέντων πατριαρχῶν τῇ τῶν κρατούντων πρὸς αὐτοὺς ἀπεχθείᾳ βασιλέων (Mon. βασ. ἀπ.) οἱ μετ' αὐτοὺς ὀρθόδοξοι ὄντες ἀποδέχονται; Ἀπόκρισις. Ἀναστασίου ἐκβληθέντος.

[9]) Τίνων κατακριθέντων οἱ ὑπ' αὐτῶν χειροτονηθέντες οὐδὲν ἐβλάβησαν; Ἀπόκρ. Παύλου τοῦ ἐκ Σαμοσατέων.

[10]) Cod. Monac. 68. f. 88 a.

[11]) Πότε (τινὲς Mon.) κινηθέντες εἰς ἔχθραν (Vind. 184. τινὲς εἰς ἔχθρ.) κατ' ἀλλήλων τινὲς (im Mon. oben gesetzt) ἀπεφήναντο, καὶ οὐδέτερος αὐτῶν ἐκ τούτου τι παρεβλάβη, οὐθ' ὁ ποιήσας, οὐθ' ὁ καθ' οὗ πεποίηκεν; Anf. Ὁ θεῖος Ἰωάννης. Monac. Ἰωάννης κατὰ Κυρ.

[12]) Fontani hat p. 42. Erot. VI. die Frage: Πόσοι οἰκουμενικαῖς συνόδοις (Mon. 68. f. 89 a, der sonst ganz wie Riccard. hat, besser: τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων) ἀπέστησαν, ἀλλ' οὐδὲν αὐτὰς ἔβλαψαν; die nun folgende Ἀπόκρισις, die mit den Worten beginnt: Νοuάτος ὁ Ῥώμης gibt keine Antwort zu dieser Frage; Novatian und Paul von Samosata, von denen zunächst die Rede ist, hatten es mit keiner ökumenischen Synode zu thun und auch das Folgende gehört nicht hieher. Baletta hat p. 563 das nicht verbessert.

[13]) l. c. p. 79. B. VI. Abschn. 9. N. 104.

[14]) So Vatic. 828. f. 279. Vindob. 184. Ich begreife nicht, wie Fontani sagen konnte, das von ihm nachträglich aus der Wiener Hdschrift gelieferte Stück fehle in den drei vatikanischen Codices. In Cod. 1150, der jünger ist, fehlt es allerdings, aber 828 hat es; den Cod. 829 konnte ich nicht einsehen. Baletta hat p. 563 (Cf. n. 6) den Fehler im Texte nicht verbessert.

die sechste Frage steht, erhält eine neue Ueberschrift [15]) und wird nun q. 7. Demnach wäre die sechste Frage: „Wie viele waren es, die von den ökumenischen Synoden abfielen und ihnen widerstanden, ohne daß deren Autorität Schaden litt?“ Die siebente aber: „Wann richteten Bischöfe über Patriarchen, ohne daß Patriarchen zugegen waren?“ Demnach werden q. 7—9 bei Fontani als q. 8—10 gesetzt werden müssen. Es lautet also Erotesis VIII. „Welche Kaiser stritten für den Frieden der Kirchen?“ [16]) Erotesis IX.: „Von welchen Synoden blieben trotzdem, daß sie aus Bischöfen verschiedener Patriarchate gebildet waren, die Beschlüsse ohne Kraft und Geltung als nicht gerecht und den Kirchengesetzen nicht konform?“ [17]) Erotesis X.: „Wann haben abgesetzte Bischöfe entweder nach Vorschrift der Canones oder auf Verlangen des Volkes ihre Würde wiederum erlangt?“ [18]) Am Schluße dieser Quästion werden Fälle von Wiedereinsetzung verurtheilter Bischöfe aus der Zeit des Photius selbst angeführt, und zwar ist in einigen Handschriften Photius in der ersten, in den anderen in der dritten Person genannt, und hier ist der Text bald kürzer, bald länger. [19]) Diese Verschiedenheiten sind aber keinesfalls erheblich; die Abschreiber gaben ihre Verehrung gegen den „heiligen“ und „heiligsten“ Patriarchen zu erkennen; die dritte Person mit dem Prädikate sanctissimus

---

[15]) *Πότε ἐξήλασαν* (Vat. *ἐξήτασαν*) *ἐπίσκοποι πατριάρχας, πατριαρχῶν μὴ παρόντων.* Dazu paßt nun der Text *Νουάτος ὁ Ῥώμης κ. τ. λ.* In den anderen Handschriften, wie Vat. 1150, ist die Antwort auf q. 6 sowie Frage 7 offenbar ausgefallen, da mit der Frage 6 die Antwort auf q. 7 verbunden ist. Paris. 1259. 1375 haben dieses als Frage 6.

[16]) *Πόσοι* (Vindob. 184. Mon. 68. Bal. *ποῖοι*) *βασιλεῖς ἠγωνίσαντο περὶ εἰρήνης τῶν ἐκκλησιῶν;* Antw.: *Κωνσταντῖνος ὁ μέγας ἐδήλωσεν Ἀρείῳ κ. τ. λ.*

[17]) *Ἐρώτησις η'* (l. *θ'*) *Ἐν ποίαις συνόδοις, καίπερ ἐκ διαφόρων ἀρχιερατικῶν θρόνων συνειλεγμένων τῶν συνελθόντων, οὐκ ἔσχεν ἰσχὺν τὰ δεδογμένα διὰ τὸ μὴ ἐνδίκως καὶ κατὰ θεσμὸν ἐκκλησιαστικὸν γενέσθαι; Ἀπόκρισις. Ἐπὶ τῶν ἐν Ἀντιοχείᾳ συνελθόντων.*

[18]) *Ἐρώτησις θ'* (l. *ι'*) *Πότε καθῃρέθησαν ἐπίσκοποι καὶ πάλιν ἐδέχθησαν κανονικῇ εὐθύτητι ἢ τῇ τοῦ ἰδίου λαοῦ παρακλήσει; Ἀπόκρισις. Ἐν διαφόροις μὲν συνόδοις.* Vgl. oben VI. 9. N. 101.

[19]) Es ergibt sich folgende Zusammenstellung:

Fontani nach Cod. Riccard. Vat. 1150. f. 101 b. Bal. p. 567:	Vatic. 828. f. 281 a: Mon. 68. f. 91 b. Vindob. 184. f. 58 a.
Ὅτι Πέτρον τὸν Μιλήτου καθαιρεθέντα ὑπὸ τοῦ ἁγίου Μεθοδίου οὐ μόνον ἐδικαιώσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ καὶ τῶν Σαρδέων μητροπολίτην πεποιήκαμεν· ὅτι καὶ ἑτέρους πλείστους καθαιρεθέντας ἐπὶ ἐγκλήμασι παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου Ἰγνατίου ἡμεῖς ἐδεξάμεθα, καὶ τοὺς ὑφ' ἡμῶν καθαιρεθέντας ὁ ἐν ἁγίοις Ἰγνάτιος ἐδέξατο.	*Ὅτι καὶ Πέτρον* ... *Ὅτι Π.* ... *Ὅτι Π.* ... . *ἐν ἁγίοις* ..... *ἐν ἁγίοις* .. ebenso. .... *ἐδικαιώσεν ὁ ἅγιος Φώτιος* .. { *ἐδικαίωσεν ὁ ἁγιώτατος Φώτιος* *ἀλλὰ καὶ τῶν Σαρδῶν* .. *καὶ τῆς Σ.* ... *μ. ἐποίησεν* . . . . *ἐπ' ἐγκλήμασι* . . . *Ἰ. ὁ εἰρημένος* ebenso (*εἰρημ.* fehlt.) *ἁγιώτατος Φώτιος.* . . . . . *ἐδέξατο.* — *ἐδέξατο καὶ τοὺς ὑπὸ* Schluß. *τοῦ ἁγιωτάτου* (M. *ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγ.*) *καθαιρεθέντας Φωτίου ὁ εἰρημένος ἐν ἁγίοις* (M. omitt. *ἐν ἁγ.*) *Ἰγνάτιος ἐδέξατο.*

onnte orientalischer Sitte gemäß sogar noch bei Lebzeiten des Photius von en Copisten gesetzt werden.

Es scheinen diese Quästionen erst nach und nach von Photius aufgezeichnet vorden zu sein; ihrem Inhalt nach weisen die meisten auf die Zeit seines weiten Patriarchats hin, wenn auch Einiges schon früher von ihm gearbeitet ein mag; Anklänge an manche Stellen finden sich in der von seinem Freunde Zacharias von Chalcedon, im achten Concilium gehaltenen Rede.[20]) Es ist nöglich, daß Photius auf jene Verhandlungen[21]) Rücksicht genommen, aber uch, daß Zacharias schon ähnliche Erörterungen desselben vor sich hatte.

An und für sich ist die Schrift nicht ohne historisches Interesse. Bei nanchen Punkten scheint Photius kirchengeschichtliche Materialien vor sich gehabt u haben, die nicht auf uns gekommen sind, wie bei der Erzählung aus dem eben des alexandrinischen Bischofs Heraklas (q. 9);[22]) in der Regel hat er ch wohl der kirchenhistorischen Werke von Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Evagrius sowie der Synodalakten bedient.[23])

Was den von Fontani veröffentlichten Text betrifft, so bedarf er bei der Corruption und den vielen Varianten der Handschriften noch weiterer Obsorge; ie von demselben angeführten vatikanischen Handschriften sind keineswegs mit er gebührenden Genauigkeit benützt worden, wie uns schon eine flüchtige Einsicht[24]) — mehr erlaubte die karg zugemessene Zeit nicht — gelehrt hat.

In einigen Handschriften[25]) folgt unmittelbar auf unsere Schrift das Fragment von der Liturgie,[26]) das den Satz ausführt, daß der Priester nur nmal des Tages das eucharistische Opfer darbringen dürfe; in anderen[27]) ber eine lange Erörterung über die Translationen der Bischöfe, verwandt mit er bei Nikephorus Kallisti[28]) und bei Leunclau[29]) vorfindlichen, in der Stellng und Disposition der einzelnen Sätze aber vielfach abweichend,[30]) in ande-

---

[20]) Mansi Conc. XVI. p. 348. 349.

[21]) ibid. p. 347—354. act. VI.

[22]) Vgl. Döllinger a. a. O. S. 265.

[23]) S. Fontani's Anmerkungen zu dieser Schrift.

[24]) Einiges wurde bereits oben mitgetheilt.

[25]) So cod. Vindob. 184. f. 58. lit. *θ'*. Vatic. 828. f. 281 a.

[26]) S. oben Abschnitt 5. B. n. III.

[27]) So z. B. Cod. Monac. 68. f. 91 b.: *δια* (sic) *τῶν ἀρχιερέων τῶν χειροτονηντων ἀπ' ἐπισκόπων εἰς πατριαρχιῶν* (sic) *καὶ μετατεθέντων καὶ χειροτονισθέντων,* *' ῷ εἶχων* (sic; lege: *ἀφ' ὧν εἶχον*) *ἐκκλησιῶν εἰς ἑτέρας μητροπόλεις καὶ ἐπισκοπάς.* ıfang: *Ὁ μέγας Εὐστάθιος ἐπὶ τῶν ἡμερῶν.* Das Ganze ist sehr fehlerhaft geschrieben.

[28]) Niceph. Call. H. E. XIV. 39. p. 525—532. t. II. ed. Paris. 1630 f.

[29]) Leunclau Jus. Gr. Rom. I. Lib. IV. p. 293—296.

[30]) Diese drei Abhandlungen sind unter sich sehr verschieden, obschon die meisten Data selben sind. Die im Cod. Mon. erzählten Translationsfälle sind bei Leuncl. in ganz derer Reihenfolge (im Mon. 1—40 ist Leuncl. 7. 1. 5. 9. 31. 3. 32. 4. 44. 2. 45. 46. . 13. 14. 16. 34. 29. 35—37. 41—43. 6. 27. 10. 12. 19. 15. 20—22. 27—28. 23—25); er der drei Texte hat einige Data, welche die anderen nicht haben. Der Mon. hat z. B. 936: *Ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ βασιλέως κυροῦ Ἰωάννου Δουκᾶ ὁ ἐπίσκοπος Δομνίκου τετέθη εἰς τὴν ἐπισκοπὴν Σταγῶν, ὁ ἀδελφὸς τούτου ὁ ξηρὸς Ἰωάννης μετετέθη ἀπὸ*

ren endlich eine neue Schrift: Ad (contra) eos qui dicunt, Romam esse primam sedem, die theilweise mit unserer Abhandlung zusammenstimmt; diese letztere findet sich namentlich in Cod. Vat. 1150 f. 101 b (nach Fontani auch in Vat. 829). Anderwärts folgt auch der Brief des Petrus von Antiochien an Dominikus von Grado.[31])

δ. Abhandlung gegen den römischen Primat.

Die ebengenannte Schrift „gegen die, welche sagen, daß Rom der erste Stuhl sei,“ war bereits im Synodikon von Beveridge als zu der Synopsis epistolarum canonicarum des Alexius Aristenus gehörig gedruckt,[1]) und zwar mitten unter vielen anderen aus Briefen von Kirchenlehrern und berühmten Bischöfen excerpirten Stellen; namentlich geht dort ein Bruchstück aus dem Briefe des Petrus von Antiochien an Dominikus von Grado sowie ein anderes aus den Briefen des Erzbischofs Leo von Achrida über das ungesäuerte Brod[2]) voraus und es folgt eine Stelle aus den canonischen Briefen des Basilius. Soviel ist sicher: Diese Abhandlung war längst vor der Mitte des zwölften

---

τῆς ἐπισκοπῆς ἐξεροῦ εἰς τὴν τῆς Ναυπάκτου μητρόπολιν· ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ βασιλέως. Ἐπὶ τῆς βασιλείας (τοῦ βασιλέως) Μιχαὴλ Δουκᾶ Ἀγγέλου τοῦ Παλαιολόγου Νικηφόρος μητροπολίτης Ἐφέσου μετετέθη πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως. Letzteren, wie auch den folgenden Germanus, der von Adrianopel nach Constantinopel transferirt ward, hat auch Niceph. l. c. p. 531. Keiner der drei Texte ist in seiner jetzigen Gestalt älter als das XIV. Jahrhundert. Am meisten stimmen der Text in Mon. 68 und bei Leunclau zusammen; z. B.:

Leuncl. I. p. 294. n. 20: *Ἐπὶ τῆς βασιλείας Βασιλείου τοῦ Μακεδόνος* (Mon. *Μακεδῶνος*) *Βασίλειος ὁ Κρήτης μετετέθη* (Mon. *μετηνέχθη*) *εἰς Θεσσαλονικὴν παρὰ Ἰγνατίου πατριάρχου, ὡς γέγραπται ἐν τῷ βίῳ* (Mon. *βιβλίῳ*) *τοῦ αὐτοῦ Ἰγνατίου. Ἰωάννης τοῦ Βαϊμᾶ* (M. *Μαίου*) *ἐπίσκοπος μετετέθη* (M. *μετηνέχθη*) *πατριάρχης εἰς Ἀλεξανδρείαν* (*ἐπὶ τῆς βασιλείας Λέοντος τοῦ φιλοσόφου καὶ Φωτίου πατριάρχου* fehlt im Mon.)

Niceph. Call. l. c. p. 529: *Βασιλείου δὲ τοῦ ἐκ Μακεδόνων κατάρχοντος καὶ ὁ θειότατος πατριάρχης Ἰγνάτιος τὸν τῆς Κρήτης Βασίλειον εἰς τὴν τῶν Θετταλῶν μετατίθησιν· ἐπ' αὐτοῦ δὲ καὶ ὁ τοῦ Μαιουμᾶ ἐπίσκοπος Ἰωάννης εἰς τὴν τοῦ Ἀλεξάνδρου μετάγεται.*

[31]) Cod. Paris. 1259. 1375 chart. saec. 16 (cat. II. p. 267. 311.)

[1]) Bevereg. Synod. t. II. ad calc. Part. I. (sine pag.) Monum. gr. Lit. F.

[2]) ep. 1. Leon. Gall. Bibl. PP. XIV. 193. Dieser Brief mit dem Anfange: *ἡ τοῦ θεοῦ μεγάλη ἀγάπη* ward auch bei Allatius de cons. III. 14, 1. p. 1163 angeführt (er steht bei Will Acta et scripta p. 56—60) und zwar ebenfalls als der erste. Allatius kannte drei Briefe dieses Leo wie auch Alexius. Ebenso führt Mingarelli (Bibl. Nan. p. 421) drei Briefe an; diese hat auch Cod. Escor. R, I. 15. saec. 12. 4 (Miller Catal. MSS. Escorial. Paris. 1848. p. 8), deßgleichen Cod. Paris. 1315. 8. membr. saec. 13. f. 15, b (catal. II. p. 234.) Lambeccius erwähnt nach einer Wiener Hdschr. zwei Briefe, zwei hat auch nur Cod. Vatic. 1151. 4. p. 56—62, der zweite beginnt mit den Worten: *εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὅτι δέδωκεν ἡμῖν καιρόν*, der dritte: *ἀδελφοί, μὴ παίδια.* Leider haben die meisten Hdschr. nur den ersten schon bekannten Brief; so Monac. 58. chart. saec. 15. f. 260. (v. d. Hardt in den Beitr. III. Bd. 1801. St. 1. S. 36.) Monac. 286. saec. 15. chart. f. 277. (Beitr. V. S. 363 ff.)

Jahrhunderts vorhanden, in der Alexius Aristenus blühte;[3]) Anklänge an sie finden sich auch in dem der Hoplotheke des Andronikus Camaterius inserirten Dialoge des Kaisers Manuel mit den Cardinälen,[4]) wo auch des Photius Mystagogie des heiligen Geistes benützt ward.[5]) Sie ist gleich den anderen Stücken aus einem älteren, und zwar einem mit Autorität ausgestatteten, wohl mit der bischöflichen Würde geschmückten Autor entlehnt. Fontani glaubte, daß dieselbe von Aristenus zu den Briefen des genannten Erzbischofs Leo gerechnet werde und als ep. 2 de azymis erscheine; allein das ist keineswegs als ausgemacht zu betrachten, da ein neuer Titel bei unserer Schrift folgt, diese mit den Azymen nichts zu schaffen hat und der bei dem vorhergehenden Fragmente gebrauchte Ausdruck ex tribus epistolis nicht entscheidend sein kann, vielmehr durch den Beisatz ex prima nur restringirt erscheint; sodann ist es leicht möglich, daß Aristenus sich über den Verfasser täuschte, und wahrscheinlich, daß er ihn nicht genau kannte. Fontani selbst wie auch Catiforus, jeder einer anderen vatikanischen Handschrift folgend, legen die Abhandlung dem Photius bei.[6])

Für die Autorschaft des Photius sprechen nun 1) die Angaben zweier vatikanischer Codices,[7]) in denen diese Schrift unmittelbar auf die *Συναγωγαί* folgt, 2) die Gedanken und die Schreibart, wie schon Fontani erkannte, der da sagte: Photium redolent tum sententiae tum sermonis perspicuitas et dictio,[8]) 3) die besonders dem Photius geläufigen Phrasen und Ausdrücke,[9]) 4) die sehr zahlreichen Anklänge an andere Schriften des Photius, die Verwandtschaft mit den ebengenannten *Συναγωγαί* sowie mit mehreren aus den Briefen des Papstes Nikolaus sich ergebenden Daten bezüglich der von Michael III. oder richtiger von Photius geäußerten Ansichten über den römi-

---

[3]) Vgl. Bever. l. c. Praef. p. XVIII. Oudin. II. p. 1300 seq. Fabric. Bibl. gr. XII. 207 ed. Harl. Balsamon citirt ihn in c. ap. 6. can. Trull. 37.

[4]) Cod. Mon. 229. saec. 13. f. 10 b seq.: *εἰ καθ' ὑμᾶς διὰ τὸν τῶν ἀποστόλων κορυφαιότατον Πέτρον ἡ τῶν Ῥωμαίων ἐκκλησία τοῦ κορυφὴ καὶ μητὴρ πασῶν τῶν ἄλλων ἐκκλησιῶν εἶναί τε καὶ καλεῖσθαι τετύχηκεν, ὅτι δηλαδὴ ποιμὴν ἐκεῖνος αὐτῆς ἐχρημάτισε, πολλῷ μᾶλλον ἂν εἴη δικαιότερον τὴν πασῶν τῶν κατὰ τὴν κοίλην Συρίαν πόλεων ἠπειρωθημένην μεγίστην Ἀντιοχείαν τὰς τοιαύτας κλήσεις κληρώσασθαι προτέρως τῷ τοιούτῳ κορυφαίῳ.. μαθητευθεῖσαν...* (cf. op. §. 1.).. *ἀλλὰ τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις ἁγίαν ἐκκλησίαν μέγαν καὶ πρῶτον ἀρχιερέα τὸν τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἀρχηγὸν τὸν κύριον Ἰ. Χρ. ἐντυχήσασαν κ. τ. λ.* (cf. op. §. 3.) Ebenso wird f. 10 a, b die petra erklärt als *ἡ τοῦ Πέτρου διδασκαλία.*

[5]) S. oben a. N. 37.

[6]) Ersterer hat Cod. Vat. 829, letzterer Cod. Vat. 1150 im Auge, wo f. 101, b. unsere Schrift vorkommt. Im Cod. Barocc., postea Bodlejan. 26 membr. saec. 15. f. 4, a scheint dieses Werkchen ohne Namen des Autors unmittelbar vor einer Canonensammlung zu stehen (Zachariae Prochiron. p. 277); nähere Angaben fehlen.

[7]) Die eben genannten Codd. Vatic. 829. 1150.

[8]) Nov. delic. eruditor. t. I. P. I. p. 80. not.

[9]) Vgl. §. 3: *ὁ κοινὸς πλάστης καὶ δεσπότης*, §. 5 *ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* (cf. ep. ad Aquil. c. 7. 25), §. 6 *ποῦ θήσομεν* (*τὸ τῆς γραφῆς*); §. 9 *λαμπρὸν λαμπροῖς ἀγωνίσμασι* (de Sp. S. myst. §. 5), §. 11 *εἰ βούλει δὲ*, §. 6 fin. (cf. q. 27. p. 197; q. 42. p. 293; q. 172. c. 2. 3. p. 872.) *καὶ τότε* = *καὶ ταῦτα*, bei Photius sehr häufig. Cf. Bal. epist. Phot. p. 160. n. 2; p. 188. 290.

schen Primat.[10]) Viele Einzelheiten, selbst irrthümliche Angaben,[11]) stimmen ganz mit den von Photius anderwärts vorgebrachten Behauptungen, Anschauungen und Erörterungen überein.[12]) Vielleicht ist das Ganze nur ein Excerpt aus einer größeren Arbeit und so nur in mangelhafter Gestalt uns erhalten. Wenn verwandte Aeußerungen auch vielfach im zwölften Jahrhundert vorkommen, so ist das in keiner Weise zu verwundern; gerade in dieser Zeit ward sehr wenig Originelles geliefert; die meisten polemischen Arbeiten sind auf frühere Schriften, namentlich auf die des Photius basirt; des Letzteren Name wird seltener genannt und beigesetzt, obschon man ihn überaus häufig benützte.

Ich habe den Text dieses Schriftchens in verbesserter Gestalt seit Jahren druckbereit; nachdem inzwischen dasselbe verbessert anderweitig gedruckt ward,[13]) habe ich es aus der Sammlung der zu Photius zu liefernden Dokumente herausgenommen, da so die Zahl der anzubringenden Emendationen sehr verringert worden ist.[14]) Was bei Beveridge und Baletta über das Sabbatfasten, das Haarscheeren, die Quadragesima angehängt ist,[15]) gehört nicht mehr zu unserer Schrift, die in unseren Handschriften mit den Worten schließt: *ἡ ἐκκλησία ἀποδέχεται.*

ε. Das Schriftchen gegen die Franken.

Eine besonders interessante Untersuchung haben wir in der Geschichte des Photius absichtlich übergangen, weil sie zu sehr den Zusammenhang der Erzählung unterbrochen und allzu weitschichtige Erörterungen gefordert hätte. Es betrifft dieselbe die Frage, ob Photius bei der Erneuerung des Kampfes gegen die Lateiner auch, wie er das erstemal gethan, Punkte der **Disciplin** zum Gegenstande seiner Angriffe gemacht oder ob er mit der Controverse über den Ausgang des heiligen Geistes sich begnügt und keine anderen Differenzen her-

---

[10]) Vgl. das über Jakobus §. 2 Gesagte mit ep. 117 (Bd. II. S. 190. N. 17), dann die weiteren Ausführungen über Rom's Primat mit den Angaben bei Papst Nikolaus (Bd. I. S. 661—663), §. 9 mit Collect. et Dem. q. 2, §§. 14. 16. 17 mit q. 3. p. 23—25 ed. Font. Von Marcellus Ancyranus wird gerade so gesprochen wie q. 1. 4 und die Aeußerungen über die Synode von Sardika sind ganz im Geiste des Photius gehalten.

[11]) §. 7 wird gesagt, daß Agapet vor Johann II. in Cpl. gewesen, letzterer zur Linken des Epiphanius gesessen, §. 8 steht Philippi statt Philippopolis, dann wird Cölestin der dritte Papst nach Zosimus genannt.

[12]) ep. 1 ad Mich. n. 6 läßt Photius das Nicänum unter Sylvester und **Julius** gehalten werden; n. 16. p. 12 setzt er die fünfte Synode unter Mennas und Eutychius u. s. f.

[13]) Syntagma canonum Athen. ed. **Rhalli** et **Potli** t. IV. p. 409 seq. Bal. Phot. epist. p. 567 seq.

[14]) Zu verbessern ist §. 6 die von Bal. p. 568 als ganz fehlerhaft bezeichnete Stelle: *καὶ στέργειν καὶ μὴ βουλομένους, ἃ ἂν ἐκεῖνος δικάσειε, καὶ τοῦτο πεπυσμένους ἄλλοθεν, ὡς τῆς αὐτῆς αὐτοῖς θρησκείας ἐν Ῥώμῃ καθεστήκει* ἐ π ί σ κ ο π ο ς. *Ἐντεῦθεν ἔδοξέ τισι* τ ὴ ν *Ῥώμην, οἷς καὶ δόξειε, τὰ πρῶτα φέρειν κ. τ. λ.*; p. 569. lin. 3. §. 7 ist zu suppliren: *ἡ δὲ τετάρτη ἐπεκύρωσε ταῦτα· ἡ δὲ πέμπτη προκρίνει;* 570. lin. 13 wäre *ὑπὸ Ἀκακίου* in den Text zu setzen gewesen.

[15]) Bal. p. 570. l. 3 ab infra. *Ὅτι τὴν τῶν Σαββάτων νηστείαν κ. τ. λ.* Statt dessen steht Vat. cod. das kurze Stück über Photius und Ignatius am Schluße der *Συναγωγαί.*

vorgesucht habe. Die bisher gedruckten Schriften des Photius geben keinen Grund zur ersteren Annahme; aber vielfach wurde vermuthet, daß in dem bisher ungedruckten, nun erst von uns zu veröffentlichenden opusculum contra Francos der Beweis für dieselbe zu finden sei. Auf eine Erörterung über diese Schrift haben wir aber auch darum einzugehen hinreichende Ursache, weil sie zur Geschichte der griechischen Polemik gegen die Lateiner wichtige Beiträge verspricht.

Allatius erwähnte kurz eine dem Photius zugeschriebene Abhandlung gegen die Franken, die in der That aber einem späteren Feinde der Lateiner zuzuschreiben sei. [1]) Bei Fabricius — Harleß [2]) wird sie, sonst verschieden betitelt, [3]) ebenfalls angeführt, ebenso ohne Hinweisung auf bestimmte Handschriften und mit Angabe der Anfangsworte: *ὅτι τὰ ἄζυμα προσφέρουσι.* Mai [4]) corrigirte diese letztere Angabe dahin, daß erst im zweiten Paragraphen vom ungesäuerten Brod die Rede sei, der erste aber mit den Worten: *Ὁ Πάπας Ῥώμης* beginne; in Betreff des Inhalts bemerkte er nur, daß diese Abhandlung Anklagen über Disciplinarpunkte enthalte, die den Lateinern als Häresien aufgerechnet werden, und schon die Einleitung den römischen Papst für längst von der wahren Kirche ausgeschlossen erkläre.

In einer vatikanischen Handschrift und in deren venetianischem Apographum [5]) fand ich nun eine kurze Schrift, die 28 (oder wenn man genauer zählen will, 33) Disciplinarpunkte bespricht und auf die alle von Mai angegebenen Merkmale vollkommen passen; sie führt den Titel: *Φωτίου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν λατίνων.* Dieselbe findet sich auch in anderen Handschriften theils mit, [6]) theils ohne [7]) den Namen des Photius; mir war es nicht vergönnt, andere Codices [8])

---

[1]) Allat. de cons. Eccl. Occid. et Or. L. II. c. 6. p. 575.

[2]) Bibl. gr. XI. p. 29 ed. nov.

[3]) *τὰ παρὰ τῆς ἐκκλησίας τῶν λατίνων αἰτιώματα* (*αἰτιάματα*) *μικρὰ* (*μερικά*). Baletta p. 96 bezeichnet das Schriftchen als Pseudepigraphon.

[4]) Mai Nov. Coll. t. I. Praef. de Photio.

[5]) Cod. Vat. 1101. f. 275 a — 277 a unmittelbar vor dem bei Euthymius in der Panoplia stehenden Schriftchen de proc. Sp. S. — daraus bei Catiforus cod. class. II. n. 15. t. IV. Phot.

[6]) Vgl. die Notiz bei Heimbach Anecdota II. p. XLIII. XLIV.: Photii opuscul. *περὶ Φράγγων* in cod. gr. monasterii *τοῦ Φιλοθέου* in monte Athos, membr. saec. 13.

[7]) Cod. Escor. V, III. 6. saec. 16. 4 (Miller catal. p. 228.) f. 176 b: *περὶ τῶν Φράγγων καὶ λοίπων λατίνων.* Anfang wie oben. Die Schrift ist anonym.

[8]) Wohl fand ich, nachdem ich selbst in Wien vergeblich nach diesem Texte gesucht, in dem Verzeichnisse der Scriptores pro Graecis, welches dem Traktate des Theophanes Prokopowicz de processione Spiritus sancti Gothae 1772. 8. vorausgeht (ad a. 860. n. 6), die Notiz: Lambeccius lib. VIII. p. 453 testatur exstare in Bibl. Caesarea (Photii) adversus Latinorum ecclesiam criminationes particulares; allein an dieser Stelle des Lambec. ist nur das Symbolum fidei verzeichnet, welches auch in dem hier beschriebenen Cod. Vindob. gr. hist. not. VII. f. 231 sich findet, von unserer Schrift aber keine Spur. Der hochw. Herr Bischof Feßler, damals Prof. in Wien, hat sich die Mühe genommen, den Codex selbst für mich einzusehen, wofür ich dem hochverdienten Gelehrten und Prälaten meinen Dank erstatte.

zu benützen, mit Ausnahme eines Münchener Codex des vierzehnten Jahrhunderts, in dem ein Theil des Schriftchens in sehr korruptem Texte und mit einigen Interpolationen resp. erklärenden Glossen sich vorfand. [9])

Alle Gründe sprachen dafür, daß in unserem vatikanischen Texte, den wir nun veröffentlichen, [10]) die von Mai erwähnte Schrift vorliege; ob dieselbe aber als eine Arbeit des Photius gelten könne, erschien mir sofort äußerst zweifelhaft. Die Bedenken mehrten sich bei näherer Prüfung des Schriftchens; aber es zeigte sich auch, daß dasselbe frühzeitig und in vielfacher Weise überarbeitet, umgestaltet und vermehrt worden ist. Daher schien vorerst nur so viel behauptet werden zu können, daß das opusculum contra Francos in der Gestalt, wie es uns vorliegt, keinesfalls als eine Arbeit des Photius betrachtet werden kann; schwerlich aber überhaupt vor Cärularius verfaßt ward.

Es verdient diese kurze Abhandlung jedenfalls eine genauere Prüfung, zu der hier die nöthigen Data geliefert werden sollen. Wir werden 1) die verschiedenen Ueberarbeitungen des Werkchens, 2) Titel und Einleitung, 3) die einzelnen Anklagen, welche die 28 Paragraphen enthalten, besonders in das Auge zu fassen haben. Die Untersuchung ist um so wichtiger, als die Kormcaia kniga der orientalischen Slaven, die im dreizehnten Jahrhundert bereits mehrfach abgeschrieben ward und großes Ansehen als canonisches Rechtsbuch bei den Russen erhielt, [11]) in dem Capitel von den Franken und den übrigen Lateinern fast wörtlich (mit Ausnahme von §. 19) und nur mit einigen Uebersetzungsfehlern unsere Schrift wiedergibt. [12])

---

[9]) Cod. Mon. gr. 551. bombyc. 4. f. 108 b.: *Πεϱὶ γενεῶν* (sic) *καὶ κατὰ ἐλατίνων* (sic). *Ὁ πάπας Ῥώμης καὶ ὅσοι τοῦ μέρους αὐτοῦ χριστιανοὶ ἔξωθεν τοῦ ἰουνίου* (l. *ἰωνίου*) *κόλπυυ εἰσὶ* (sofort, wohl aus einer Glosse weiter) *ἰούνιον δὲ κόλπον τὸν ἐπέκεινα τῆς Ἑλλάδος ὀνομάζει: ἀπὸ τοῦ αἰῶνος* (l. *Ἴωνος*) *τοῦ πρώτου τὴν Ἑλλάδα οἰκήσαντος τὴν ἐπονυμίαν λαβὼν κ. τ. λ.* Der Codex gibt f. 8 b ein Verzeichniß der byzantinischen Patriarchen bis zu Jsaias (1323—1334) und der Kaiser bis zu Manuel II. (1391), naturgeschichtliche Excerpte, die Rede des Metropoliten Theophanes von Peritheorium gegen die Juden, nach unserer Schrift die Rede desselben Theophanes de cognitione omnium hominum sowie medicinische und physiologische Schriften von Galenus u. A.

[10]) Den Text liefern wir in unseren Anecdot. Phot., die als Supplement dieser Schrift dienen.

[11]) Kopitar Wiener Jahrbücher f. Literatur 1823. Bd. XXIII. 220—274. Strahl Beitr. zur russ. K. G. S. 12. Biener de collect. can. gr. p. 60 seq. Zhishman Orient. Eherecht S. 76 ff. Die ältesten Handschriften sind von 1280 und 1283; die erste gedruckte Ausgabe ward unter dem Czaren Alexis Michaelowitsch und den Patriarchen Joseph und Nikou veranstaltet 1650—1653. Die Warschauer Ausgabe von 1785 ließ das Kapitel gegen die Franken und die übrigen Lateiner weg; sie ward 1804 und 1816 zu Moskau wieder gedruckt.

[12]) Den Text bei Kopitar S. 256—258 gibt auch Pichler Gesch. der K. Trennung II. S. 40—42 wieder.

1) Ueberarbeitungen des Werkchens.

Daß unser Schriftchen mehrfach überarbeitet worden ist, davon haben wir die deutlichsten Belege. Vor Allem zeigt das ein von unserem griechischen nur sehr wenig divergirender lateinischer Text, der sich hinter und mit dem von Petrus Stewart edirten anonymen Traktat contra Graecorum errores findet. Jener Traktat [1]) ward laut einer am Eingang stehenden und am Schluße wiederholten Bemerkung [2]) während der lateinischen Herrschaft im Dominikanerkloster zu Constantinopel um 1252 veröffentlicht und hat als Anhang eine lateinische Uebersetzung unseres Werkchens mit der besonderen Aufschrift: contra Romanum Pontificem, [3]) worin nur die §§. 5. 18. 24 unseres Textes fehlen, während das Uebrige fast-wortgetreu gegeben ist; am Schluße aber finden sich noch einige andere Klagepunkte angereiht. Dieser Text, der uns hier allein interessirt, ist jedenfalls vor dem dreizehnten Jahrhundert verfaßt und reicht mindestens bis in das zwölfte hinauf. Denn nach der ausdrücklichen Angabe in den Einleitungsworten zu diesem Anhang ward derselbe aus dem Magister Hugo Etherianus entnommen [4]) und diesem gehört auch, wenigstens der Substanz nach, eine weitere, Gegenbeschuldigungen enthaltende Schrift mit dem Titel: Graecorum malae consuetudines [5]) an, die unmittelbar auf jene Abhandlung des griechischen Autors folgt; immerhin ist es nicht unwahrscheinlich, daß Hugo außer den drei an Alexander III. gesandten Büchern gegen die Griechen [6]) und dem Traktate de regressu animarum ab inferis noch andere Werke verfaßt oder doch seinen Schülern anderweitige Aufzeichnungen hinterlassen hat, die mit Zusätzen und Veränderungen später veröffentlicht worden sind. [7]) Daß bei diesem Anhange Hugo Etherianus benützt ward, sagt die vorhergehende Notiz und die Benützung seiner dicta wird sich wohl kaum auf die Uebersetzung des von einem schismatischen Griechen verfaßten Stückes „gegen den römischen Papst" beschränkt haben, das der Uebersetzer wohl kaum

---

[1]) Stewart Auctar. PP. p. 535. Canis. Lect. ant. t. IV. p. 33 ed. Basn. Bibl. PP. Lugdun. t. XXVI. p. 467. 468. t. XXVII. 590 seq. Lugd. 1677 f, Migne t. CXL. p. 487 seq. Als Verfasser ward früher mit Unrecht Manuel Calecas genannt, der aber dem XIV. Jahrhundert angehört, ferner Pantaleon, Diakon und Chartophylax (Bibl. PP. cit. XXVI. 321), was aber von Vielen bezweifelt und durch die Bemerkung t. XXVII. 619 keineswegs erwiesen wird. Vgl. auch Basnage zu Canis. l. c. p. 32.

[2]) Bibl. PP. Lugd. XXVII. 590 B. 607 H.

[3]) ib. p. 608. 609. Migne l. c. p. 541 seq.

[4]) ib. p. 608 A.: Quaedam admista praedictis ... Quod, licet jam quatuor dictis articulis demonstretur (daß nämlich die griech. Kirche so tief gesunken sei), tamen adhuc in his, quae subjecta sunt, ostenditur: quae ex dictis Magistri Hugonis Aetheriani nuper extracta (t. XXVI. 467 steht: exacta) huic operi duximus inserenda. Schon Basnage macht darauf aufmerksam. Migne PP. gr. CXLI. 485.

[5]) ib. p. 609—611. Es sind gegen vierzig Punkte, in denen theils die griechische Disciplin, theils auch in derselben eingerissene Mißbräuche tadelnd dargestellt werden.

[6]) ib. t. XXII. p. 1199 seq. Migne PP. lat. t. CCII. p. 165 seq.

[7]) ib. t. XXVII. p. 618 D.

ohne entsprechende Antwort gelassen haben wird; seine Autorschaft bezüglich der Substanz des Werkes wird aber noch durch die Schreibart und die Ausdrucksweise bestätigt, die ganz mit dessen Büchern de haeresibus, quas Graeci in Latinos devolvunt übereinstimmen; dafür sprechen auch die dem genannten Hugo geläufigen mythologischen Anspielungen, Bilder und Vergleichungen (Vulkan, Tantalus u. s. f.), die Bekanntschaft des Autors mit dem kaiserlichen Palaste in Byzanz,[8]) die kaum bei einem anderen occidentalischen Theologen sich so finden konnte, wie bei dem von Kaiser Manuel sehr geschätzten Tuscier,[9]) die mit dem Kaiser in den Orient nach Kappadocien und Persien, wohin kein lateinischer Kaiser gekommen ist, unternommene Reise,[10]) sodann die Erwähnung des unter Kaiser Manuel veröffentlichten Buches de immortali causa, welches kein anderes als das vorgenannte größere Werk des Hugo Etherianus zu sein scheint,[11]) endlich die kurze theologische Argumentation über den Ausgang des heiligen Geistes, die ganz im Geiste desselben gehalten und wie aus seiner Feder geflossen ist.[12]) Da nun Hugo Etherianus offenbar die Schrift des Photius vom heiligen Geiste berücksichtigte und überhaupt fleißig nach älteren griechischen Streitschriften forschte, und jener Notiz zufolge auch unsere Abhandlung, wenn auch in einem etwas abweichenden Texte, kannte: so ist es sicher keine gewagte Conjektur, ja es hat sogar den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit, daß unsere polemische Dissertation über seine Zeit hinausreicht und der Hauptsache nach einer früheren Periode angehört, was außerdem auch durch die Art der Polemik bestätigt wird, die sicher von der im dreizehnten bis fünfzehnten Jahrhundert üblichen verschieden ist, die Streitfragen über das Purgatorium, den päpstlichen Primat, die Appellationen nach Rom u. s. f. übergeht, wie überhaupt die Differenzpunkte, die nachher neben dem Dogma vom heiligen Geiste besonders wichtig geworden sind.[13]) Jedenfalls haben

---

[8]) ib. p. 610 F.

[9]) Cf. Oudin. de script. eccl. II. p. 1461 ed. Lips. 1722.

[10]) Op. cit. p. 609 E.: Sacerdotes eorum in plerisque locis viri sanguinum existunt et inferunt (fort. vulnera, plagas) sacratis manibus, quod propriis oculis Imperatorem sequendo per Cappadociam Persarumque regiones intuitus sum. Von Kaiser Manuel wird allerdings eine solche Reise berichtet. Vgl. Hugo de haer. I. 20 über Hugo's Bruder.

[11]) p. 609 C.: Propterea liber sub imperio Manuelis editus, quem de immortali causa praesignat titulus, cui Graeci contradicere non possunt, scil. Spiritum ex duobus pariter procedere, inexpugnabilibus argumentis demonstrat. Das Werk des Hugo wird von diesem ep. ad Alex. III. (Bibl. PP. Lugd. XXII. 1198) genannt: de immortali Deo. — Unsere Abhandlung ward sicher nach Manuel's Tod (1180) verfaßt, oder doch überarbeitet. Ueber den Text vgl. auch J. Basnag. (Migne PP. gr. CXL. 435. 436.)

[12]) p. 609 B. C.: Dividunt utique cum Ario divinam substantiam; nam ex eorum disputatione Patre minor necessario reperitur. Confundunt nascentis et procedentis differentiam, quae in hoc tamen bene dignoscitur, quod Filius ex uno solo, Spiritus vero ex duobus provenit. Nam cum Spiritus imago Filii sit naturaliter, sicut M. Basilius, Theologus Gregorius atque Damascenus tradunt, necesse est habere de ipso existentiam et procedere. — Cf. Hug. Eth. c. Graec. L. II. c. 7. p. 1221.

[13]) Hieher gehören Michaelis Anchiali dialogus ad Michaelem Comnenum (Cf. Allat.

wir hier einen ziemlich alten, bei dem geringen Alter unseres Codex Vaticanus sehr schätzenswerthen Text unserer Abhandlung vor uns, von dem jedoch noch keineswegs feststeht, daß er als der ursprüngliche betrachtet werden muß; es könnte vielmehr sowohl der von uns gelieferte griechische, als der eben besprochene lateinische Text auf ein noch älteres, bis jetzt noch nicht ermitteltes, nur aus den Ueberarbeitungen bekanntes Exemplar zurückweisen, das zum wenigsten nicht lange nach Cärularius verfaßt worden wäre. Beispiele solcher mehrfach bearbeiteter und interpolirter Diatriben sind bei den Griechen späterer Zeit sehr häufig; wir werden unten noch mehrere derselben aufzuführen Gelegenheit finden.

Eine andere, aber noch jüngere Bearbeitung desselben Werkchens läßt sich in einer anderen Abhandlung erkennen, die sechzig Anklagepunkte gegen die Lateiner enthält, und in einem alten lateinischen Texte von P. Stewart,[14]) sowie in einem, hie und da etwas abweichenden griechischen von J. B. Cotelier[15]) veröffentlicht worden ist. Der Verfasser lebte im dreizehnten Jahrhundert und bezieht sich ausdrücklich auf die bei der Eroberung Constantinopels von den Lateinern verübten Gewaltthaten und Brutalitäten,[16]) die er am Schluße noch besonders unter bitteren Klagen in Form eines Briefes an Papst Innocenz aufzählt.[17]) Das Ganze ward höchst wahrscheinlich noch im ersten Decennium des dreizehnten Jahrhunderts, da der Eindruck der lateinischen Invasion von 1204 noch frisch und lebendig war, in dieser Form verfaßt, also auch noch vor der Abfassung des vorgenannten Traktates der Dominikaner in Byzanz, die es nicht gekannt zu haben scheinen, während hier auch dasjenige, was aus unserem, dem Photius beigelegten Schriftchen entnommen ist, unabhängig von der Recension, die den Dominikanern vorlag, entstand. Denn die in dem oben besprochenen lateinischen Texte, den wir im Gegensatze und im Vergleiche zu unserem Schriftchen Nr. II. nennen wollen, fehlenden Paragraphen der Abhandlung „von den Franken und den übrigen Lateinern", näm-

---

de consens. II. 12, 1. Oudin. l. c. II. p. 1531. 1532), die dissertatio de 22 absurdis erroribus Latinorum von Matthäus Quästor (Oudin. III. 522), der Brief eines ungenannten Griechen über den Ausgang des heiligen Geistes, die Azyma, das Fegfeuer, den Vorrang des Papstes, die Ehescheidung wegen Ehebruch, den Aufenthalt der Verstorbenen im Cod. Paris. 1848. chart. 8 (Catal. MSS. Paris. 1740. II. p. 223. n. 3), die Schriften des Markus von Ephesus u. A. m.

[14]) Bibl. PP. max. Lugd. t. XXVI. p. 471—473. Ex Cod. Bavar. (wohl Mon. 256.) post. Manuel. Calec. in Observ. Stewart p. 432.

[15]) Monum. Eccl. Graec. t. III. p. 495—514 ex cod. reg. Paris. 1772. Cf. not. p. 664. Das Schriftchen steht auch griechisch im Cod. Ambros. C. 259. Inf. saec. 15. p. 75 seq. mit dem Titel: *τὰ αἰτιάματα τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας* [*ὅσα περὶ δόγματα καὶ γραφὰς καὶ τὰ τοιαῦτα*] die eingeschlossenen Worte fehlen im Pariser Codex. Ebenso steht es im Mon. 256. f. 70, b.—84 (*ὅσαπερ δόγμ.*)

[16]) Bibl. PP. XXVI. p. 473 D.

[17]) Cotel. p. 510—514. n. 61—89. *Ὅσα ἐποίησαν ἐν τῇ ἁγίᾳ Κωνσταντινουπόλει μετὰ τὴν ἅλωσιν.* Dieses Stück scheint seinen eigenen Verfasser zu haben und von unserem Compilator erst dem Vorhergehenden angereiht worden zu sein; in mehreren Handschriften fehlt es.

BIBLIOTHECA

lich die §§. 5, 18, 24 sowie 20 a, finden sich hier (Nr. III.), namentlich im griechischen Exemplare des Cotelier (wo überhaupt nur sehr Weniges, wie §. 17, fehlt) vollständig; ferner kommt an mehreren Stellen dieser dritte Text dem ersten weit näher als der zweite (etherianische), z. B. §. 13, wo das *ὡς ἀπὸ νεφέλης* ebenso erscheint; nebstdem sind die in Nr. II. angehängten Gravamina nicht vollständig und nicht in derselben Art hier aufgenommen. Das Ganze scheint aus verschiedenartigen Anklageschriften zusammengetragen zu sein; wir können insbesondere, soweit unsere Dokumente reichen, drei Hauptbestandtheile in dem Material des Verfassers unterscheiden: I. Das Meiste entnahm der Compilator aus unserem Schriftchen; in den aus ihm entlehnten Anklagen [18]) stimmt er meist wörtlich mit ihm überein, wie sich unten näher zeigen wird; obschon er viele Zuthaten, oft von sehr abentheuerlicher und läppischer Art, auch hier beigegeben hat. [19]) II. Er benützte ferner die Anklagen des Cärularius in dem bekannten Briefe an Petrus von Antiochien. Von den dort vorkommenden Beschuldigungen fehlt keine einzige [20]) und mehrere derselben sind mit analogen Stellen unseres Textes I. combinirt und verflochten. [21]) III. In dem Uebrigen benützte der Compilator entweder noch andere, uns nicht näher bekannte Schriften dieser Art, oder er fügte von dem Seinigen noch Mehreres hinzu, was er selber beobachtet oder wie immer in Erfahrung gebracht hatte. Diese Zuthaten betreffen größtentheils die übergroße Macht des Papstes, [22]) sowie die Treulosigkeit und Wortbrüchigkeit der Lateiner; [23]) dieses, und insbesondere die Beschuldigung, daß der Papst leicht von allen Verbrechen absolvirt und Eide schon voraus löst und in der Hoffnung auf seinen Machtspruch Meineide begangen werden, [24]) weiset ganz deutlich auf die Zeit

[18]) Hieher gehören bei Cotel. n. 7. 8. 9. 10. 11—14. 18. 23. 24. 25. 26. 28. 34—39. 41. 45—48. 50. 52. 53. 54. Bibl. PP. Lugd. n. 10—15. 17—20. 23. 31. 32. 33. 35. 37. 41. 42. 48—51. 53. 55. 57. 59. 60.

[19]) S. unten bei der speciellen Erörterung die Bemerkungen zu §. 3, 27 u. a. So wird den Lateinern nicht blos eine gesetzwidrige Beobachtung der Quadragesima, sondern auch Unmäßigkeit und Völlerei während derselben zur Last gelegt. Bibl. PP. Lugd. l. c. n. 54.

[20]) Vgl. Cotel. n. 1. 2. 3. 12. 17. 27. Bibl. PP. l. c. n. 1—4. 8. 17. 22. 36.

[21]) S. unten zu §. 3, 8 u. s. f.

[22]) Z. B. Cotel. n. 4: *Τοὺς ἱεροὺς κανόνας καὶ τὰς θείας γραφὰς σχεδὸν οὐδ' ἐπιγινώσκουσι· κανόνας δὲ καὶ νόμου λύσιν ἔχειν τὰ παρὰ τοῦ Πάπα κελευόμενον τοῦ σήμερον ὄντος καὶ ζῶντος, τὰ δέ γε τῶν τὴν ζωὴν ταύτην τελευτησάντων νομοτεθήματα, κἂν ἀπόστολοι, κἂν πατέρες εἶεν, ὡς αὐτοῖς συναποθάνοντα νομίζουσι.* (Cf. Bibl. PP. l. c. n. 5.) n. 32. p. 501: *Τὸν Πάπαν οὐ διάδοχον τοῦ ἁγίου Πέτρου, ἀλλὰ τὸν Πέτρον αὐτὸν καὶ λέγουσι καὶ πιστεύουσι καὶ ὑπὲρ τὸν Πέτρον θεοποιοῦσι, σχεδὸν κύριον αὐτὸν χριστιανότητος ἁπάσης ἀνακηρύττοντες.* n. 33. p. 501. 502: *Λέγουσιν αὐτὴν τὴν ἐκκλησίαν τῆς Ῥώμης εἶναι τὴν καθολικὴν καὶ ἀποστ. ἐκκλησίαν, μίαν περιεκτικὴν ἁπασῶν, καὶ ἕνα συνεκτικὸν τῶν ἁπάντων ἀρχιερέα, τὸν Πάπαν, ὡς ἕνα Πέτρον κ. τ. λ.*

[23]) Cotel. n. 5. 6. Bibl. PP. l. c. n. 6. 7.

[24]) Cotel. n. 6. p. 496: *φθάνει δὲ καὶ ὁ Πάπας αὐτὸς συγχωρῶν αὐτοῖς μελλόντων ὅρκων παράβασιν καὶ τὴν ἐπὶ ταύτῃ κατάκρισιν.* n. 22: *Ὁ Πάπας καὶ τὸ τούτου ἀρχιερατικὸν συγχωροῦσι φόνους, ἐπιορκίας καὶ λοιπὰς ἁμαρτίας τὰς εἰς τὸ μέλλον καὶ τὸν ἔμπροσθεν χρόνον.* Hieher werden dann auch die Indulgenzen von zwei bis drei und

s Compilators selbst hin, dem wir füglich diese Stücke zuweisen können.
aran reihen sich noch viele andere höchst heftige Beschuldigungen der über-
iebensten Art;[25]) gegen den Schluß hin werden die Lateiner mit den Juden,
rmeniern und Jakobiten zusammengestellt und viele der gegen diese erhobenen
nklagen auf sie übertragen;[26]) sie werden demnach als Häretiker geschildert,
e dem Anathem der Kirche unterliegen. Hierbei scheint theilweise auch die
lemische Literatur der im eilften und zwölften Jahrhundert gegen die Arme-
er kämpfenden Orientalen und Griechen benützt.[27]) Was das Verhältniß
s griechischen zu dem lateinischen Texte betrifft, so sind trotz der Ueberein-
mmung in allen Hauptpunkten auch abgesehen von der verschiedenen Zählung
r einzelnen Paragraphen manche Verschiedenheiten ersichtlich. So fehlen in
r griechischen Recension manche Punkte, die in der lateinischen stehen, und
ngekehrt; es fehlen in ersterer die Anklagen, daß die Lateiner die griechischen
äter nicht ehren und den Apostel Paulus verachten (n. 8. 9. lat.), während
e in unserer Abhandlung als §. 17 stehende Beschuldigung, im griech. Texte

---

ehr Tagen, Monaten und Jahren bezogen, woraus folgen soll, daß der Papst für zukünf-
ge Sünden im Voraus die Absolution ertheilt. Vgl. Bibl. PP. l. c. n. 7. 30.

[25]) Z. B. das, was über die Weiheritus des Papstes gesagt wird (Cotel. n. 16. Bibl.
P. n. 21), was vielleicht aus einer in Alexandrien beobachteten, keineswegs aber gleichen
itte abgeleitet ist (Ph. Vespasiani de Sacri Pallii origine Romae 1856), die Anklage,
ß die Lateiner die Eucharistie ausspeien und mit Füßen treten (Bibl. PP. n. 13), daß sie
n vom Banne zu Absolvirenden nackt ausziehen und geißeln (Cotel. n. 19. Bibl. PP.
25), daß sie die meisten Feste des Herrn nicht zur rechten Zeit und gegen die Tradition
r Väter feiern (Cotel. n. 21), daß Translationen der Bischöfe und Simonie bei Ver-
hung der Bisthümer bei ihnen ganz gewöhnlich sind und lasterhafte Bischöfe vom Papste
tweder gar nicht bestraft oder sogar noch zu größeren und reicheren Kirchen befördert wer-
n (Cotel. n. 29—31), daß sie nach Tisch nicht die Eulogien der heiligen Jungfrau
hmen, vielmehr diesen Gebrauch verspotten (Cotel. n. 40. Bibl. PP. n. 43), daß sich
re Bischöfe, besonders der Papst, am Hinschlachten der Christen freuen, und denen, die im
riege fielen, den Himmel versprechen, auch wenn sie mit einem schweren Verbrechen sterben
otel. n. 43. 44. p. 501), daß sie jeden Mittwoch und Freitag Fische, ja sogar Fleisch
en, am Mittwoch Alle, am Freitag Einige (Cotel. n. 51. Bibl. PP. n. 56), daß sie sich
it ihrem Urin waschen und davon trinken. (Cotel. n. 55) u. s. f.)

[26]) Cotel. n. 56—59. p. 506—509. Sie judaisiren im Gebrauche der Azyma, im
aar- und Bartscheeren, im Sabbatfasten und in der Pontifikalkleidung; sie armenisiren darin,
ß sie in der Woche der Lacticinien Fleisch essen, an den Samstagen und Sonntagen der
uadragesima Milch genießen, nicht zur rechten Zeit die Feste des Herrn feiern, die Gottes-
utter verachten, bei der Taufe sich nicht des Salböls bedienen, in den Kelch kein Wasser
eßen, die heilige Communion verachten, das Kreuz vergraben. Mit den Jakobiten haben
gemein, daß sie es für gleichgiltig halten, die heiligen Bilder zu verehren, sie nicht küssen,
os mit einem Finger von der Rechten zur Linken das Kreuz machen u. s. f.

[27]) Man vgl. auch die von Combefis zuerst edirte Schrift de haeresi Jacobitarum et
hatzitzariorum (Gall. Bibl. PP. XIV. 266 seq.) mit den hier vorkommenden Aeußer-
ngen, wie z. B.: Χατζιτζάριοι δὲ λέγονται οἱ σταυρολάτραι· χατζὶ γὰρ παρ' αὐτοῖς
σταυρός (Cod. Ambros. cit. p. 83), bei Gall. l. c. c. 5. p. 267: χατζὶ δὲ παρ' αὐτοῖς
σταυρωθεὶς ὀνομάζεται. Aber Mon. 256. f. 83, b, Niceph. Cal. u. Bever. lesen
αυρός. Die Schrift de Chatzitzariis wird dem Demetrius von Cyzikus im eilften Jahr-
undert beigelegt.

n. 7, dem lateinischen abgeht. Ebenso fehlt bei Cotelier die Anklage, daß sie die Liturgie des heiligen Chrysostomus verachten (n. 16 lat.) u. dgl.[28] Aber die Uebereinstimmung beider Texte ist sonst so groß und in den für unsere Untersuchung wichtigen Punkten so stark hervortretend, daß wir für unseren Zweck nicht nöthig haben, genauer ihr Verhältniß zu bestimmen und als verschiedene Bearbeitungen unserer Schrift sie von einander zu sondern.

Daß nun die eben geschilderten Texte Ueberarbeitungen unseres Schriftchens, nicht aber Letzteres eine verkürzte Bearbeitung, ein Auszug aus ersteren ist, sohin auch als Original oder doch als dem ursprünglichen Texte näher stehend betrachtet werden muß, scheint uns völlig außer Zweifel. Denn da es feststeht, daß unsere Abhandlung der Hauptsache nach im zwölften Jahrhundert vorhanden war, von den Griechen aber in der Zeit von Photius bis Manuel Comnenus sicher anzunehmen ist, daß sie die Zahl der Anklagen eher zu vermehren als zu vermindern, die vermeinten Irrthümer der Lateiner immer stärker hervorzuheben geneigt waren: so ist nicht wohl denkbar, daß der längere und reichhaltigere Text so leicht später wesentlich verkürzt und die Zahl der Beschwerdepunkte so bedeutend reducirt worden wäre. Zudem spricht die Textvergleichung im Allgemeinen für das höhere Alter unserer Abhandlung, obschon diese selbst eine Bearbeitung einer älteren Schrift gewesen sein kann und es sehr gut möglich wäre, daß in den späteren Texten noch Manches aus dem ursprünglichen uns aufbewahrt worden ist. Wohl kann der Eine oder der Andere, dem diese polemische Diatribe in die Hände kam, je nach seiner subjektiven Ueberzeugung einen oder den anderen Punkt nicht blos beigesetzt, sondern auch einige gestrichen haben, welche letzteren dann von Anderen, die vollständigere Exemplare vorfanden, wieder eingetragen wurden. Erst eine vollständige Veröffentlichung der noch ungedruckten Schriften dieser Art[29] würde eine allseitige Uebersicht ermöglichen. Soviel ist sicher, die späteren Polemiker unter den Griechen konnten nicht genug Häresien der Lateiner zusammenstellen und bürdeten ihnen auch noch die Irrthümer anderer Parteien auf, wie denn unter den sechzig Anklagen mehrere stehen, die von den Armeniern, Jakobiten u. s. f. hergenommen sind.

In dem Texte des oben erwähnten Münchener Codex sind lange Erklärungen zu der Einleitung unseres Schriftchens eingeschoben. Es wird der

---

[28]) Der Text im Cod. Mon. 256. f. 70, b seq. stimmt mit dem lat. der Bibl. PP. ganz zusammen, da wo dieser vom Exemplar des Cotel. abweicht. So f. 71 a. n. 7: *Τὰ θεόπνευστα συγγράμματα τῶν μεγάλων φωστήρων καὶ διδασκάλων Χρυσοστόμου, Βασιλείου, Γρηγορίου, οὐ δέχονται.* n. 9: *Τὰς ἐπιστολὰς τοῦ μεγάλου ἀποστόλου Παύλου περιφρονοῦσιν, ὅτι, φασὶν, οὐ τῶν δώδεκα γέγονεν οὐδὲ αὐτόπτης Χριστοῦ κ. τ. λ.* Aber auch die Beschuldigungen, die im lat. Texte fehlen, wie die wegen der drei heiligen Sprachen, stehen hier. So zeigt dieser Codex ein beide Texte vereinigendes, höchst vollständiges Exemplar auf, zeigt aber mehrere Lücken (f. 75. 76 fast zwei leere Seiten).

[29]) Hieher gehört auch die kurze Erörterung *τὰ τῶν λατίνων σφάλματα* mit dem Anfange: *Τὸ ξυρᾶσθαι τὸ γένειον* (Schluß *ψάλλειν αὐτά*) im Cod. Bodlej. 264. Roe 18 bombyc. sacc. 14 (angeführt bei Zachariae Prochir. p. 319.) f. 149—150.

Ausdruck „jonischer Busen" erklärt, wie der Name Hellas;[30]) sodann beigefügt, die vom jonischen Busen westlich befindlichen Völker seien Longobarden genannt; dieser Name komme von Bar, dem Gründer von Bari, und seiner Frau Longa, die ihm fünf Söhne geboren, Kale, Ser, Melphe, Baion und Arban; diese Söhne und deren Nachkommen seien Longobarden genannt worden; von Kale stammen die Kalabrier, von Ser die Serben, von Melphi die Melphiner (Amalfitaner), von Baion die Venetier, von Arban die Arbaniten.[31]) Diese Longobarden[32]) nun, heißt es weiter, sammt den übrigen abendländischen Völkern, nämlich den Franken, Arbaniten, Amalfitanern, Venetiern, Alemannen, seien in nichts von den alten Heiden verschieden, weder in der Gottlosigkeit noch in der Unmäßigkeit. Bei diesen Worten kehrt der Compilator wieder zu unserem Texte zurück, indem er noch die Arbani (al. Alemannen) und Kalabreser besonders berücksichtigt.[33]) In dem ersten Anklagepunkte fügt derselbe noch sehr läppische Bemerkungen, bei dem zweiten, dem über die Azyma, den Versuch einer Widerlegung bei. Im vierten Paragraphen wird das Sabbatfasten der Lateiner einem gewissen Sabbatius zugeschrieben, §. 5 bis 7 sind kurz zusammengedrängt, mit letzterem hört der Text auf.

2) Titel und Einleitung.

Gegen die „Franken" als solche hat Photius sonst nie Angriffe gerichtet; aber Leo von Achrida und Petrus von Antiochien im eilften Jahrhundert bezeichnen die Abendländer überhaupt als Franken.[1]) Denselben Begriff von

---

[30]) Nach den in der Einleitung dieses Abschnitts N. 9 angeführten Worten des Cod. Mon. 551: *ἐπωνυμίαν λαβών* heißt es weiter: *Αἰωνία* (l. *Ἰώνια*) *γὰρ πρῶτον ἡ Ἑλλὰς ἐκαλεῖτο, ὡς ἀπὸ τοῦ Αἰνώς* (*Ἴωνος*). *Ἑλλὰς δὲ ἐπωνομάσθη ἀπὸ τοῦ Ἐλαιώνου υἱοῦ τοῦ Ἰουνί* (*Ἴωνος*). *Οὗτος γὰρ ὁ Ἰὼν γεννήσας υἱὸν ἐπωνόμασεν αὐτὸν ἕλκιον· ὅστις ἐγένετο δεύτερος οἰκιστὴς τῆς Ἑλλάδος καὶ πόλεις πολλὰς κατεκόσμησε, καὶ τὸν τόπον Ἑλλάδα ἐκάλεσεν.*

[31]) *Ὅσα δὲ ἔθνη τοῦ ἰουνίου κόλπου εἰσὶ πρὸς δυσμὰς ἤγουν λατῖνοι, λογγίβαρδοι λέγονται· λογγίβαρδοι δὲ ἐκλήθησαν ἀπὸ τοῦ Βάρη, ὃς καὶ τὴν Βάρην ἔκτισε καὶ ἐκάλεσεν αὐτὴν Βάρην. Οὗτος ὁ Βὰρ ἔσχε γυναῖκα λεγομένην Λόγγα· ἐξ αὐτῆς ἐγέννησε υἱοὺς πέντε, τὸν Καλὴν, τὸν Σὲρ, τὸν Μέλφιν, τὸν Βαῖον καὶ τὸν Ἀρβᾶν· καὶ τούτους τοὺς πέντε υἱοὺς ἐκ τοῦ Βὰρ καὶ τῆς Λόγγης γεννηθέντας ἐκαλοῦντο Λογγίβαρδοι·* (sic) *ἐξ αὐτῶν δὲ ἐγεννήθησαν υἱοὶ πέντε καὶ γενεαί· ἀπὸ τοῦ Κάλη Καλάβροι, ἀπὸ τοῦ Σὲρ Σέρβοι, ἀπὸ τοῦ Μέλφι Μελφηνοὶ, ἀπὸ τοῦ Βαίωνος Βενέτικοι, καὶ ἀπὸ τοῦ Ἀρβᾶν Ἀρβανῖται* (am Rande die Bemerkung: *κακῶς λαλεῖς*). *Τούτων δὲ τῶν πέντε γενεῶν γεννήτορες ὁ Βὰρ καὶ ἡ Λόγγα καὶ ὡς ἐξ αὐτῶν λέγονται Λογγόβαρδοι.*

[32]) *Οὗτοι γὰρ οἱ Λογγόβαρδοι σὺν τοῖς λοιποῖς δυτικοῖς ἔθνεσι, ἤγουν Φράγγοις, Ἀρβανεῖς* (sic), *Ἀμαλφηνοῖς, Βενετικοῖς Ἀλαμάννοις οὐδὲν τῶν παλαιῶν Ἑλλήνων διαφέρουσιν, οὔτε κατὰ τὴν ἀσέβειαν οὔτε κατὰ τὴν ἀσέλγειαν.*

[33]) *Ἀλλ' αὐτοὶ οἱ Ἀρβανοὶ καὶ ἕτεροί τινες μικρὰ* (*μιαρὰ* ?) *ἔργα ἐργάζονται, οἱ δὲ Καλαβροὶ χριστιανοὶ εἰσὶν ὀρθόδοξοι, ἀνέμαθον δὲ καὶ τῆς ἀποστολικῆς ἐκκλησίας καὶ καθολικῆς ἤθεσι* (sic) *οἱ δὲ λοιποὶ ἅπαντες σὺν τῷ Πάπα κ. τ. λ.* Das Folg. wie in unserem Texte. Nur steht nach *ἀλλότριοι: καὶ ἔχωσι* (sic) *ἰδίας παρανομίας καὶ βαρβαρικὰ ἤθη, ὧν τὰ χείρονα εἰσὶ ταῦτα.*

[1]) Leo Achr. ep. ad Joh. Fran. c. 1. p. 56. Petr. ep. ad Caerul. c. 20. 24. p. 202. 204 ed. Will. So Caerul. ep. 1 ad Petr. c. 3. p. 174 die Normannen.

den Franken, den unsere Schrift in den Worten andeutet: Franci, qui et Germani, scheint auch schon Constantin Porphyrogenitus gehabt zu haben, da nach ihm Francien an Ungarn grenzt, Constantin der Große aus dem Lande der Franken stammte, Karl's des Großen Reich Groß-Francien war, Attila ganz Francien verwüstete, Aquileja und Venedig von Franken bewohnt waren.[2]) Ihn hatten auch 808 die griechischen Mönche in Jerusalem. (Bd. I. S. 696 ff.) Franken und Germanen sind übrigens schon bei Prokopius und Anderen identisch gesetzt;[3]) im neunten Jahrhundert mußte der Name Franken schon in Byzanz eine sehr weite Bedeutung haben und sowohl Germanen als Romanen umfassen, da im zehnten Luitprand von Nikephorus Phokas sagt: Nomine Francorum tam Latinos quam Teutonicos comprehendit.[4])

Unser Schriftchen zählt im Exordium die abendländischen Nationen ziemlich ungenügend auf und stellt dabei die Alemannen als in nichts von den alten Heiden verschieden dar. Der Text Nr. II. hat wohl dieses Exordium, aber ohne die Aufzählung der einzelnen Völkerschaften mit Ausnahme der besonders hervorgehobenen Kalabrier und der an die Stelle der Alemannen gesetzten Theotonici (Teutonici), von denen es in gemilderter Fassung heißt, daß sie wenig sich von den Riten der Heiden unterscheiden. Der dritte Text läßt dieses Exordium als solches ganz weg, hat aber dafür in mehreren Handschriften eine Schlußbemerkung,[5]) welche offenbar aus demselben entnommen

---

[2]) de adm. imp. c. 13. p. 81. 86. c. 26. p. 115 seq. c. 28. p. 123 ed. Bonn.

[3]) Procop. de bello goth. I. 12: *Γερμανοὶ, οἳ νῦν Φράγγοι καλοῦνται.* Agath. I. 1. 2: *πρόσοικοί τε γάρ εἰσι τῇ Ἰταλίᾳ .. τὸ γένος τῶν Φράγγων· εἶεν δ' ἂν οὗτοι οἱ πάλαι ὀνομαζόμενοι Γερμανοί.* Theophan. p. 146 ed. Bonn.: *Οἱ δὲ Οὐανδῆλοι, Ἀλάνους ἑταιρισάμενοι καὶ Γερμανοὺς τοὺς νῦν καλουμένους Φράγγους.* Diese Stelle des Theophanes ist auch bei Const. Porph. l. c. c. 25. p. 111 angeführt. Der von Goar veröffentlichte Katalog von Städten, deren Namen geändert wurden (Const. Porph. ed. Bonn. p. 281), hat ebenso: *Γερμανοὶ δὲ οἱ Φράγκοι.* In den *Ἐκλογαὶ περὶ ἐπιβουλῶν κατὰ βασιλέων γεγονυιῶν* (Cramer Anecd. Paris. II. p. 60. Oxon. 1839), die im zehnten Jahrhundert verfaßt wurden, steht: *Φράγκοι τε καὶ Σάζονες, ἔθνη κελτικά.* Vgl. p. 65. Ueberhaupt werden seit dem vierten Jahrhundert von den Byzantinern sehr häufig nicht blos die Franken in Gallien (Socr. H. E. II. 10) oder die Germanen neben den Galliern (Julian. ap. Cyrill. Al. L. IV. c. eund. t. LXXVI. p. 677 ed. Migne), genannt, sondern auch sonst die Germanen oder Franken. Zosim. III. 6. Lyd. de magistr. p. 248. Liban. Soph. III. p. 397 ed. Reiske, wo *φράγκοι, φράκτοι* steht. Vgl. Zeuß: Die deutschen und die Nachbarstämme. München 1837. S. 326—328.

[4]) Luitpr. leg. p. 357 (ed. Bonn. post. Leon. Diac.) Niceph. Apol. maj. c. 38. p. 53 ed. Mai nennt *Ἰταλοὺς καὶ Γερμανοὺς, Κέλτους καὶ Βρεττανούς.* Von den Abendländern s. die Stellen bei Dümmler Ostfr. G. II. S. 625 f. N. 11—13.

[5]) Cod. Ambros. C. 259. Inf. p. 83, b. Mon. 256. f. 84: *Ἱστόρηται μέντοι τοῖς πρὸ ἡμῶν καὶ ὡς αὐτὸς ὡς Πάπας τῆς Ῥώμης καὶ ὅσοι τοῦ δυτικοῦ κλίματος χριστιανοὶ ἔξωθεν κόλπου τοῦ ἰωνικοῦ, Ἰταλοὶ, Λογγίβαρδοι, Φράγγοι, οἳ καὶ Γερμανοὶ, Μολφῖνοι, Βενετικοὶ καὶ οἱ λοιποὶ πάντες τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἔξω πρὸ μακρῶν εἰσὶ χρόνων καὶ τῶν εὐαγγελικῶν ἀλλότριοι καὶ ἀποστολικῶν παραδόσεων δι' ἃ φησι, κρατοῦσι παράνομα καὶ βάρβαρα ἔθη καὶ ὡς αἱ διάφοροι τοῖς λατίνοις αἱρέσεις ἐκεῖθεν τὸ ἔθνος τῶν Οὐανδάλων ἄνωθεν τὰ τῆς Ῥώμης κατέλυσαν καὶ τοὺς ἀρχαίους Ῥωμαίους ἐξερρίζωσαν· καὶ ὡς μετέχοντες διαφόρων αἱρέσεων καὶ ὄντες Ἀρειανοὶ, Νεστοριανοὶ, Μακεδο-*

ist. Hier werden die occidentalischen Völker ebenso aufgezählt; nur stehen statt der Alemannen die Kampaner und Alanen.

Im Allgemeinen hat die Aufzählung der verschiedenen Völker nichts, was nicht dem geographischen Standpunkte und der Kenntniß des Abendlandes, wie wir sie bei den Griechen bis in's zehnte Jahrhundert finden, entsprechend wäre, und es kommt nichts darin vor, was nicht ein älterer Grieche aus dem einen oder dem anderen von ihm gelesenen Geschichtsschreiber oder sonstigen älteren Schriftstellern hätte entnehmen können. Der jonische Busen, der auch sonst häufig erwähnt ist,[6]) ward als die Grenzscheide zwischen dem alten oströmischen und dem weströmischen Kaiserreiche gedacht.[7]) Gleichwie dem Gesagten gemäß Franken[8]) und Germanen schon bei vielen Aelteren identisch gesetzt waren: so wurden früher Italer und Longobarden wohl von einander unterschieden.[9]) Obschon Longobardien bei den Griechen bald in einem weiteren, bald in einem engeren Sinne gebraucht wird: so steht es bei den Späteren doch am häufigsten für das griechische Italien, soweit dieses nicht eine besondere Benennung erhält.[10]) Die Molphini unseres Textes sind wahrscheinlich die Amalfitaner, die den Griechen namentlich seit Basilius I. sehr wohl bekannt

---

νιανοί· καὶ ὑπὲρ ταῦτα ἐφύτευσαν τὰς αἱρέσεις τῇ Ῥώμῃ (hier wurden schon andere Berichte des zwölften Jahrhunderts benützt) *καὶ διεδέξαντο ταύτας* [*οἱ Φράγγοι τε* add. Mon.] *καὶ οἱ Γερμανοὶ καὶ εἰς πολλὴν βλάβην ἐντεῦθεν ἐξετάσθησαν αὗται. Οἵ γε μὴν Καμπανοὶ καὶ οἱ Ἀλανοὶ οὐδὲν τῶν παλαιῶν διαφέρουσιν Ἑλλήνων, οὔτε κατὰ τὴν ἀσέβειαν οὔτε κατὰ τὴν ἀσέλγειαν· μόνοι δὲ οἱ Καλαβροὶ ἀνέκαθεν εἰσὶν ὀρθόδοξοι χριστιανοί.*

[6]) Phot. Bibl. Cod. 57. Appian. Hist. Rom. L. II.

[7]) Const. Porph. de them. imp. II. 9. p. 57 ed. Bonn.: *τὰ δὲ ἀντίπερα, ἅπερ Ἰόνιος κόλπος, τῷ βασιλεύοντι τῆς Ῥώμης ὑπήκοα.* Cf. Nic. Chon. in Mon. VII. 1. p. 259.

[8]) Die Alemannen (Soz. VII. 2) aber waren von den Franken genau unterschieden. Agath. I. 7. II. 1. Anctor *περὶ ἐπιβουλῶν* ap. Cramer l. c. p. 64. 65 (vgl. das. p. 61: *Φράγκοι καὶ Ἀλβανοί, οἵ Κέλτων εἰσὶ δυνατώτεροι.* Zeuß a. a. O. S. 317. Forbiger Geogr. I. 429.

[9]) Vgl. Theophyl. Simoc. L. III. Phot. Cod. 65. Niceph. de reb. post Maurit. p. 61 (p. 960 ed. Migne.).

[10]) *Λογγιβαρδία*, auch *Λογγιβαρβία* (Const. Porph. de them. II. 11. p. 60 seq.) hieß bei den späteren Griechen oft das ganze griechische Italien (ib. p. 62), das als das eilfte Thema im Occident erscheint, während Sicilien das zehnte bildet (ib. p. 58.). Bei Theodor Studita L. II. ep. 215 ad Meth. q. 1. p. 1645 werden die *ἐν Ῥώμῃ, ἐν Νεαπόλει καὶ ἐν Λογγιβαρδίᾳ* Geweihten erwähnt. In dem Katalog der Städte, *ὅσαι μετωνομάσθησαν εἰς ὕστερον*, der nach Goar in der Bonner Ausgabe des Const. de them. abgedruckt ist (p. 281), steht: *Ἰταλία = ἡ Λογγιβαρδία.* So braucht auch Anna Comnena das Wort Alex. L. III. p. 96. Die Charta divisionis von 806 (Muratori Rer. it. Scr. I, II, 115) c. 2: Italia, quae et Longobardia dicitur. Theoph. Cont. V. 53. p. 290: *κατὰ τὴν Ἰταλίαν, ἣ νῦν λαγγοβαρδία ὠνόμασται.* Vgl. not. in Const. de them. p. 300. Joh. Curopal. post Cedr. II. p. 718. Goar in Cedren. II. p. 849 in loc. Cedr. p. 220. v. 4 ed. Bonn. Genesius (L. IV. p. 116) kannte sehr gut den Ursprung dieses Namens, er hat nicht die Fabel von Bar und Longa, sondern sagt: *Λογγιβαρβία δὲ ἀπό τινος Λογγιβάρβου τοῦ πρώτως κατασχόντος τὴν χώραν, ἐφ' ὅτῳ καὶ μέγα ἐξήνθιστο, γένειον· λόγγη γὰρ παρὰ Λογγιβάρβοις τὸ μέγα, βάρβα δὲ τὸ γένειον.*

waren und erst mit dem eilften Jahrhundert für sie ihre Bedeutung verloren.[11]) Mit den Venetianern standen die Griechen ohnehin schon frühe im regsten Verkehr;[12]) Kalabrien als ein ganz christliches Gebiet im Gegensatze sowohl zu den von den Saracenen occupirten süditalischen Territorien als auch zu den Bezirken des lateinischen Ritus konnte seit dem achten Jahrhundert, besonders aber seit dem neunten von den Griechen mit Vorliebe betrachtet werden;[13]) aber seit der normännischen Eroberung überwog allmälig der lateinische Ritus; seit dem Ende des eilften Jahrhunderts schloß sich Kalabrien wieder enge der römischen Kirche an und im zwölften ward der Verband mit Byzanz so gut wie beseitigt. Dieser Erwähnung Kalabriens gemäß muß unsere Schrift vom neunten bis eilften Jahrhundert entstanden sein; wahrscheinlich ist es nicht, daß man nach Alexius Comnenus so gesprochen.

Was den Namen der Alemannen betrifft, so kannte der ältere Autor unseres Werkchens dieses Volk wohl nur aus den griechischen Historikern, die es in der Regel von den Franken und Germanen unterscheiden;[14]) er hatte wohl etwas von den Kämpfen der Alemannen gegen die Franken sowie manche Züge ihrer heidnischen Wildheit und ihrer abscheulichen Religion, wie sie Agathias schildert, gelesen, von ihrer Bekehrung zum Christenthum aber nichts erfahren. Auch ist es sehr wohl möglich, daß der Autor, da öfter bei den Griechen Alemannen, Albanier und Alanen (wie Text III. hat) verwechselt wurden,[15]) aus Unbekanntschaft mit den Zuständen der Länder und Völker, namentlich in West- und Mittel-Europa, die Volksnamen vertauschte und was er von den Einen gelesen, auf die Anderen übertrug, sowie auch daß er unter den Alemannen eine noch nicht christliche Völkerschaft im Norden verstanden hat; die Uebersetzung „Teutonici" ist wohl von der im nicht germanischen

---

[11]) Const. Porph. de adm. imp. c. 27. p. 118 nennt neben Sicilien und Calabrien noch Neapel und Amalfi als besondere Gebiete, die seit der Theilung des römischen Reiches einem Patricier unterstanden; p. 120 zählt er Amalfi als die fünfte Stadt auf. Die Stadt war mächtig vom neunten bis eilften Jahrhundert, bis im zwölften die Pisaner sie zweimal eroberten und zerstörten. Schon unter Papst Leo IV. kämpften die Amalfitaner erfolgreich gegen die Saracenen (Baron. a. 849); in Johann's VIII. Briefen werden sie öfter erwähnt. Ebenso erscheint Amalfi neben Neapel und Campanien im Briefe der orientalischen Bischöfe an Theophilus c. 11. (Opp. Joh. Dam. I. p. 634 ed. Le Quien.)

[12]) Ueber *Βενετία* s. Agath. II. 3. 4. Const. Porph. de adm. imp. c. 27. p. 121. c. 28. p. 123 ed. Bonn.

[13]) Const. Porph. de them. II. 10. p. 59. 60: *μόνη δὲ ἀντίπεραν ἡ Καλαβρία κρατεῖται παρὰ τῶν χριστιανῶν, ἐν ᾗ καὶ τὸ Ῥήγιόν ἐστι καὶ τὸ πολισμάτιον τῆς ἁγίας Κυριακῆς, τῆς τε ἁγίας Σεβηρίνης καὶ ὁ Κρότων καὶ ἄλλα τινὰ, ὧνπερ ὁ στρατηγὸς Καλαβρίας κυριεύει.* Cf. Cedr. II. p. 99 ed. Bonn. Die Saracenen bemächtigten sich nicht blos Siciliens, *ἀλλὰ καὶ Καλαβρίας καὶ τῶν πλειόνων τῆς Ἰταλίας.*

[14]) S. oben N. 8. Dazu Procop. de bello goth. I. 12. Joh. Curopal. hist. post Cedren. II. p. 718 ed. Bonn.: *Ἀλαμάννοι καὶ Φράγγοι· γένη δὲ οὗτοι δυτικά.* Fragm. apud Suidam ed. Kuster 2, 294: *οἱ λεγόμενοι Γερμανοὶ (Φράγγοι) οἳ ἀμφὶ τὸν Ῥῆνον ποταμὸν εἰσιν, οἱ κατέθεον τὴν γῆν τῶν Ἀλβανῶν (Ἀλαμανῶν) οὓς καὶ Σηνώνας (Σουήνους) καλοῦσι.*

[15]) S. das eben angeführte Fragment bei Suidas, Theophanes oben N. 2, die Eclog. Cramer. oben N. 8. Zeuß a. a. O. B. II. Kap. 1. S. 303. N.



Abendlande üblichen Ausdrucksweise herzuleiten. Jedenfalls paßt aber die Erwähnung der Alemannen als Heiden weit besser in eine frühere Zeit, als in das Zeitalter der Kreuzzüge und der abendländischen Eroberungen in Byzanz.

Ließe sich aber das Alles mit einem Autor des neunten Jahrhunderts vereinigen; so paßt es doch nicht zu der Berufung des Photius auf die Autorität der Päpste, besonders Johannes VIII., wie sie in seinem Buche vom heiligen Geiste, in den Akten seiner Synode von 879 und in seinen sonstigen Aeußerungen vorkommt, daß hier geradezu erklärt wird, der Papst sei seit langer Zeit, seit vielen Jahren [16]) ausgeschlossen von der wahren Kirche. Weit besser paßt das in die Zeit des Cärularius, der die Ausschließung der Päpste aus den Diptychen der orientalischen Kirche schon seit den Tagen des Vigilius behaupten wollte. [17]) Wenn man auch, auf das Leben des Photius und den Wechsel in seiner Stellung zum päpstlichen Stuhle wie in der Beurtheilung der rituellen und disciplinären Verschiedenheiten gestützt, dagegen einwenden könnte, Photius habe später, zumal in einem für das Volk bestimmten Manifest, um so leichter den Papst als seit vielen Jahren von der wahren Kirche getrennt bezeichnen können, als einerseits die hier gerügten Dogmen, Riten und Gewohnheiten wirklich schon längst in der abendländischen Kirche vorhanden waren, andererseits er nach seiner Aussöhnung mit Johann VIII. vom römischen Stuhle wiederholt zurückgewiesen, noch viel erbitterter sein mußte, als bei der ersten Repulsion: so ist es doch immer höchst fraglich, ob der Haß gegen die Päpste soweit gehen konnte, daß Photius sich selber, der nach der Gemeinschaft der von der Kirche Ausgeschlossenen so sehr getrachtet, ja eine Zeitlang offen mit ihnen Gemeinschaft gehalten hatte, dabei in einem sehr ungünstigen Lichte dargestellt, über sich selbst ein Verdammungsurtheil ausgesprochen haben sollte. Auch aus der Schreibart ließen sich manche Anstände erheben, obschon bei Photius, der so viel Fremdes sich angeeignet und sonst viele Härten im Ausdruck hat, dieses Moment nicht so schwer in's Gewicht fallen kann; zudem könnte die Schrift ja auch auf seine Veranlassung und nach seinen Angaben von einem seiner Schüler niedergeschrieben und blos unter seiner Autorität verbreitet worden sein, so daß sie doch der Hauptsache nach sein geistiges Eigenthum wäre, abgesehen von den Veränderungen, Abkürzungen, sowohl als Amplificationen, die sie im Laufe der Zeiten erfahren haben muß. In Text II. ist der Styl viel concinner im Exordium und mehr der Schreibweise des Photius angemessen.

Es wird sich also vor Allem um eine genaue Prüfung der einzelnen Differenzpunkte handeln, die hier zur Sprache kommen, namentlich ob sich darin etwas findet, was im neunten Jahrhundert noch nicht hätte gesagt werden können, ob sich nicht vielmehr Anklänge an die Polemik jener Zeit, Aeußerungen, die nur im Zusammenhalt mit derselben vollständig begriffen werden

---

[16]) *πρὸ πόλλων χρόνων.* Sehr häufig steht *χρόνοι* für *ἐνιαυτοί.* So auch Syn. Phot. act. IV. Mansi XVII. 477 D. 481 B. Theoph. Cont. V. 76. p. 319.

[17]) Caerul. ep. 2 ad Petr. c. 9. Cf. Becc. de injusta deposit. II. 5 (G. O. II. 46.)

können, die besser auf jene Periode als auf irgend eine andere passen, darin nachweisen lassen.

3) Die einzelnen Anklagen.

1. Den ersten Anklagepunkt bildet auch hier wie gewöhnlich die Lehre der Lateiner vom Ausgange des heiligen Geistes und das Filioque im Symbolum. Es wird hier auf die Armuth und Insufficienz der lateinischen Sprache hingewiesen, die auch Photius sonst, namentlich bezüglich dieses Dogma hervorhebt, [1]) und damit in Verbindung gebracht, daß sie die missio des Geistes mit der processio verwechseln. Letzteres stimmt merkwürdig mit einer ganz analogen Aeußerung des Bibliothekars Anastasius [2]) überein. Sollte Photius dessen Collektaneen gekannt oder von ihm diesen haltlosen Erklärungs- und Conciliationsversuch vernommen haben? Die Bekanntschaft und Correspondenz beider Männer, der Umstand, daß die Collektaneen des Anastasius auch auf die Griechen, und zwar vorzugsweise, berechnet waren, die Thatsache, daß kaum je ein Occidentale sonst eine solche Erklärung über das Dogma der Lateiner abgegeben wie Anastasius, die Beobachtung, daß wenige spätere Polemiker der Griechen mit solcher Leidenschaftlichkeit die Lateiner nicht blos als sittlich rohe, sondern auch als ganz unwissende Barbaren darstellen, daß die angustia dialecti ganz in der Weise des Photius hervorgehoben wird, endlich die Wahrnehmung, daß der Compilator des Textes bei Cotelier, der so Vieles wortwörtlich aus unserem Schriftchen entnommen hat, die hier gegebene Erklärung nicht als brauchbar erachtet zu haben scheint, indem er mit Weglassung derselben nur kurz in der Weise des Cärularius die Doktrin und das Additamentum der Lateiner aufführt [3]) — das Alles könnte eher für eine frühere, als für eine spätere Abfassung der Schrift, eher für die Autorschaft des Photius oder doch eines der Zeit nach von ihm nicht allzuweit entfernten Mannes, bezüglich dieses Paragraphen wenigstens, geltend gemacht werden. Auch in dem Münchener Texte ist jene Angabe über Verwechslung von Procession und Mission weggeblieben; dafür werden andere sehr ungereimte Zusätze an die Anführung des lateinischen Symbolums angereiht, [4]) die anderswoher entnommen wurden und hier ganz unzusammenhängend sind. Darunter ist auch die Anklage, daß die

---

[1]) Phot. de Sp. S. mystag. c. 85. p. 95. 96.

[2]) S. oben B. V. Abschn. 8.

[3]) Cotel. n. 1: *Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λέγουσιν ἐκπορεύεσθαι καὶ ἐν τῷ θείῳ συμβόλῳ τῆς πίστεως τὴν λέξιν αὐτοὶ παρεγγράφουσι.* So auch Ambros. cit.

[4]) Mon. 551. f. 109 a.: *Ἐν τῷ ἁγίῳ τῆς πίστεως συμβόλῳ φάσκουσι· καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγ. τὸ κύριον τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐκπορευόμενον: κακῶς καὶ ἐπισφαλῶς τοῦτο λέγοντες* (bis hieher nach unserem Texte). *Ὁ γὰρ πατὴρ οὐδ᾽ ὅλως κατῆλθεν ἐπὶ τῆς γῆς, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ὁ υἱὸς, τὸ μὲν πνεῦμα ἐσκήνωσεν, ὁ δὲ υἱὸς ἐσαρκώθη. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· κακῶς τοῦτο νοοῦντες οἱ ἅγιοι πάτερες κύριον αὐτὸν ἐπεφήμουν παντὸς τοῦ κόσμου· αὐτοὶ δὲ μόνον κύριον ἑαυτοῖς λέγουσι καὶ οὐχὶ παντὸς τοῦ κόσμου, ἐδιδάχθησαν δὲ ταῦτα λέγειν παρὰ τοῦ Μανέντος, ὅτε ἐκεῖσε ἐξορίσθη.*

Franken Christum nur ihren Herrn nennen, nicht aber Herrn der ganzen Welt.

2. Es wird zweitens den Franken und Lateinern vorgeworfen, daß sie statt Brod (Artos) Azyma darbringen und behaupten, der Apostel Petrus und die heiligen Väter hätten ihnen diesen Gebrauch überliefert. Text II. und III. enthalten denselben Vorwurf ohne erhebliche Verschiedenheit im Ausdruck.[5]) Diese Anklage haben die bekannten Schriften des Photius noch nicht und gewöhnlich nimmt man an, daß erst Leo von Achrida und Cärularius im eilften Jahrhundert sie erhoben. Nachdem aber so ziemlich feststeht, daß mindestens im neunten Jahrhundert in den fränkischen und anderen abendländischen Kirchen bereits das ungesäuerte Brod bei der Eucharistie gebraucht ward, so läßt sich aus dieser Anklage kein entscheidender Grund gegen ein höheres Alter unseres Schriftchens entnehmen. Sirmond hatte sich hierin gerade auf Photius und dessen Stillschweigen über diesen Punkt berufen; man hatte ihm erwiedert, abgesehen davon, daß Photius noch manche andere geringfügige Differenzen übergangen, habe derselbe hier wohl aus Klugheit geschwiegen, weil ihm nicht entgangen, daß die Lateiner das Beispiel Christi und andere Gründe für sich hätten und dadurch gegen die Griechen im Vortheil seien;[6]) er habe wohl die lateinische Praxis, ähnlich wie nachher Theophylaktus, als auf gute Gründe gestützt erkannt.[7]) Niketas Choniates aber behauptete, Photius habe schon die Azyma getadelt,[8]) wobei er indessen leicht durch ein den Namen des berühmten Patriarchen tragendes Apokryphum getäuscht werden konnte. Da indessen Photius schon in seiner Encyklika viele in seinem zweiten Briefe an Papst Nikolaus als indifferent bezeichnete Gebräuche mit dem schwersten Tadel belastet und überhaupt in seiner Polemik wenig Rücksicht auf die Gründe und Einreden der Gegner zu nehmen pflegt: so ist schon an sich das gegen die Autorschaft des Photius Angeführte von keinem entscheidenden Gewichte und wenn sonst nichts gegen die Authenticität unserer Abhandlung geltend gemacht werden könnte, so würde sie immerhin noch unserem Patriarchen beigelegt und für Mabillon's Ansicht gerade darin eine Bestätigung gefunden werden können. In der Recension des Münchener Codex ist unserer Anklage eine ganz den Streitschriften des eilften Jahrhunderts entsprechende, obschon schlecht gelungene Confutation angehängt, in der eine doppelte Paschafeier Christi, die gesetzliche und die eigene des Herrn, unterschieden und die Ueberlieferung der Abendländer auf Origenes zurückgeführt wird.[9])

---

[5]) Cotel. n. 8: *Ἄζυμα προφέρουσι καὶ συκοφαντοῦσι τὸν τάχα καὶ αὐτοῖς αἰδέσιμον μέγαν Πέτρον καὶ (τοὺς) διαδόχους αὐτοῦ* (Text II. SS. Patres Romanos Pontifices) *ὡς ταῦτα παραδίδοντα(ς) αὐτοῖς.*

[6]) Vgl. Kössing Lit. Vorles. S. 370. De Rubeis Diss. ant. Opp. Theophyl. t. I. p. XXXIV.

[7]) Allat. c. Creyght. p. 567—569.

[8]) Le Quien Diss. III. Dam. p. CXII.

[9]) Mon. 551. l. c.: *Οὐ προφέρουσιν ἔνζυμον εἰς θυσίαν, προφασιζόμενοι, ὅτι ἀπὸ τοῦ ἁγίου Πέτρου ἔχουσι τὴν παράδοσιν ταύτην, ὅτι ὁ Χρ. ἔφαγε τὸ πάσχα ἄζυμον. Πρὸς οὓς εἴπομεν, ὅτι ὁ Χρ. καὶ Θεὸς ἡμῶν τὸ ἰουδαικὸν πάσχα ἔφαγε πληρῶν τὸν*

3. An dritter Stelle wird den Lateinern vorgeworfen, daß ihre Bischöfe mit in den Krieg ziehen und an Schlachten Antheil nehmen. Diese im Münchener Codex [10]) nur in wenigen Worten differirende, in Text III. noch amplificirte [11]) Anklage spricht im Wesentlichen gleich den beiden vorhergehenden auch Cärularius aus. Sie war im früheren, wie im späteren Mittelalter allerdings begründet und obschon die lateinische Kirche an ihrer irregularitas ex defectu lenitatis festhielt und die Tödtung von Anderen im Kriege an ihren Geistlichen schwer bestrafte, wie z. B. Papst Zacharias deßhalb mehrere Bischöfe, Priester und Diakonen absetzen ließ, [12]) so war doch in manchen Fällen eine Nothwendigkeit des Kriegführens zur Vertheidigung des Landes und der Kirche anerkannt und es wurden auch abgesehen von der Vasallenpflicht der Heeresfolge manche Entschuldigungsgründe zugelassen; [13]) es ist aber auch nicht zu läugnen, daß in rohen und barbarischen Zeiten von einzelnen Bischöfen selbst völlig ungerechtfertigte blutige Fehden unternommen wurden. Dieser Vorwurf konnte sicher ebenso gut im neunten Jahrhundert, wo Nikolaus I. die Entschuldigung der fränkischen Bischöfe, sie hätten in den Krieg ziehen müssen, zurückwies [14]) und so viele Prälaten gegen die Normannen und andere Völker kämpften, als im zehnten oder einem der folgenden Jahrhunderte den Lateinern gemacht werden. Cärularius hatte vielleicht, als er diese Anklage erhob, Leo's IX. Zug gegen die Normannen im Auge, bei dem aber der Papst nicht selbst die Waffen führte. [15]) — Photius hat bereits das Verbot der militia für die Cleriker nach den Canonen und den weltlichen Gesetzen hervorgehoben. [16]) Uebrigens

---

νόμον· μετὰ δὲ τὸ πληρῶσαι τὸν νόμον, τότε ἔθηκεν ἔνζυμον ἄρτον καὶ ποτήριον, καὶ εἰς μὲν τὸ νομικὸν πάσχα οὐκ εἶπε· λάβετε, φάγετε, τοῦτο ἔστι τὸ σῶμά μου· εἰς δὲ τὸν ἔνζυμον ἄρτον τότε εἶπε· τοῦτο ἔστι τὸ σῶμά μου· καὶ διὰ τοῦτο εὗρεν Ἰούδας κατηγορίαν κατὰ τοῦ Χριστοῦ· λαβὼν γὰρ τὸν ἄρτον εἰς μετάληψιν, οὐ μετέλαβεν αὐτὸν, ἀλλὰ φυλάξας αὐτὸν ἔδειξε τοῖς Ἰουδαίοις· ἀπὸ δὲ τοῦ ποτηρίου οὐκ ἴσχυσε φυλάξαι· διὰ τοῦτο καὶ ὁ Χρ. εἰδὼς τὴν ἑαυτοῦ (αὐτοῦ) πονηρίαν εἶπε· λάβετε, φάγετε, τοῦτό μου ἐστι τὸ σῶμα, καὶ οὐκ εἶπε· πίετε ἐξ αὐτοῦ ἀλλά· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· καὶ οὕτως φανερόν ἐστιν, ὅτι ἔνζυμον ἄρτον ὁ Χρ. τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἐκάλεσεν ὡς πληρέστατον ἄρτον, οὐχὶ δὲ τὸν ἄζυμον. Αὐτοὶ δὲ κακῶς καὶ τὴν παράδοσιν ταύτην ἔλαβον ἀπὸ τοῦ Ὠριγένους.

[10]) Mon. 551. f. 109 b.: *Οἱ ἀρχιερεῖς αὐτῶν ἐν καιρῷ πολέμου ἀποτόλμως σφάζουσι καὶ σφαγιάζονται.*

[11]) Bibl. PP. Lugd. l. c. n. 35: Sacerdotes eorum in proeliis pugnant, et quidem ante alios, manusque suas sanguine contaminant, dum interficiunt et interficiuntur (aus Caerul. ep. ad Petr.: *καὶ εἰς πολέμους ἐξίοντες αἵμασι τὰς ἑαυτῶν χεῖρας χραίνουσι καὶ πρὸς ἑαυτῶν τὰς ψυχὰς ἀναιροῦντες καὶ ἀναιρούμενοι*) et homicidae evadunt, mansueti sc. Christi discipuli, qui manibus illis cruentis mysticum corpus et sanguinem offerunt. Bei Cotel. l. c. p. 500. 501. n. 26 ganz so griechisch wie bei Cärularius. (Bei Niketas Seidus 11. Anklage.)

[12]) Conc. Gall. I. p. 531. 533. Thomassin. P. III. L. I. c. 68. n. 4.

[13]) Thomassin. l. c. c. 68. n. 5 seq. c. 70. n. 8. 10 seq.; c. 75. n. 1. Gratian. P. II. C. VIII. Conc. Vernens. 844. c. 8. (Migne CXIX. 616.)

[14]) Nicol. ep. 27. Mansi XV. 291.

[15]) Will Acta et scripta p. 182. not. 31.

[16]) can. ap. 83. 85. Basil. c. 13. 55. Nov. 123. Conc. Phot. in aede Apostol.

kam es auch bei den Griechen vor, daß Bischöfe in den Krieg zogen, wie sich auf einer Synode unter Nikephorus Phokas, also noch vor Cärularius zeigte,[17]) und es mußte jenes Verbot auch im Orient wiederholt eingeschärft werden.[18])

4. Sodann wird das Fasten am Samstag gerügt und zwar mit dem Beisatze, daß es auch dann noch beobachtet werde, wenn Christi Geburt oder Epiphanie auf einen Sabbat falle. Wenig abweichend sind die anderen Texte[19]) bis auf den Monac., wo dieser Brauch von einem gewissen Sabbatius hergeleitet wird.[20]) Das Sabbatfasten an und für sich hatte schon Photius entschieden getadelt;[21]) Leo von Achrida, Cärularius, Niketas Stethatus und Niketas Seidus wie die späteren Polemiker haben den Tadel wiederholt;[22]) neu ist blos der Zusatz, daß dasselbe auch an den genannten hohen Festen noch beobachtet werde. Es klingt das ziemlich unwahrscheinlich. Nikolaus I. sagt bezüglich der bulgarischen Neophyten ausdrücklich, daß selbst am Freitag nicht zu fasten ist, wenn Weihnachten oder Epiphanie oder ein anderes hohes Fest auf diesen Tag falle;[23]) vom Weihnachtsfeste ward ausdrücklich ausgesprochen, daß es den Fasttag aufhebe;[24]) sogar Muttergottes- und Apostelfeste lösten im Abendlande häufig das Fasten; sogar bei Regulärkanonikern konnte nach Chrodegang's Regel an Festtagen mit Bewilligung des Obern das Fasten ausgesetzt werden, gleichwie auch bei den orientalischen Mönchen nicht gefastet ward, wenn der Fasttag mit Epiphanie zusammenfiel.[25]) Es scheint dieser Beisatz daher zu stammen, daß man das zähe Festhalten der Lateiner an diesem Brauche recht scharf hervorheben wollte, obschon derselbe nicht einmal im ganzen Occident eingeführt war und auch das Beibehalten des Fastens an einfallenden Festtagen jedenfalls nur äußerst selten vorkam.

---

c. 9. Phot. Nomoc. IX. c. 26. 32. — L. 52. Cod. I. 3. Vgl. Petr. Dam. ep. ad Firmin. Ep. Baron. a. 1053. n. 10.

[17]) Balsam. in Basil. can. 13. Bev. II. p. 70.

[18]) Balsam. in Basil. c. 43. ib. p. 101. c. 55. p. 113. 114 (fin. Com.). Cf. Thomassin. l. c. c. 70. n. 4.

[19]) Text III. bei Cotel. n. 52: *κατὰ πᾶν σάββατον νηστεύουσι τὸ κρέας, κἂν τύχῃ ἐν σαββάτῳ αὐτὴ ἡ γέννησις τοῦ Χριστοῦ ἢ τὸ βάπτισμα ἢ τις ἑτέρα ἑορτὴ, οὐ καταλύουσι τὴν νηστείαν.* Bei Stewart n. 57: Quovis sabbato jejunant, vesperi cibum sumentes; nec carnes manducant, quamvis in sabbatum ipsa Christi Nativitas vel Baptisma vel aliud ex primariis festis incidat, jejunium tamen non solvunt.

[20]) *Νηστεύουσι καὶ τὰ σάββατα· ταύτην δὲ τὴν νηστείαν ἔλαβον ἀπὸ τοῦ τρισαθλίου Σαββατίου καὶ ἐὰν τύχῃ ἡμέρα σαββάτῳ ἡ ἑορτὴ τῶν Χριστοῦ γεννῶν ἢ τῶν φώτων ἢ ἁγίου τινὸς, οὐ λύουσι τὴν νηστείαν διὰ τὴν ἑορτὴν, ἀλλὰ προτιμοῦνται τὴν νηστείαν τῆς ἑορτῆς.* Am Rande steht von anderer Hand die Glosse: *οὔτ' ἐνταῦθα οἶδας τί λέγεις.*

[21]) Phot. enc. n. 5. p. 50. Nicol. ep. 70 ad Hincm.

[22]) Leo ep. c. 3. p. 58. 63. Caerul. ep. ad Petr. Nic. Oect. c. 11. p. 131. Seidus ap. Allat. de cons. L. III. 2, 4. p. 1110. 1111.

[23]) Nicol. ep. ad consulta Bulg. c. 5.

[24]) Cf. c. 3 de jejun. III. 46. Thomassin. P. I. L. II. c. 83. n. 12 fin. n. 13.

[25]) Theod. Stud. Catech. chron. c. 7. (Mai Nov. Bibl. PP. V, III. p. 106.) Vgl. auch das Dekret des Lukas Chrysoberga bei Leuncl. Jus Gr. Rom. t. I. L. III. p. 224.

Vom Fasten am Samstag geht unsere Schrift zum Quadragesimalfasten über, wovon in den drei folgenden Paragraphen die Rede ist. In dem unvollständigen Münchener Texte [26]) fehlen §. 6 und §. 7 a, während in Text II. §. 5 ausgelassen ist. Von den folgenden Paragraphen unserer Schrift gehört noch §. 24 hieher. Wir wollen aber hier die einzelnen Punkte der Reihenfolge nach betrachten.

5. Die fünfte Anklage, die im Text III. mit der folgenden verbunden ist, [27]) lautet: Sie beginnen das Quadragesimalfasten mit dem Mittwoch der ersten Fastenwoche (feria IV. hebd. I. jejunii). Es ist hier sicher nicht der Mittwoch nach dem ersten Fastensonntag, sondern der nach Quinquagesima, der Aschermittwoch, gemeint. [28]) Da sowohl dort, wo das Fasten sechs, als da, wo es sieben Wochen dauerte, je nachdem mehr oder weniger Wochentage vom Fasten frei blieben, [29]) nicht die volle Zahl von vierzig eigentlichen Fasttagen erreicht ward, so wurden noch in mehreren Kirchen die vier Tage vom Aschermittwoch bis zum ersten Fastensonntag (Invocabit) zur Ergänzung dieser Zahl hinzugefügt. Daß dieser Gebrauch, wenigstens im Frankenreiche, schon im neunten Jahrhundert bestand, ist nach den Zeugnissen von Amalarius, Aeneas und Retramnus sowie von mehreren Concilien [30]) außer Zweifel. Es scheint das aber erst nach und nach vom Frankenreiche aus, wo man ursprünglich ganz wie in der römischen Kirche [31]) nur den Sonntag vom Fasten ausnahm und so sechsunddreißig eigentliche Fasttage zählte, [32]) in andere Kirchen

---

[26]) *Τὴν μεγάλην τεσσαρακοστὴν ἀπὸ τὴν τετράδα* (sic) *τῆς καθαρῆς ἑβδομάδος ἄρχονται νηστεύειν· μέχρι γὰρ αὐτῆς κρεωφαγοῦσι· καὶ ὅλην τὴν ἁγίαν μ´ οὐ νηστεύουσιν, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν συγχωροῦσι τοὺς παῖδας αὐτῶν ἐσθίειν ὠὰ καὶ τύρον.*

[27]) Cot. n. 48: *Τυρόφαγον ἑβδομάδα οὐ γινώσκουσιν, ἀλλὰ πᾶσαν αὐτὴν κρεωφαγοῦσι, καὶ τὰς δύο ἡμέρας τῆς πρώτης ἑβδομάδος τῶν νηστειῶν· ἀπὸ τῆς τετάρτης ἀρχόμενοι τοῦ νηστεύειν, καὶ ἀπολογούμενοι, ἀπὸ ταύτης μέχρι καὶ αὐτῆς κυριακῆς ἑβδομῆς συμπληροῦσθαι τὸ τεσσαρακονθήμερον.* Ebenso Mon. 256. f. 77 seq. Bibl. PP. n. 53: Non agnoscunt tyrophagam hebdomadam (ab esu casei sic nominatam), sed in ea vescuntur carnibus et simul duobus diebus prima Quadragesimae septimana. Feria VI. auspicantur jejunium, causamque reddunt, quod ab hac usque ad hebdomadam Palmarum jejunium 40 dierum compleatur. Tam accurate accurati isti jejunatores Quadragesimum ineunt.

[28]) Allat. de hebdom. Graec. §. 5. Append. ad op. de cons. p. 1410 seq.: Hebdomas (apud Graecos) a subsequente die Dominico tamquam termino nomen et numerum habet.

[29]) Cassian. Coll. XXI. c. 24 seq. Soz. VII. 19. Natal. Alex. Saec. II. Diss. IV. a. 8. prop. 1. P. III. Allat. c. Creyght. p. 723. Bened. XIV. de Syn. dioec. XI. 1, 4. S. unten zu Punkt 24.

[30]) Amal. de eccl. off. I. 7. Ratr. L. IV. c. 4. Aeneas c. 175: Triginta autem et sex diebus in abstinentia computatis, adjunctis et quatuor, qui a capite jejunii incipiunt, egregie compaginamur. Im Concil von Soissons 853. c. 8 wird ebenso die quarta feria ante initium Quadragesimae hervorgehoben.

[31]) Greg. M. hom. 16 in Evang. n. 5 (Opp. I. 1494), auch bei Aeneas c. 174. p. 741.

[32]) Theodulph. Aurel. ad cler. §. 37 (Baron. a. 835): Ipsa autem Quadragesima cum summa observatione custodiri debet, ut jejunium in ea praeter dies Dominicos,

erbreitet und erst später [33]) von der römischen adoptirt worden zu sein, wie us Nikolaus I. und Ratramnus hervorgeht; [34]) wahrscheinlich hat erst Urban II. iesen Gebrauch zum allgemeinen Gesetze erhoben; [35]) von da an zeigt sich, die uf ihre Privilegien und ihren ambrosianischen Ritus gestützte Kirche von Mai- ınd [36]) ausgenommen, bezüglich der Zeitdauer des Osterfastens im Occident ıum mehr eine beträchtliche Differenz. Da nun an unserer Stelle nur die hon früher von Photius vorgebrachte Anklage der Lostrennung der ersten ;astenwoche von den übrigen [37]) näher bestimmt wird, da ferner die Franken, egen die unsere Schrift hauptsächlich gerichtet ist und auf deren Bräuche die yzantinischen Gesandten immer sehr aufmerksam waren, schon im neunten Jahr- undert mit dem Aschermittwoch die Quadragesima begannen; so könnte recht ut in der Zeit des Photius und von ihm selbst eine derartige Anklage vor- ebracht worden sein, und es wäre sogar möglich, daß die demselben wahr-

ni abstinentiae subtracti sunt, nullatenus resolvatur, quia ipsi dies decimae sunt nni nostri. Das Concil von Agde c. 12 (c. 9. d. 3. de cons.) hatte das Fasten für alle ochentage, mit alleiniger Ausnahme der Sonntage eingeschärft. Einige rechnen hieher auch onc. Aurel. I. 511. c. 24 (c. 6. d. 3. de cons. Vgl. Natal. Alex. diss. cit. obj. 4), elcher Canon übrigens verschieden gedeutet wird.

[33]) Einige schreiben diese Anordnung Gregor dem Großen zu; aber die Stelle c. 16. . 5. de cons., zum Theil aus einer Homilie (N. 31) genommen, gehört ihm in dieser estalt nicht zu, sondern ist jedenfalls interpolirt. Andere leiten dieselbe von Gregor II. ndere wiederum (Bellarm. de bon. op. II. 15) schon von Leo I. her, Letztere mit Be- ıfung auf eine unächte Stelle. Benedikt XIV. (l. c. n. 5) glaubt mit Natalis Alex. nd Thomassin (tr. de jejun. P. II. c. 2) annehmen zu können, daß die vier Fasttage st durch die Privatandacht der Gläubigen (cf. Maxim. hom. in die ciner. S. Faustini om. ap. Aeneam c. 176. Opp. Leon. M. LIV. p. 488 ed. Migne) eingeführt, mehr und ehr allgemein als Beginn der Osterfasten angenommen wurden. Selvaggio (Ant. chr. . II. P. II. c. 7. §. 12. n. 48) setzt nach den oben angeführten Zeugnissen die Einführung eses Brauches in das neunte Jahrhundert.

[34]) Nicol. ad Bulg.: Deo etiam carnis nostrae decimas damus. Sunt autem ›tius anni decimae dies sex et triginta. Vgl. Greg. M. l. c. Matth. Blast. Synt. . c. 5. p. 238. Bev., wo dieselbe Anschauung sich kundgibt. Ratr. l. c. p. 321: Jeju- ınt denique Romani sex ante Pascha septimanas continuatim praeter Dominicam, ıa jejunium solvitur. Unde si jejunantes 36 dies quatuor minus a quadraginta ›mplere noscuntur, causa, cur ita faciant, pie considerare volentibus et honesta satis ıt et in evidenti posita. Siquidem annus solaris 365 diebus peragitur, horum die- ım decimam si assumas, 36 dies habebis; jubemur autem laborum nostrorum deci- as offerre Domino. Der scheinbare Widerspruch mit anderen Worten desselben Autors ap. Schol. in Conc. can. t. III. p. 815. Mabill. Praef. II. in Saec. IV. O. S. B. 4. n. 162) löst sich einfach dadurch (Selvaggio l. c.), daß er vorher von der Observanz ıderer, namentlich der fränkischen Kirchen redet, hier aber ausdrücklich die römische Kirche nennt.

[35]) Conc. Benev. 1091. c. 4. Claromont. 1095. c. 9 (richtig nach Hefele c. 23). Die eriker begannen gewöhnlich das Fasten schon mit dem Montag von Quinquagesima (Lup. c. Grat. P. I. c. 4—6 d. 4). Im neunten Jahrhundert scheint man bemüht, unter m Einfluße der falschen Dekretalen das als Gesetz geltend zu machen. Vgl. Raban. Maur. ı inst. cler. II. 34.

[36]) Bened. XIV. l. c. n. 6.

[37]) enc. n. 5 p. 50: τὴν τῶν νηστειῶν πρώτην ἑβδομάδα τῆς ἄλλης νηστείας περι- φαντες.

scheinlich später bekannt gewordenen Schriften von Aeneas und Ratramnus theilweise zur Grundlage für diesen Vorwurf gedient hätten. Jedenfalls konnte schon vom neunten Jahrhundert an diese Beschuldigung erhoben werden, und daß Cärularius sie nicht explicite vorbringt, ist hier keineswegs entscheidend.

6. „Sie enthalten sich nicht in der Woche der Lacticinien des Fleisches, noch kennen sie den Gebrauch der Lacticinien." Diese in T. II. und III. ebenfalls enthaltene Anklage, die in der Hauptsache auch den Vorwürfen des Cärularius entspricht, stimmt mit der von Papst Nikolaus angeführten Beschuldigung überein, daß die Lateiner nicht acht Wochen vor Ostern des Fleisches und sieben Wochen vorher der Lacticinien sich enthalten.[38]) Vom Montag Sexagesima (*ἀποκρέω*) an entfernen die Griechen das Fleisch und genießen bis Quinquagesima (*τυρόφαγος*) nur Lacticinien, Käse, Milch, Eier; vom Montag Quinquagesima an fallen auch diese weg.[39]) Septuagesima[40]) ward noch nicht gefastet; mit Sexagesima nahm das Fasten in weiterem Sinne seinen Anfang; daher Ratramnus auch von acht Wochen der griechischen Quadragesima spricht.[41]) In seiner Encyklika hatte bereits Photius die Lateiner getadelt, daß sie das Fasten um eine Woche verkürzten und es durch Genuß von Käse, Milch u. s. f. entkräfteten.[42]) Sehr passend entgegnete Aeneas von Paris auf den bei Papst Nikolaus erwähnten Vorwurf, daß ein Theil Italiens strenge Xerophagien an den drei letzten Wochentagen in der ganzen Fastenzeit beobachte und sich mit Früchten und Kräutern begnüge, woran das Land sehr reich sei, daß aber diejenigen, welche diese Mannigfaltigkeit von Vegetabilien nicht haben (die nörd-

---

[38]) Nicol. ep. 70. Darnach Conc. Wormat. (Migne PP. lat. CXIX. 1208): nos redarguunt, cur septem hebdomadas a casei et ovorum usu non abstinemus ante Pascha.

[39]) Allat. de hebdom. Graec. l. c. p. 1412. Notit. in Theoph. II. 549. Bonn. Nach Callixt. Synaxar. fer. VI. Tyroph. bei Allat. l. c. p. 1424. §. 11 soll Kaiser Heraklius die Abstinenz vom Fleische für die Woche nach Sexagesima, vom folgenden Sonntag Tyrophagos genannt, in Folge eines im Perserkriege gemachten Gelübdes vorgeschrieben haben. Vgl. Bened. XIV. Inst. eccl. XVI. Stud. Cat. chron. c. 8. ap. Mai N. PP. Bibl. V, III. 108. — Allatius corrigirt hier auch die falsche Leseart in Theod. Bals. Medit. n. 52 (Leuncl. I. 388).

[40]) *ἡ τοῦ ἀσώτου, προφωνησίμου* war frei von aller Abstinenz, was meist (z. B. Stud. Catech. chron. l. c. p. 107 seq.) aus dem Gegensatze gegen das der Quadragesima vorausgehende Fasten der häretischen Armenier erklärt wird. Von diesem Gegensatze handelt Balsam. l. c. Cf. Niceph. can. ib. L. III. p. 195 seq. Goar. Euchol. gr. p. 207. n. 27.

[41]) Ratr. l. c. p. 320: Hac de causà Graeci non habent, quid Romanis objiciant super septimanarum disparilitate, quoniam quod illi in octo hebdomadibus faciunt, per singulas hebdomadas quinis non amplius diebus jejunantes, hoc tam Romana quam occidentalis Ecclesia sex hebdomadibus perficere noscuntur, superadditis quatuor diebus hebdomadis septimae (letzteres zunächst in den fränkischen, und einigen benachbarten Kirchen). Nam si octo hebdomadarum sex diebus Graeci jejunarent, sicut faciunt Romani vel omnes fere Latini (die auch am Samstag fasten), non in Quadragesimam, sed multo amplius ante jejunarent; octies enim seni 48 perficiunt. Qua de causa videant Graeci, si tot diebus ante Pascha jejunant, quam sequantur auctoritatem.

[42]) enc. l. c.: (*τὴν τῶν νηστειῶν πρώτην ἑβδομάδα*) *εἰς γαλακτοποσίας καὶ τυροῦ τροφὴν καὶ τὴν τῶν ὁμοίων ἀδδηφαγίαν καθείλκυσαν.*

lichen Länder), nicht völlig jeder am Feuer gekochten Nahrung entbehren können, und in Deutschland die Abstinenz von Milch, Butter und Käse nicht praktisch sei, den Fall besonderer Andacht Einzelner ausgenommen.[43]) Wie im Orient, so kannte man auch sehr gut im Occident den alten Brauch der Abstinenz von Lacticinien, der namentlich in Italien herrschend war;[44]) aber es war das nicht in allen Kirchen, zumal nicht in den nördlichen, als Gesetz in Uebung.[45]) In mehreren Klöstern begann sogleich nach dem Sonntag Quinquagesima diese Abstinenz.[46]) Nie ward sie aber so strenge gehalten, wie bei den Griechen, von denen Balsamon wohl für Kranke den Genuß von Oel und Fischen, nie aber den von Fleisch, Käse und Eiern in der Quadragesima oder sonst am Mittwoch oder Freitag gestattet wissen wollte, selbst dann nicht, wenn der Kranke dem Tode nahe war.[47])

7. a. Sie fasten nicht die ganze Quadragesima hindurch, sondern genießen am Donnerstage der heiligen Woche Eier, Käse und Milch. b. Ihre Kinder lassen sie sämmtliche Sonntage des Osterfastens Milch und Eier fortgenießen. Beide Punkte sind in T. II. sowie auch (in derselben Umstellung) sowohl im griechischen als im lateinischen Exemplar in T. III. aufgenommen, wo neben den Sonntagen auch die Samstage bezüglich des zweiten Punktes genannt werden,[48]) während II, ohne bestimmte Tage zu nennen, einfach hat: „die ganze Quadragesima hindurch.“ Cärularius hat diese Anklage nicht — a) der Genuß von Lacticinien am grünen Donnerstage kam öfter vor, wie denn überhaupt Einige den Donnerstag vom Fasten ausnahmen[49]) und in der heiligen Woche scheint dieser Tag auch früher nicht allgemein als Fasttag beobachtet worden zu sein.[50]) Aeneas von Paris (vielleicht sogar Quelle für die vorliegende Anklage) tadelt ausdrücklich diejenigen, die am grünen Donnerstage (und dazu am Charfreitage), sich den Genuß von Lacticinien gestatten.[51]) Es

---

[43]) Aen. c. 175. p. 741. 742.

[44]) Trull. c. 56. Greg. M. ad Aug. Angl. c. 6. §. 2. d. 4. Bened. XIV. Inst. eccl. XVI.

[45]) Theodulph. Aurel. l. c. §. 40: Qui ovis, caseo, piscibus et vino abstinere potest, magnae virtutis est; qui autem his, aut infirmitate interveniente aut opere, abstinere non potest, utatur.

[46]) Disciplina monast. Salmuriens. in Gallia ad Ligerim (Mai Nov. Bibl. V, III. p. 120): caseum et ova usque dominicam Quinquagesimae comedant.

[47]) Bals. in c. ap. 69. Resp. ad Marc. Alex. q. 52 (Leuncl. I. p. 387. 388). Thomassin. P. I. L. II. c. 83. n. 14. 15.

[48]) Cot. n. 50: *Ἐν τοῖς σάββασι καὶ ταῖς κυριακαῖς τῆς ὅλης τεσσαρακοστῆς τυρὸν καὶ ὠὰ διδοῦσι τοῖς παιδίοις εἰς βρῶσιν, καὶ αὐτοὶ δὲ πάντες τὴν μεγάλην πέμπτην καταλύουσι.* Bibl. PP. n. 55: Omnibus Sabbatis et Dominicis totius Quadragesimae (lac) caseum et ova liberis dant comedenda; iisdem vescuntur ipsimet promiscue quinta magna feria, i. e. die Jovis sancta.

[49]) Conc. Wormat. l. c. p. 1209. Ratr. L. IV. c. 4. p. 319. Cf. c. 3. p. 217.

[50]) Aug. ep. ad Januar. c. 7.

[51]) Aen. adv. Graec. c. 175. p. 742. Denique nonnulli fuerunt rationabile judicantes solvere abstinentiam in Coena Domini (et Parasceve scheint verdächtiger Beisatz, zumal wegen des Folg.), quae dies pro dolore Apostolorum figuram habet tristitiae, esui ovorum, casei, lactis et butyri indebite et stolide indulgentes.

kam das aber auch in älterer Zeit bei den Griechen vor[52]) troß des Verbotes der Synode von Laodicea, das auch Martin von Braga und die anderen Occidentalen in ihre Rechtssammlungen aufnahmen.[53]) Außerdem kam es auch bei den Lateinern vor, daß man in einigen Kirchen am Charsamstag das Fasten aufhob,[54]) wie das schon in älterer Zeit öfter der Fall war;[55]) die Griechen hielten aber an diesem Einen Samstag schon sehr frühe strenges Fasten. Uebrigens bemerkt Aeneas, daß weit eher und weit stärker das Fasten bei den Griechen unterbrochen werde als bei den Lateinern, die (in der Regel) nur den Sonntag davon eximirten, und daß es überhaupt bei jenen nicht so gut das Beispiel des Erlösers nachahme und zum Ausdruck bringe.[56]) b) Der Sinn des anderen Punktes ist nicht völlig klar. Wahrscheinlich will der Vorwurf sagen: Sie lassen während der ganzen Fastenzeit an allen Sonntagen zu jeder Zeit ihre Kinder Milch und Eier genießen. Am Sonntag wurde nicht gefastet;[57]) nebstdem waren sicher unerwachsene Kinder,[58]) so gut wie Kranke und Wöchnerinnen,[59]) vom Fasten befreit. Aber es hatte sich doch die Gewohnheit gebildet, auch an Sonnabenden und Sonntagen eine Abstinenz zu üben; diese setzt die trullanische Synode voraus, wenn sie die Armenier wegen des Genusses von Eiern und Käse an diesen Tagen in der Quadragesima tadelt und darauf die Strafe des Bannes, bei Clerikern die der Deposition setzt.[60]) Das Fasten ist hier von der Abstinenz von animalischen Pro-

---

[52]) In den can. Theod. Stud. de quibusdam quaestionibus c. 1 (Mai l. c. p. 146) wird auf die Frage, weßhalb von den Mönchen am grünen Donnerstage Wein und Oel genossen werde, da es durch Synodalbeschlüsse verboten sei, an diesem Tage das Fasten aufzulösen (Cf. Studian. epitimia cathemer. c. 13. Const. Stud. c. 30. pr 140. 122), die Antwort ertheilt: Ehemals hätten Viele nach besonderer Gewohnheit an diesem Tage Käse und Eier genossen; später hätten die Väter das verboten, aber damit keineswegs auch den Genuß von Oel und Wein untersagt.

[53]) Laod. c. 50 (c. 8. d. 3. de cons.) Trull. c. 29. Mart. Bracc. c. 50 (c. 7. d. 3. de cons.).

[54]) Alcuin. ep. 69. ad fratr. Lugd. (ep. 8. Canis. Lect. ant. II, I. p. 398 ed. Basn.): De observatione vero SS. Sabbati, quod Dominicae resurrectionis diem praecedit, unde interrogastis, dignum nobis videtur, ut omni veneratione habeatur jucundum etc.

[55]) Dionys. M. ep. ad Basilid. (Routh. Rel. sacr. II. 385 seq.)

[56]) Aen. c. 174. p. 741: Quia in Quadragesimali jejunio nos perfectius Dominum imitamur, qui eosdem dies continuatim (peregit.)... Rationabilius agunt, qui Dominum imitantes continuatim quadragesimale jejunium exercent, quam qui per aliquam dierum intercapedinem illud peragere videntur.

[57]) c. ap. 64. Gangr. c. 18; c. 7. d. 30. Burcard. L. XIII. c. 19.

[58]) Selvaggio Ant. P. II. L. II. c. 7. n. 44, wo jedoch fälschlich Gangr. c. 19. hieher bezogen wird.

[59]) Phot. Nomoc. VII. 2 (Timoth. c. 8. 10. apost. c. 69.).

[60]) Trull. c. 56. Denselben Tadel wiederholt Isaac. Invect. II. in Arm. (Gall. XIV. 444.) Nach Assem. Bibl. jur. or. t. I. c. 12. p. 431 seq. war nur am Charsamstag-Abend bei den Armeniern der Genuß von Eiern erlaubt, weil Christus eben vespere Sabbati auferstanden sei. Davon ist auch die Rede in der Disputation des Theorianus (Mai N. Coll. VI, I. p. 422), wo Nerses V erklärt: morem hunc apud Armeniorum optimates

dukten zu unterscheiden; letztere wurde auch von Kindern gefordert. Am Samstage übten die Lateiner eine solche Abstinenz, nicht aber am Sonntage.

8. „Sie stellen keine (historischen) Heiligenbilder in ihren Kirchen auf, mit Ausnahme der Kreuzigung; diese selbst aber haben sie nicht gemalt, sondern in Sculpturen." Dieser Vorwurf ist im gr. Texte des Cotelier mit der Beschuldigung des Cärularius verbunden, daß viele Lateiner überhaupt die heiligen Bilder nicht verehren.[61]) Hier ist die Rede nicht von der Verehrung, sondern zunächst nur von der Aufstellung in den Kirchen, obschon beides enge zusammenhängt. Es konnte wohl im neunten Jahrhundert gegen die Franken eine solche Anklage erhoben werden, da einerseits mehrere Schriftsteller, zum Theil unter Berufung auf ältere Autoritäten,[62]) die Verehrung der Bilder überhaupt getadelt hatten, andererseits auch die siebente Synode noch nicht bei ihnen anerkannt war und damals noch immer Eiferer gegen die Bilder vorhanden waren. Von der römischen Kirche ließ sich nichts der Art sagen; sie hatte längst vor dem Schisma nicht blos symbolische, sondern auch historische Heiligenbilder, und nahm ebenso Werke der Malerei wie der Bildhauerkunst in ihren Gotteshäusern auf. Bei den Griechen aber hatte die Malerei vor den geschnitzten und gemeißelten Bildern den Vorzug; einige, wie Germanus I., hielten die Statuen für etwas Heidnisches und wollten nur Gemälde zulassen; diese blieben vorherrschend und fast ausschließlich der Schmuck der griechischen Kirchen; auch das Leiden und die Kreuzigung Christi wurden vorzugsweise in gemalten Bildern dargestellt.[63])

9. „Beim Eintritt in die Kirche werfen sie sich auf den Boden nieder

---

fuisse, ut tota quadragesima oleo, piscibus vinoque uterentur, quemadmodum vester populus atque Franci; armeniacos vero praesules, ut abstinentiam instaurarent, persuasisse suis, ut saltem quinque hebdomadae diebus legitime jejunarent, duobus autem lacticinia et pisces comederent, hac tamen indulgentia haud diu opus fuisse etc. Daher wird auch am Schluße des T. III. Cot. p. 509. n. 57 von den Lateinern gesagt: ἀρμενίζουσιν ἐν τῷ γαλακτοτροφεῖν ἐν ταῖς σαββατοκυριακαῖς ἡμέραις τῆς τεσσαρακοστῆς. Cf. Nicon. mon. ap. Assem. Bibl. jur. or. I. p. 432, Niceph. Call. XVIII. 53, Blastar. Syntagm. Alph. *T* c. 5. Selvagg. Ant. chr. l. c. n. 21. 22. Matth. Blastares sagt tract. de Spir. S. et de azym. (Cod. Mon. 256. f. 215): ἵνα δὲ τὸν νς' αὖθις τῆς αὐτῆς ἀθετήσωσι συνόδου (Trull.), τὴν τῶν Ἀρμενίων διορθούμενον πλάνην καὶ κελεύοντα ἐν τοῖς σάββασι καὶ κυριακαῖς τῆς ἁγ. τεσσαρακοστῆς τυροῦ καὶ ᾠῶν ἀπέχεσθαι, οὗτοι μὴ ὅτι τούτων, ἀλλά γε καὶ κρεῶν ἐν αὐταῖς ταύταις ἅπτονται ταῖς ἡμέραις.

[61]) Cot. p. 502. n. 35: Οἱ πλείους αὐτῶν τὰς ἁγίας εἰκόνας οὐ προσκυνοῦσι καὶ μάλιστα οἱ ἀρχιερεῖς· οὐδὲ γράφουσιν εἰκόνας ἁγίων πλὴν τῆς σταυρώσεως τοῦ Χριστοῦ· καὶ ταύτην οὐ διὰ λειογραφίας, ἀλλ' ἀναπέμπτην ὥσπερ τι τῶν γλυπτῶν. Cärularius hat: τινὲς δὲ αὐτῶν οὐδὲ τὰς ἁγίας εἰκόνας ἀνέχονται προσκυνεῖν οὔτε μὴν τοὺς ἁγίους.

[62]) Z. B. Eliberit. c. 36. Vgl. Agobard von Lyon, die Libri Carolini, das Pariser Concil von 825, Claudius von Turin, der dem Serenus von Marseille (Greg. M. L. IX. ep. 105, L. XI. ep. 13) nacheiferte u. A. m.

[63]) German. Cpl. in act. Conc. VII. act. IV. Niceph. Ant. c. Const. Copr. L. III. c. 36 (Mai N. Bibl. V, I. p. 98.) Selvaggio l. c. c. 10. P. I. c. 4. Petav. de incarn. XV. 14, 3, Stewart Observ. in Man. Calec. (Bibl. PP. Lugd. XXVI. 481. 482.) J. Habert Archieraticon. graec. p. 94—96.

und murmeln vor sich hin; dann machen sie mit dem Finger (auf dem Boden) ein Kreuz, küssen es, erheben sich und beendigen so ihr Gebet." Fast ebenso und meist mit denselben Worten ist das Nr. III. gesagt;[64]) in Nr. II. ist noch beigefügt: „und die heiligen Bilder weigern sie sich zu küssen", d. h.: Sie erzeigen das dem Estrich der Kirchen, was sie den Bildern der Heiligen verweigern. Cärularius hat hievon nichts. Das Küssen der Thürschwellen und des Bodens kam sicher frühe vor; die Prostration wird sehr häufig erwähnt; namentlich geschah sie von Büßenden;[65]) das Kreuzzeichen wurde bei verschiedenen Anlässen und in verschiedener Weise von den Christen geformt.[66]) In der hier vorkommenden Zusammenstellung soll wohl der Gebrauch vieler Occidentalen in's Lächerliche gezogen und gerügt werden. Bei Theophylakt wird den Lateinern ebenfalls vorgeworfen, daß sie, wo es sich darum handelt, den Herrn zu verehren, sich ganz auf den Boden niederwerfen und ihn berühren;[67]) und doch war das auch von Orientalen oft geschehen als Ausdruck der Verehrung und Anbetung. Daß aber auf dem Boden mit dem Finger ein Kreuz gezeichnet werde, hatte die trullanische Synode (c. 73) verboten, „damit nicht das Zeichen des Sieges Christi wie des unserigen mit Füßen getreten werde", die Mißachtung dieses Canons scheint vor Allem an den Abendländern gerügt werden zu wollen.

10. „Sie nennen die Mutter unseres Herrn nicht Gottesgebärerin, sondern nur heilige Maria." Diese auch in Nr. II. und III.[68]) enthaltene Anklage bringt nicht Cärularius, wohl aber Niketas Seidus[69]) vor, der sie nebst der Doktrin vom heiligen Geiste und dem Gebrauche der Azyma zu den drei wichtigsten und wesentlichsten der zweiunddreißig Irrthümer der Lateiner rechnet. Sicher kamen bei den Lateinern beide Bezeichnungen vor, wie auch viele andere. Vielleicht hat ein Byzantiner die Anklage daraus entnommen, daß die Lateiner nicht immer so glänzende und volltönende Ehrentitel im Munde führten und die der Gottesmutter geweihten Kirchen schlechtweg Kirchen der heiligen Maria nannten, während sie in Byzanz gewöhnlich vollere Titel erhielten.[70])

---

[64]) n. 36: *Εἰς ναὸν εἰςερχόμενοι πίπτουσιν εἰς πρόςωπον καὶ ἐν τῷ ἐδάφει προςκολλώμενοι ψιθυρίζουσιν· εἶτα σταυρὸν ἐν αὐτῷ τυπώσαντες δι᾽ ἑνὸς τῶν δακτύλων, φιλοῦσι καὶ ἐγείρονται καὶ οὕτω τὴν εὐχὴν ἐκπληροῦσι.*

[65]) Selvagg. l. c. L. II. P. I. c. 5. §. 6. n. 12; c. 8. §. 2. n. 7.

[66]) ibid. P. II. c. 10. §. 4. n. 27. 28. Die Griechen wollten mit auf der Brust zusammengeschlagenen Händen das Gebet verrichtet wissen. Nicol. I. ad Bulg. c. 55 (Mansi XV. 420): Graeci fatentur, quod in Ecclesia qui non constrictis ad pectus manibus steterit, maximum habeat peccatum. Der Papst erklärt, das sei nirgends geboten.

[67]) ep. ad Nicol. Diac. c. 2 (Opp. III. 514 ed. Venet.): *προςκυνῆσαι δεῆσαν τῷ κυρίῳ, τῷ ἐδάφει κολλώμενοι.*

[68]) Cot. p. 502. n. 34: *Τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον οὕτως ἁπλῶς ἁγίαν Μαρίαν καλοῦσι.*

[69]) ap. Allat. de cons. III. 12, 4. p. 111: *τὸ μὴ θεοτόκον, ἀλλ᾽ ἁπλῶς ἁγίαν Μαρίαν τὴν ἀληθῆ θεοτόκον καλεῖν.*

[70]) Während die Bezeichnungen beata oder beatissima Virgo, Deipara, Dei genitrix, Dei mater, sancta Maria sehr häufig vorkommen, heißen die Muttergotteskirchen schlechtweg Kirchen der heiligen Maria, z. B. Sancta Maria major, S. Maria trans Tiberim u. s. f. Vgl. Vita S. Goar. (Migne PP. lat. CXXI. 657). Bernardi Itinerar. (ib. p. 573.) Die

Hierin konnte nur fanatischer Haß eine dogmatische Verirrung sehen, in welcher Hinsicht allein der Vorwurf einige Bedeutung hat. Von Photius ist es doch schwer denkbar, daß er eine solche Beschuldigung vorzubringen vermochte.

11. „In das Heiligthum derselben, an den Altar, tritt bei ihnen Jeder, der will, ohne Unterschied; sogar während der Feier der Liturgie gehen Menschen jedes Alters und Standes, auch Frauen, in den Chor und setzen sich auf die Stühle der Bischöfe; so wenig wissen sie Heiliges und Profanes zu unterscheiden.“ Diese Anklage ist auch in Nr. II. enthalten und in Nr. III. noch erweitert.[71]) Die alten Verbote gegen das Eintreten von Laien in das Sanktuarium[72]) wurden auch bei den Lateinern, und ganz vorzüglich im neunten Jahrhundert, eingeschärft;[73]) es scheint damals mehrfach dagegen gefehlt worden zu sein und überhaupt wurden solche Vorschriften im Occident nicht mit solcher Strenge und Aengstlichkeit gehandhabt wie im Orient. Photius urgirte ebenfalls das Verbot des Eintritts von Frauen zum Altare mit Ausnahme der Nonnen behufs nöthiger Dienstleistungen.[74])

12. „Sie essen Erstidtes, von Thieren Gefangenes und Getödtetes, Blut, Bären, Seehunde, Schakale und noch unreinere und verabscheuungswürdigere Thiere.“ Cärularius redet blos vom Genusse des Erstickten und der unreinen Speisen,[75]) die hier etwas mehr specificirt sind, wie auch in den noch weiter interpolirten Texten II. und III., die in Einzelheiten wieder von einander abweichen.[76]) Papst Nikolaus hatte in seiner Instruktion für die Bulgaren mit

Griechen dagegen haben *ναοὶ τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου* (*τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτ.*), *τῆς Παμμακαρίστου, τῆς θεοῦ μητρὸς ἐν οὐρανοῖς* u. s. w.

[71]) Cot. n. 38: *Ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ αὐτῶν πᾶς ὁ βουλόμενος εἰσέρχεται κ. τ. λ.* Bibl. PP. n. 41: Ad altare, cuicumque cupido, ingreditur, etiam ipso tempore, quo sacra peraguntur, cujuscumque sit sexus, aetatis, ordinis; imo et jus intra altare dicunt et cum sacerdotibus aliisque ordinis sedent ibi laici, qui aliquando etiam calcaria fuerunt... Aliquando et mulieres in solio Episcoporum sedent. Adeo apud illos, qui potissimum pietate excellere videntur, sanctum a profano discernere norunt; quodque sceleratius et profanius est, etiam immunda animalia, canes inquam, ingredi sinunt, cum sacra hostia immolatur.

[72]) Laod. c. 19 fin.; c. 44. Trull. c. 69. 70 (wo aber der Kaiser ausgenommen wird). Phot. Nomoc. III. 7. XIII. 27.

[73]) Conc. Brac. 563. c. 13. Theodulph. Aurel. §. 6. Herard. Turon. a. 858. Capit. c. 54 de mulieribus ac laicis, ut ad altare non accedant (Migne CXXI. 766). Capit. Regg. Franc. I. 17. VII. 190. 262. 278. 376. Add. II. 18. — Eugen. II. in Conc. Rom. 826. c. 33 (c. 30. d. 2 de cons.) Leo IV. c. 33. ap. Baron. a. 847. Conc. Nunnet. c. 3. (Mansi XVIII. 167.)

[74]) Phot. Amph. q. 108. p. 182 ed. Athen. nach Niceph. can. 15.

[75]) *τὸ τὰ πνικτὰ αὐτοὺς ἐσθίειν·· καὶ τὸ μιαροφαγεῖν.*

[76]) Bibl. PP. n. 51: Manducant suffocata et morticina et a bestiis capta, et sanguinem et immunda et ursos et *τὰς τζακάλεις* et testudines et ericios et cynopotamos seu canes fluviatiles, et cornices et corvos et delphinas et mures et si quid detestabilius. Cot. n. 47: *Ἐσθίουσι τὰ πνικτὰ καὶ τὰ θνησιμαῖα καὶ τὰ θηριάλωτα καὶ τὸ αἷμα καὶ τὰ ἀκάθαρτα, τοὺς ἄρκτους, τὰς τζακάλας* (c. picas), *τὰς χέλωνας, τοὺς ἀκανθοχυίρους* (echinos), *τοὺς κυνοποτάμους, τὰς κορώνας, τοὺς κόρακας, τοὺς λάρους καὶ τὰ ὅμοια.*

Berufung auf Augustin den Genuß aller Thiere gestattet, soweit er dem Körper nicht schädlich sei, und erklärt, an sich sei kein Thier unrein, sondern im A. T. seien nur einige der Bedeutung wegen so genannt worden, die sie in das Gedächtniß rufen sollten, nicht ihrer Natur nach.[77]) In Bezug auf die Miarophagie war dagegen Photius noch sehr strenge.[78]) Daß auch die Griechen nicht ganz von allem Erstickten und vom Blute sich enthielten,[79]) ist unbezweifelt; während Humbert noch es von den Lateinern gänzlich in Abrede stellt.[80])

13. a. Die Bischöfe und Priester der Lateiner tragen priesterliche Gewänder von Seidegeweben statt der Wollenkleider und diese sind noch dazu buntfarbig. Dieser Vorwurf, den wir nicht bei Cärularius, wohl aber bei Theophylakt und Niketas Seidus[81]) finden, von denen Letzterer sich auf eine Vorschrift des Papstes Sylvester beruft, wornach das priesterliche Kleid aus Wolle sein soll, ist in den anderen Texten bedeutend amplificirt;[82]) er ist aber um so mehr befremdend, als von Byzanz erst die Seidenstoffe nach dem Abendlande gelangten, die Griechen hierin die Muster der Lateiner waren und diese erst von jenen die buntfarbigen Seidengewänder entlehnt zu haben scheinen.[83]) Seit dem achten Jahrhundert finden wir häufig in den Biographien der Päpste seidene Gewänder erwähnt, die beim Gottesdienste gebraucht wurden. Es fragt sich nun, ob hier liturgische Gewänder oder die gewöhnlichen Kleider zu verstehen sind. Schon frühe unterschied man die heiligen, beim Gottesdienste gebrauchten Gewänder der Geistlichen von der Tracht, die sie außerhalb ihrer Amtsverrichtungen trugen[84]) und die schon seit dem sechsten Jahrhundert wenigstens sowohl in der morgenländischen als in der abendländischen Kirche von der der Laien verschieden war;[85]) sie sollte niemals eine glänzende und luxuriöse, ihrem Stande unangemessene sein.[86]) Man könnte nun 1) unsere

---

[77]) Nicol. ad Bulg. c. 43 (Migne CXIX. 997). Cf. c. 90 (p. 1011). Aug. c. Faust. XXXII. 12.

[78]) Oben Abschn. 5 B.; I, 2.

[79]) Petr. Ant. erwähnt κώλεντρα μεστὰ ὄντα χορείου αἵματος, der Traktat von 1252 sagt es ebenfalls.

[80]) Humb. Dial. c. 53.

[81]) Opp. Theoph. III. 514. c. 2: τὴν ἱερατικὴν στολὴν σηρικοῖς ὑφασμένην νήμασι καὶ ποικιλόχρουν ἐνδύονται. Nic. Seid.: τοὺς ἱερεῖς ποικιλόχρουν ἐκ βλατίου στολὴν ἐνδιδύσκεσθαι.

[82]) Bibl. PP. n. 49: Neque ex lana est sacerdotalis eorum amictus significando Christo instar agni pro nobis immolato, sed ex panis sericis variegatis. Cot. n. 45: Ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐκ τριχῶν ἡ τούτων ἱερατικὴ περιβολὴ διὰ τὸν ὡς ἀμνὸν τυθέντα Χριστὸν, ἐκ νημάτων δὲ σηρικῶν καὶ πολυχρωμάτων.

[83]) Franz Bock Gesch. der liturg. Gewänder. Bonn 1856. I. S. 4—32.

[84]) Amalar. de eccl. off. II. 16 de non utendis vestibus sacris in quotidiano usu (Bibl. PP. max. Lugd. XIV. 975.).

[85]) Thomassin. P. I. L. II. c. 45. n. 1; c. 46. n. 1—7. 9. 10. Bingham Orig. eccl. L. VI. c. 4. §. 18. Bened. XIV. Syn. Dioec. XI. 8, 1.

[86]) Der brittische Clerus trug längere Zeit sehr kostbare und verschiedenfarbige Kleider. Willelm. Malmesb. reg. Angl. I. 4. Canis. not. in Lect. ant. II, I. p. 386 not. a. ed. Basn. Alcuin sagt (ib. p. 413): Quod in laicis, laus esse videtur, i. e. vesti-

Stelle auf die liturgischen Gewänder beziehen, wofür der Ausdruck *ἱερατικαὶ στολαί* spricht; hier wäre sicher nicht jede Art derselben gemeint; denn das Sticharion, die Albe oder Tunika, war allen Clerikern gemein und auch im Occident stets von weißer Farbe; es scheint sich das zunächst auf das Orarion, die noch jetzt so genannte Stola,[87]) vielleicht nebenbei auch auf das Felonium, die Casula oder Planeta[88]) zu beziehen; von letzterem hat es der Compilator des Textes II. verstanden, wo nicht blos casula seu planeta übersetzt, sondern auch durch die Hinweisung auf den Purpurmantel, den man Christo anzog, dieses Stück der priesterlichen Kleidung deutlich charakterisirt ist, da es nach der gewöhnlichen Deutung diesen darstellt.[89]) Der so vielfach bezeugten[90]) Thatsache gegenüber, daß die liturgischen Gewänder auch bei den Griechen von Seidenstoffen, mit Gold durchwirkt oder mit Goldverzierungen geschmückt, sowie öfter auch von verschiedenen Farben waren, ist diese Anklage schwer zu erklären; ein Gebot, sie aus Wolle zu fertigen, woraus gewöhnlich, auch im Occident, die Kleider der Mönche gefertigt wurden, läßt sich nicht nachweisen;[91]) doch ist von den späteren Griechen bekannt, daß ihre Felonien von Wolle sind.[92]) Nach Simeon von Thessalonich[93]) hatten die Bischöfe an der Casula, die an Fast- und Trauertagen purpurfarbig,[94]) sonst weiß bei den Priestern war, noch gestickte Kreuze angebracht; diesen Schmuck (Polystaurion) wollte aber Balsamon den Patriarchen reservirt wissen. Auch Demetrius Chomatenus erwiedert auf eine Anfrage des Erzbischofs von Dyrrachium, die Purpurgewänder müßten einfach sein, ohne Flüsse auf den Sticharien und ohne Kreuze auf den Felonien.[95]) Es fehlte überhaupt auch bei den Griechen nicht an Bestrebungen, den Kirchenschmuck und den Glanz der Paramente zu erhöhen, denen aber eine strengere, auf Einfachheit dringende Richtung gegenüber stand. 2) Es kann aber auch die Kleidung gemeint sein, die Bischöfe und Priester außer den Funktionen trugen. Das gewöhnliche geistliche Kleid, das auch zu Hause und auf Reisen getragen werden sollte (Trull. c. 27), mußte einfach

---

mentorum cultus, hoc in clericis, et maxime in monachis reprehensio esse cognoscitur. Ebenso tadelt er ep. 38 (al. 36. p. 428 cit. ed.) einen Cleriker als pompaticis vestibus carnem induens. Vgl. auch Sidon. L. IV. ep. 13. Conc. Agath. c. 20 (c. 22. d. 23.) Carth. IV. c. 45. Narbon. 589. Mart. Brac. in c. 32. d. 23 u. A. bei Thomass. l. c. c. 43 seq.

[87]) Cf. Morin. de sacr. ordin. p. 171. Suicer. Thes. V. *Ὀράριον*.

[88]) Morin. l. c. p. 176. Suicer. II. 1422. coll. p. 498.

[89]) German. rer. eccles. contempl. Galland. Bibl. PP. XIII. 207.

[90]) Bona Rer. lit. L. I. c. 24. p. 211. t. I. Rob. Sala not. in h. l. n. 3. p. 213. Schon Theod. H. E. II. 27 berichtet, daß Constantin I. dem Bischofe Makarius *ἱερὰν στολὴν* geschenkt habe und setzt bei: *ἐκ χρυσῶν δὲ αὐτὴ κατεσκεύαστο νημάτων.* Auch Petrus von Antiochien (ad Caer. c. 6. Cotel. M. E. Gr. II. 149) erwähnt stolas auro intertextas als von den Griechen gebraucht.

[91]) Thomassin. l. c. c. 46. n. 4. 8; c. 48. n. 4.

[92]) Fornici Inst. liturg. P. I. c. 11. p. 48 ed. Monast.

[93]) Thomassin. l. c. c. 49. n. 11.

[94]) Demetr. Chom. ad Const. Cabas. q. 2. Leuncl. I. p. 318.

[95]) Demetr. l. c. Thomass. l. c. n. 8.

sein; es war durch das siebente allgemeine Concil (c. 16) den Geistlichen verboten, prächtige Kleider, Mäntel von Seidengeweben und bunten Farben zu tragen. Balsamon vertrat gegen einige Opponenten die fortdauernde Giltigkeit dieser Regel und von Tarasius lesen wir, daß er seinen Geistlichen die seidenen und buntfarbigen Gewänder strenge untersagte,[96]) an denen im Abendlande damals manche Bischöfe, z. B. Arsenius von Horta, Gefallen gefunden zu haben scheinen. Eine solche Anklage konnte Photius, der Wächter der Canones, zumal der des Tarasius, erhoben haben. Merkwürdig ist in der aus dem dreizehnten Jahrhunderte stammenden polemischen Schrift, die unser Werkchen größtentheils in sich aufgenommen hat, (Text III.) der Vorwurf, daß das gewöhnliche Kleid der lateinischen Geistlichen und Mönche (letzteres übertreibender Beisatz) sich nicht von der Kleidung der Laien unterscheide;[97]) wahrscheinlich haben einzelne Uebertretungen der hierüber geltenden Vorschriften diese Anklage veranlaßt. Der ursprüngliche Vorwurf ward in Text II., wo von der casula die Rede ist, anders aufgefaßt, als in Text III., wo amictus steht; derselbe ward im Laufe der Zeit ausgedehnt und weiset wohl in der ursprünglichen Fassung auf ein ziemlich hohes Alter hin.

13. b) Daß die Bischöfe der Lateiner Ringe tragen, hatte Cärularius, obschon er die Bedeutung dieses Brauches wohl kannte, entschieden gerügt.[98]) In unserem Texte ist blos das Factum angeführt; Nr. II. setzt nach Cärularius hinzu: „zum Zeichen ihrer Vermählung mit der Kirche;" der lateinische Text Nr. III. hat das noch amplificirt.[99]) Dieser Vorwurf hatte für den besonneneren Petrus von Antiochien nicht das mindeste Gewicht und später äußerte sich Demetrius Chomatenus darüber also: Die Bischöfe haben das Siegel des heiligen Geistes wie einen Ring empfangen und so tragen die orientalischen Bischöfe den Ring auch dem Geiste nach; die Lateiner aber haben das auf fleischliche und profane Weise verstanden; doch kann das keinen Vorwurf begründen und ist an sich als ein Adiaphoron zu betrachten.[100]) Das Ringetragen der Bischöfe, dessen symbolische Bedeutung verschieden erklärt wird,[101])

---

[96]) Thomassin. c. 48. n. 7. Cf. Vita Taras. c. 14. ap. Sur. die 25. Febr.

[97]) Cot. n. 46. Bibl. PP. n. 51: Ecclesiastici eorum et monachi non utuntur alia veste quotidiana quam laici, nec aspectu sacros a profanis internoscere queas... Vestem communem (*τὴν κοινὴν ἐσθῆτα*) ex pilis (*ἐκ τριχῶν*) confectam habent, sacram ex holoserico et lino (*τὴν δὲ ἱερᾶν ἐκ μετάξης τε καὶ λίνου*), adversa fronte catholicae Ecclesiae repugnantes. Ueber die Kleidung der griechischen Geistlichen und Mönche s. Allat. de consens. L. III. c. 8. §. 12. p. 1036—1038.

[98]) Caer.: *καὶ δακτυλίους φοροῦντες ἐν ταῖς χερσὶν οἱ ἐπίσκοποι ὡς δῆθεν γυναῖκας τὰς ἐκκλησίας λαμβάνοντες τὸν ἀῤῥαβῶνα φορεῖν λέγουσι.*

[99]) Bibl. PP. n. 50: Episcopi apud illos semper gestunt annulos, rationem hanc reddentes, quod ut sponsi ecclesiis desponsati semper annulum ferant. Adeo crasse de mysteriis cogitant. Cot. n. 45: *φοροῦσι δὲ καὶ δακτυλίους οἱ ἀρχιερεῖς αὐτῶν πάντες.*

[100]) Petr. Ant. ep. ad Caer. l. c.; Demetr. Resp. ad Nicol. Cabas. Leuncl. I. p. 321.

[101]) Isid. Hisp. de eccl. off. I. 15: Datur et annulus propter signum pontificalis honoris vel signaculum secretorum, ne indignis Dei sacramenta aperiantur.

war im Abendlande sehr alt, im siebenten Jahrhundert längst eingeführt; [102]) es konnte schon in den Tagen des Photius gerügt werden.

13. c) Auch die Handschuhe der Bischöfe werden getadelt, und zwar mit dem Beisatze, daß auf der rechten Hand die Worte stehen: Manus tamquam ex nube, auf der linken aber: Agnus Dei. Nr. II. läßt auf der rechten Hand die Worte stehen: Domini dextera; von Nr. III. läßt das griechische Exemplar des Cotelier die Inschriften der Handschuhe ganz weg, [103]) während das andere (lateinisch erhaltene) sie ebenso wie unser Schriftchen gibt. [104]) Sonst finden wir diesen sonderbaren Vorwurf nicht mehr. Nach den Forschungen der Liturgiker [105]) ist der Gebrauch der chirothecae episcopales bei den Lateinern ziemlich alt. Bei den Griechen fand sich wenigstens etwas Aehnliches in den Epimanikien, welche die Fesseln Christi darstellen sollten und nur von Bischöfen, nicht von einfachen Priestern getragen werden durften. [106]) Ueber die Inschriften der lateinischen Chirotheken, wie sie hier angeführt werden, haben wir bis jetzt keine genaueren Nachrichten gefunden.

14. Der folgende Punkt bezieht sich auf den Taufritus. a) Die lateinischen Priester taufen blos mit Wasser (in Wasser). Die Worte sind nicht recht klar; vielleicht gehen sie auf den vermeintlichen Ausschluß der Salbung, vielleicht auch auf die profane Art der Theilung, als werde auf das Wasser an sich das Gewicht gelegt, als werde auf das Wasser getauft, so daß εἰς, wie sonst bei βαπτίζειν im kirchlichen Sprachgebrauche, zu fassen wäre, als wäre die Materie (ὕδωρ) die Hauptsache, nicht der Geist (πνεῦμα Joh. 3, 5); allein es scheint, dem späteren Usus gemäß, εἰς τὸ ὕδωρ für ἐν τῷ ὕδατι zu stehen. b) Sie geben dem Täuflinge Salz in den Mund. Diese in Afrika öfter wiederholte Ceremonie gehörte zu den vielen bedeutungsvollen Riten, die schon frühe der Spendung der Taufe vorausgingen. [107]) c) Nicht minder gehört hieher das Bestreichen mit Speichel: „Sie speien in die linke Hand

---

[102]) Conc. Tolet. IV. c. 28 u. A. bei Morin. de sacr. ordin. P. III. Exerc. II. c. 2. n. 5, Bona op. cit. I. 24. §. 13, Martene de ant. Eccl. rit. t. II. p. 342. 368. Thomassin. P. I. L. II. c. 58. n. 3.

[103]) Cot. n. 45: καὶ χειρόρτας ἐν ἀμφοτέραις (χερσὶν) ἱερουργοῦντες (φοροῦσι.)

[104]) n. 49: Chirothecas utraque manu, dum rem divinam faciunt, gestant, et in dextera quidem scribunt: (Manus) tamquam ex nube, in sinistra: Agnus Dei. So auch Cod. Mon. 256. f. 78, a.

[105]) Bona op. cit. §. 12. t. II. p. 247. Rob. Sala in not. ad eumd. l.

[106]) Balsam. Medit. de Patriarch. et Resp. ad Marc. Alex. q. 37 (Leuncl. I. 447. 381. 382.) Thomass. P. I. L. II. c. 49. n. 9. Goar Euchologь gr. ed. Paris. p. 111. not. 12. Petrus von Antiochien ep. ad Caerul. n. 6. p. 193 erwähnt die von Bischöfen getragenen ἐγχείρια (nach Allat. chirothecae, nach Cotelier Sudaria, manualia) καὶ ἐπιμάνικα.

[107]) Aug. Conf. I. 11, de bapt. IV. 21, de pecc. merit. II. 26; Beda in l. Reg. s. Esdr. (c. 65. d. 4. de cons.); Conc. Carth. III. c. 5: Jesse Ambian. ep. (Bibl. PP. Lugd. XIV. 68.) Albaspin. not. in can. cit. Opp. Var. p. 226 ed. Neap. 1770; c. 1. C. XXX. q. 1. — In einigen Kirchen gab man auch Milch und Honig. Den Taufritus sammt Exsufflation und Exorcismus erwähnt auch Joh. Diac. ep. ap. Mabill. Mus. ital. c. 3. p. 70; c. 12. p. 75.

und indem sie mit der rechten den Speichel mischen, bestreichen sie den Täufling damit.“ Dadurch soll mit Hinweisung auf Mark. 7, 33. 34 die Eröffnung des Herzens angedeutet werden,[108]) wie mit dem analogen Ritus des Bestreichens der Augen mit Lehm nach Joh. 9, 6. Mark. 8, 23 die Erkenntniß der Sünden und der Geist der Buße.[109]) Die Salbung auf dem Hinterhaupte nach der Taufe mit Chrisma sowie die der Taufe vorausgehende mit Oel sind ebenfalls sehr alt;[110]) beide sind sicher von der Firmung verschieden,[111]) die in den ältesten Zeiten gewöhnlich gleich mit der Taufe ertheilt ward und bei den Griechen mit ihr verbunden blieb.[112]) Darauf bezieht sich wohl der letzte Theil der hier vorliegenden Anklage: d) „Sind dann die Täuflinge erwachsen und in Sünden gefallen, so salben sie dieselben noch mit Oel zur Nachlassung der Sünden und scheinen so zweimal zu taufen.“ Es schien die Trennung dessen, was man wie Ein Ganzes zu betrachten gewohnt war, eine Iteration des Sakraments. Im Abendlande begann man, namentlich seit die Taufe von Erwachsenen seltener wurde, die Confirmation erst längere Zeit nach der Taufe zu ertheilen; die Kinder sollten erst im Glauben hinlänglich unterrichtet sein.[113]) Obschon sich noch im dreizehnten Jahrhundert Spuren des älteren Brauches finden, so war doch schon im neunten Jahrhundert der Anfang dazu gemacht.[114]) Nach Rabanus Maurus[115]) wurde die Firmung acht Tage nach der Taufe ertheilt; vom heiligen Ulrich lesen wir, daß er am Montag nach Ostern die Firmung zu ertheilen pflegte. Wo der Bischof zugegen war, konnte man auch im Occident sogleich nach der Taufe die Firmung ertheilen;[116]) wo das nicht der Fall war, mußte natürlich einige Zeit von der Taufe bis zur Firmung vergehen; so werden auch in der Synode von Orange 441. can. 2 Taufe und Firmung als zwei der Zeit nach beträchtlich auseinander liegende Akte gedacht.[117]) Die Worte „zur Nachlassung der Sün-

---

[108]) Raban. Maur. de instit. cleric. I. 27 (c. 68. d. 4. de cons.).

[109]) Selvaggio L. I. P. II. c. 17. §. 5. n. 8, VI. VII.

[110]) ib. L. III. c. 5. §. 1.

[111]) Innoc. I. ep. ad Decent. (c. 119. 120. d. 4. de cons.) unterscheidet die vom Priester vorgenommene Salbung von der unctio chrismatis in fronte, die nur der Bischof vornehmen soll, sehr genau; bei der Salbung vor der Taufe ward kein Chrisma gebraucht. Vgl. Raban. l. c. c. 27. 28. 30 (c. 5. d. 5. de cons.; c. 70. 88. d. 4 ib.) Conc. Cabillon. c. 27 (ib. c. 8). Selvaggio l. c. c. 6. §. 4 seq.

[112]) Selvaggio l. c. c. 7. §. 1. Bened. XIV. Syn. Dioec. VII. 10, 3. Allat. de cons. L. III. c. 18. Goar Enchol. gr. not. p. 367.

[113]) Martene de ant. Eccl. rit. L. I. c. 2. art. 1. §. 3. t. I. p. 86. Drouet de re sacr. t. II. q. 9.

[114]) Selvaggio l. c. c. 7. §. 2.

[115]) op. cit. II. 39,

[116]) De Marca not. ad Conc. Clarom. p. 312 ed. Baluz. H. Menard. not. ad libr. Sacr. p. 144.

[117]) Mansi VI. 434. Burcard. L. IV. c. 73. Grat. c. 25. d. 4. de cons. Regino L. I. c. 78. Vgl. dazu Baluz. not. p. 554 ed. Reg. Paris. 1671. 8. Selvagg. l. c. c. 5. §. 1 und über die Controverse zwischen Jak. Sirmond und Petrus Aurelius Du Pin Nouvelle Biblioth. t. IV. 367. XVII. 201.

den" könnten auf die letzte Oelung hinweisen und hier eine Confusion vorliegen, die den Lateinern Unwahres aufbürdet; doch ist das weniger wahrscheinlich. Text II. und III. besagen dasselbe; nur hat letzterer einen Zusatz, daß das von der Kirche festgesetzte Salböl nicht gebraucht werde.[118]) Es ist auffallend, daß die Anklage wegen Unterlassung der dreimaligen Immersion fehlt, die in Nr. III. diesem Paragraphen vorangeht[119]) und auch bei Cärularius mit dem sub b) aufgeführten Vorwurf verbunden wird, während Niketas Seidus blos im Allgemeinen die Lateiner beschuldigt, daß sie die Taufe nicht der kirchlichen Ueberlieferung gemäß ertheilen.[120]) Es ist das um so mehr auffallend, als gerade auf diesen Punkt die Griechen stets das größte Gewicht legten,[121]) die einmalige Immersion aber schon seit dem siebenten Jahrhundert in Spanien[122]) und nach und nach auch in anderen Kirchen an die Stelle der dreimaligen getreten war, bis nach dem zwölften Jahrhundert die Taufe durch Infusion oder Aspersion im Occident allmälig in Aufnahme kam.[123]) Im neunten Jahrhundert ward insbesondere im fränkischen Reiche für und wider die einmalige Untertauchung gestritten;[124]) doch behauptete sich immer noch der ältere

---

[118]) Cot. p. 497. n. 13: *Εἰς ὕδωρ μόνον βαπτίζουσιν, ἅλατι τὸ στόμα τοῦ βαπτιζομένου πληροῦσι· πτυέλῳ περιχρίουσι τοῦτον* (Mon. 256. f. 72 läßt die Worte *ἅλατι — πτυέλῳ* weg und hat nur: *χρίουσιν αὐτόν*), *πτύσαντες πρῶτον ἐν τῷ κοίλῳ τῆς ἀριστερᾶς χειρὸς καὶ μετὰ τῆς δεξιᾶς τὸν σίελον ἐκταράξαντες τούτῳ εἰς τὴν ἐκείνου κατάχρισιν χρῶνται· οὐδὲ τὸ μύρον παραλαμβάνουσι τὸ νενομισμένον τῇ ἁγίᾳ καθ. ἐκκλησίᾳ· καὶ τοῦτον βαπτισθέντα καὶ εἰς μέτρον ἡλικίας ἐλάσαντα, καὶ πλημμελήμασιν ἀνθρωπίνοις περιπεσόντα ἐλαίῳ περιχρίουσιν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ δὶς βαπτίζειν δοκοῦσι.* Cf. Bibl. PP. n. 18. 19.

[119]) Cot. n. 12: *Εἰς μίαν κατάδυσιν βαπτίζουσιν ἐπιλέγοντες τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς . . . ὡς δοκεῖν τοῦτο τῶν προσώπων συναλοιφήν.* Bibl. PP. n. 17.

[120]) Caerul.: *τοὺς βαπτιζομένους βαπτίζουσιν εἰς μίαν κατάδυσιν· ἀλλὰ καὶ ἅλατος πρὸς τοῦτο τῶν βαπτιζομένων πληροῦσι τὰ στόματα.* Nic. Seid.: *τὸ μὴ τελεῖν τὸ ἅγιον βάπτισμα κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ τῶν πατέρων.*

[121]) Allat. l. c. III. c. 12. Cf. Basil. de Sp. S. c. 27. 15. Nyss. de bapt. Chr.; Cyrill. Cat. II. myst. n. 4; c. ap. 50; Chrys. hom. 40 in I. Cor. n. 1; Phot. Amph. q. 43. c. 19. 21. Nomoc. IV. 3.

[122]) Gegen die Arianer, die in der trina immersio die Wesensverschiedenheit der drei Personen ausgedrückt sehen wollten, hatte man die einmalige Untertauchung einzuführen begonnen, die 633 Conc. Tolet. IV. c. 6 (c. 80. 85. d. 4. de cons.) allgemein angeordnet und durch Idelphons von Toledo vertheidigt ward (de cognit. bapt. c. 17. Baluz. Miscell. Sacr. II. 34 ed. Luc. 1761). Die trina immersio war sonst im ganzen Occident herrschend. Tert. de cor. c. 3, c. Prax. c. 27; Ambr. de sacr. II. 7, 20. Hier. adv. Lucif. c. 4. L. II. in Eph. 4; Leo M. ep. 4 ad Episc. Sicil.; Pelag. ep. ad Gaud. Aug. (c. 82. 78. d. 4. de cons.); Greg. M. L. I. ep. 41. al. 43 ad Leandr. (angeführt im Conc. Wormat. 868. c. 4. Mansi XV. 870.)

[123]) Thom. Sum. 3. q. 66. a. 7; Chard. Hist. Sacr. I. 9; Selvagg. L. III. c. 4. §. 16. n. 13 seq.

[124]) Alcuin kämpfte gegen den spanischen Ritus für die dreimalige Immersion (Canis. Lect. ant. II, I. p. 397. 398. 444 ed. Basn.). Gregor M. zog die letztere ebenfalls vor, erklärte aber auch die einmalige für giltig. Jesse von Amiens (Bibl. Lugd. XIV. 70) spricht von ersterer als kirchlicher Praxis, Walafrid Strabo de reb. Eccl. läßt letztere im Nothfalle zu. Amalarius u. A. waren ebenso dem spanischen Ritus abgeneigt, den aber mehrere Concilien billigten (Voss. Disput. II. de bapt. thes. III.), besonders auch das Concil von

Gebrauch. Unser Autor übergeht gerade die wichtigeren Punkte bezüglich des Taufritus.

15. „Die lateinischen Priester nehmen auch einige andere Reinigungen und Aspersionen vor zur Abwehr gefürchteter Uebel, ganz jüdischen Sitten ergeben.“ Ganz so geben Nr. II. und III. die Anklage wieder. [125]) Es ist zu bedauern, daß dieselbe nicht specificirt und durch Beispiele erläutert ist. Sicher hatten die Lateiner viele Benediktionen, Gebete und Aspersionen von Weihwasser, mit und ohne Räucherungen, zum Theil zu Abwehr drohender Uebel, gegen Sturm und Ungewitter, Krankheiten u. s. f., namentlich in den fränkischen Reichen, und bei manchen mochte der durch heidnische Reminiscenzen genährte Aberglaube des Volkes sich neue Anhaltspunkte suchen; allein Waschungen, Expiationen, Aspersionen rein judaistischer Art konnten keinesfalls dem occidentalischen Clerus schlechthin zum Vorwurfe gemacht werden. Außerdem haben die Griechen viele den lateinischen ähnliche Riten. [126])

16. „Mit den fünf Fingern machen sie schräg das Kreuz und bezeichnen mit dem Daumen das Gesicht.“ Bei diesem Punkte stimmt Text III. weit mehr mit unserem Schriftchen zusammen, [127]) als II., der von der Benediktion spricht und die Lateiner hierin mit den Monotheliten zusammenstellt. Die Anklage kommt bei Cärularius und den Polemikern seiner Zeit nicht vor, später erst legte man, wie es scheint, auf diesen Punkt größeres Gewicht. [128])

17. „Die Lateiner singen vom Aschermittwoch an bis Ostern das Alleluja nicht.“ Diese Anklage, die auch Leo von Achriba und Nikolas Seidus vorbrachten, [129]) findet sich wohl in Nr. II., aber nicht in Nr. III. Es wird davon in den Schriften des Aeneas [130]) und des Ratramnus gehandelt, von denen aber Letzterer bemerkt, daß das Alleluja schon von Septuagesima an nicht mehr gesungen werde. [131]) Jedenfalls reicht dieser Brauch in ein sehr hohes Alter hinauf. [132]) Nach Augustin [133]) scheint im fünften Jahrhundert

Worms 865. c. 5. Die Aspersion hielt man stets für ebenso giltig wie die Immersion nach Cypr. ep. 76. Gennad. de eccl. dogm. c. 73.

[125]) Cotel. p. 499. n. 18; Bibl. PP. l. c. n. 23.

[126]) Z. B. bei Aeckern und Gärten, εἰσυμβῇ βλάπτεσθαι ὑπὸ ἑρπετῶν ἢ ἄλλων εἰδῶν. Goar Euchol. p. 696.

[127]) Cotel. n. 24: *Μετὰ τῶν πέντε δακτύλων πλαγίως πῶς τάχα σταυρὸν ποιοῦσι καὶ τὴν ὄψιν κατασφραγίζουσιν οὕτως.* Bibl. PP. n. 32.

[128]) Ueber die Art, das Kreuzeszeichen zu machen, vgl. Allat. de cons. III. 18, 14—18. p. 1357—1362.

[129]) Leo Achr. ep. ad Joh. Tran. Nicet. Seid. ap. Allat. l. c.

[130]) Aeneas c. 175. p. 742: donec .. Gloria in excelsis Deo et Alleluja praeconetur resurrectionis Christi gloriosam victoriam.

[131]) Ratr. IV. 4. p. 320: Plures quam Cplitani, tam Romani quam Occidentales hebdomadas jejunant; siquidem cantica solemnia, videlicet Alleluja, seu martyrum solemnitates novem ante Pascha septimanis occidentalis Ecclesia nequaquam solemni more frequentat, sed ab omni celebri glorificatione, quam per totius anni spatium frequentare consuevit, sese continet etc.

[132]) Selvagg. L. II. P. II. c. 10. §. 7. n. 20 seq. Bened. XIV. de sacrif. Miss. Exerc. 28. Synops. Azeved. Opp. II. L. II. c. 5.

[133]) Aug. ep. 119 ad Januar. c. 17.

das Alleluja in mehreren Kirchen überhaupt nur von Ostern bis Pfingsten gesungen worden zu sein; in Spanien sang man es stets, die Fasttage und insbesondere die Quadragesima ausgenommen;[134]) dasselbe war wohl auch in Italien und im Frankenreiche der Fall.[135]) Von Leo Achridanus ward den Lateinern vorgeworfen, daß sie nur einmal, am Osterfeste, das Alleluja singen,[136]) was aus Sozomenus genommen scheint;[137]) sicher war hierin der Verfasser unserer Schrift besser unterrichtet. Nach Allatius sangen auch die späteren Griechen wenigstens in der Woche Septuagesima das Alleluja nicht.[138]) Das Wormser Concil von 868 findet den Grund dafür, daß von Septuagesima an das Alleluja aufhört, darin, daß dieses eine an die babylonische Gefangenschaft erinnernde Trauerzeit sei.[139])

18. „Diejenigen, die zu Diakonen, Priestern und Bischöfen geweiht werden, entlassen ihre Frauen und für alle ihnen unterworfenen Gegenden haben sie das Gesetz aufgestellt, daß ihre Priester die Frauen entlassen sollen; diese aber haben nicht blos das Gesetz nicht angenommen, sondern auch noch nach dem Tode der ersten Frauen andere geheirathet, einige haben sogar die dritte Frau genommen; und doch fungiren sie ohne Scheu fort." Diese Anklage fehlt in Nr. II.; in Nr. III. ist sie mit dem Zusatze enthalten, daß die Franken auch die Communion aus den Händen verheiratheter Priester verabscheuen, was gegen Gangr. c. 4 verstieß, sowie mit einer weiteren Ausführung des unzüchtigen Lebens der lateinischen Priester verbunden.[140]) Beides hatte schon Photius sowohl in der Encyklika als in den nach Bulgarien gesandten Schreiben hervorgehoben,[141]) nicht aber die Anschuldigung der zweiten und

[134]) Isid. Hispal. de off. I. 13. Conc. Tolet. IV. c. 11.

[135]) Nach Gregor M. (L. VII. 64. al. IX. 12) kam das Alleluja unter Papst Damasus aus der Kirche von Jerusalem durch Hieronymus nach Rom. Thomass. P. I. L. II. c. 77. n. 8. Bened. XIV. De fest. D. N. P. I. c. 8. Im neunten Jahrhundert scheint es dort nur zwischen Ostern und Pfingsten gesungen worden zu sein, da der Diakon Johannes sagt: Sive usque ad Pentecosten Alleluja cantatur, quod apud nos fieri manifestum est, sibi alibi toto anno dicatur, laudes Dei cantat Ecclesia etc. (Mabill. Mus. ital. I. 2. p. 76.)

[136]) ep. cit. c. 5 „semel in Pascha tantummodo." Dagegen Humbert Resp. c. 57: Porro ipsum Alleluja, sicut calumniamini, non solummodo in Pascha cantamus, sed omnibus totius anni temporibus, exceptis novem hebdomadibus, quibus id intermittere a Patribus nostris accepimus.

[137]) Soz. H. E. VII. 19. Hist. tripart. Cassiod. Cf. Vales. in Soz. l. c., Raynaud. Albespin. u. A. bei Benedikt XIV. de sacrif. Miss. Exerc. 28. p. 29. 30. Opp. IX. L. II. c. 5.

[138]) Allat. de hebd. Graec. l. c. Panopl. Altimur. p. 271. 272. Sonst singen es die Griechen in der Quadragesima und bei Exequien. Goar Euchol. gr. p. 205. 206. 541 ed. Par. 1647.

[139]) Septuagesima populi Dei tempus captivitatis significat, qui in Babylone detentus est captivus sub numero septuagenario.. quapropter illo tempore Alleluja non cantatur apud nos et dulcissimus hymnus Angelorum „Gloria in excelsis Deo." Cf. Amal. de eccl. off. III. 13. (Bibl. PP. Lugd. XIV. 986.)

[140]) Cot. l. c. n. 25. Bibl. PP. n. 33, womit Mon. 256. f. 75, a ganz übereinstimmt

[141]) Phot. ep. 2. enc. p. 50. Nicol. ep. 70: Dicunt nos abominari nuptias, quia presbyteros sortiri conjuges prohibemus.

dritten Verheirathung der lateinischen Priester. Cärularius tadelte ebenso, daß die Lateiner die Priesterehe verbieten und nur Ehelose weihen wollen;[142]) ebenso sah Niketas Stethatus in den Cölibatsgesetzen ein dem Apostel (I. Tim. 4, 3) widersprechendes Verbot der Ehe und eine Verachtung der sechsten Synode (Trull. c. 13); auch Niketas Seidus rügt das Verbot der Klerogamie.[143]) Unsere Stelle hat besonders den sechsten apostolischen Canon im Auge, woher auch die bei der herrschenden griechischen Disciplin befremdende Erwähnung der Bischöfe stammt, die im Orient ebenfalls ehelos leben und, falls sie verheirathet waren, ihre Frauen entlassen mußten;[144]) in Nr. III. sind daher auch die Bischöfe übergangen. Bei dem hohen Alter der Cölibatsgesetze im Abendlande ist es für die Bestimmung des Alters unserer Schrift von keiner Bedeutung, daß hier auf die gesetzliche Vorschrift, die vor der Ordination geheirathete Frau zu entlassen, ausdrücklich hingewiesen wird; wohl aber könnte man versucht sein, bei demjenigen, was von der Uebertretung der Gesetze, von der zwei- und dreimaligen Verheirathung der abendländischen Geistlichen gesagt wird, an die Zeit unmittelbar vor Gregor VII. zu denken, in der am stärksten über das Ueberhandnehmen der Klerogamie geklagt wird. Auf der anderen Seite aber führte eine polemische Exaggeration jedenfalls zu dieser krassen Beschuldigung; denn nicht leicht konnte je ein beweibter Cleriker eine dritte Ehe zu schließen wagen, zumal da die öffentliche Meinung im Occident stark dagegen war, und die fernere Ausübung geistlicher Funktionen war solchen Geistlichen nur da möglich, wo die Bischöfe nachläßig oder selbst mit dem gleichen Laster behaftet waren.

19. „Sie behaupten, man dürfe nicht in anderen Sprachen Gott verherrlichen, als blos in der hebräischen, griechischen und lateinischen." Das bezieht sich wohl auf die beim Gottesdienste zu gebrauchende Sprache. Die griechische Kirche gestattete den orthodoxen Syrern, Armeniern und anderen orientalischen Nationen den Gebrauch der Volkssprache beim Gottesdienste; auch Theodor Balsamon hält daran fest.[145]) In der abendländischen Kirche war man hierin weit vorsichtiger und zurückhaltender; aus besonderen Rücksichten und in wichtigeren Fällen gab man den Gebrauch einer lebendigen Landessprache zu, wie Johann VIII. für Mähren die slavische Liturgie zugestand.[146]) Weit verbreitet war bei den Occidentalen die Ansicht, vorzugsweise seien für den liturgischen Gebrauch die drei heiligen Sprachen bestimmt, die auf dem Kreuzestitel

---

[142]) Caer. ep. 2 ad Petr.: *Τὸν γάμον τῶν ἱερέων κωλύουσι, τουτέστι τοὺς γυναῖκας ἔχοντας μὴ καταδέχεσθαι τὸ τῆς ἱερωσύνης ἀξίωμα, ἀλλ' ἀζύγας εἶναι τοὺς ἱερᾶσθαι ἐθέλοντας.*

[143]) Nic. Steth. Lib. c. 16. 17 (Gall. XIV. 214.) Nic. Seid. ap. Allat. de cons. III. 12, 4. p. 1112.

[144]) L. 42. §. 1 de Episc. I. 3; Nov. 123. c. 1; Trull. c. 48.

[145]) Resp. ad Man. Alex. Leuncl. t. I. L. V. p. 365. Cf. Thomassin. P. I. L. II. c. 82. n. 10.

[146]) Thomassin. l. c. n. 1 seq. Dobrowsky Cyrill und Method. S. 100. Wattenbach Beitr. Wien 1849. S. 22.

des Erlösers (Joh. 19, 20) vertreten waren.[147]) Darauf hatte sich Papst Nikolaus in seiner Antwort an Michael III. berufen, der die lateinische Sprache eine barbarische genannt hatte, und ihm bemerklich gemacht, die Sprache, die zu den in dieser Weise ausgezeichneten und geheiligten gehöre, dürfe man nicht als eine barbarische verachten.[148]) Daß im neunten Jahrhundert die Ansicht von der Alleinberechtigung dieser drei heiligen Sprachen beim Gottesdienste im Abendlande ziemlich herrschend war, bestätigt namentlich die Pannonische Legende des Methodius, die dessen Gegner mit dieser Behauptung die slovenische Liturgie bekämpfen, den Papst Nikolaus aber dieselben als „Dreizüngler und Pilatici" sie verurtheilen läßt;[149]) es bestätigen es aber auch die zwei berühmten, in ihrem Inhalt sehr verschiedenen Briefe Johann's VIII. vom 4. Juni 879 und vom Juni 880. In jenem äußert der Papst sein Mißfallen darüber, daß Methodius in einer barbarischen, nämlich der slavischen, Sprache die Messe feiere, was nur in der griechischen oder lateinischen geschehen solle, während in der Volkssprache Predigt und Katechese zu halten sei;[150]) in diesem gestattet er dagegen den Gebrauch jener Sprache ausdrücklich und will nur der größeren Ehre wegen das Evangelium zuerst lateinisch gelesen wissen; hiebei widerlegt er ausdrücklich den gangbaren Einwurf von den drei privilegirten und liturgischen Sprachen.[151]) Alle Dokumente über jenes Missionsland, auch der unächte, aber sicher noch in jener Zeit unterschobene Brief des Papstes Stephan, setzen einen derartigen Streit voraus. Nun konnte wohl Photius sehr leicht Kunde haben von diesen Kämpfen der fränkischen Geistlichen und ihren Behauptungen; es ist überhaupt wahrscheinlich, daß er

---

[147]) Isid. Hispal. Etym. IX. 1, 3: Tres autem sunt linquae sacrae: hebraea, graeca, latina, quae toto orbe maxime excellunt. His enim tribus linguis super crucem Domini a Pilato fuit causa ejus scripta. Cf. Hilar. Prolog. in Ps. 15.

[148]) ep. „Proposueramus" Mansi XV. 187 seq.: Et quae (latina lingua) cum hebraea atque graeca in titulo Domini a reliquis discreta etc. S. Bd. I. S. 560.

[149]) Vita Meth. c. 6 (Dümmler Archiv f. österr. Gesch. Quellen XIII. S. 179): Erant autem multi alii homines, qui blasphemabant slavonicas literas, loquentes: Dedecet ullum populum habere libros hos, nisi hebraeos, graecos latinosque secundum titulum Pilati, quem in cruce Domini scripsit. Quos Papa Pilaticos et trilingues nominans damnavit, et mandavit Episcopo cuidam, qui eodem morbo laboraverat, ut ordinaret ex discipulis slovenicis tres presbyteros et duos lectores. Auch die anderen Legenden haben in verschiedener Ausschmückung die Opposition gegen den liturgischen Gebrauch der slavischen Sprache.

[150]) ep. 195 ad Meth. Mansi XVII. 133.

[151]) ep. 247 ad Sventop. (ib. 181): Literas denique slovenicas a Constantino quondam philosopho repertas, quibus Deo laudes debitae resonent, jure laudamus et in eadem lingua Christi D. N. praeconia et opera ut enarrentur jubemus. Neque enim tribus tantum, sed omnibus linguis Dominum laudare auctoritate sacra monemur, quae praecipit dicens: Laudate Dominum omnes gentes et collaudate eum omnes populi. Et Apostoli repleti Spiritu sancto locuti sunt omnibus linguis magnalia Dei. Hinc et Paulus coelestis quoque tuba insonat monens: Omnis lingua confiteatur, quia D. N. J. Chr. in gloria est Dei Patris... Quoniam qui fecit tres linguas principales, hebraeam scil., gr. et lat., ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam.

sie mit Interesse und reger Theilnahme verfolgte. Daraus ergibt sich denn auch, daß der Vorwurf kaum zu einer passenderen Zeit vorgebracht werden konnte, als gerade damals; denn eine so ernste Opposition in diesem Punkte finden wir nachher nicht wieder: die späteren Erlasse des römischen Stuhls über die slavische Liturgie [152]) fanden bei den Griechen kaum Beachtung. Cärularius und seine Zeitgenossen haben diese Anklage nicht, die auch in der Kormçaia Kniga fehlt; die Texte II. und III. [153]) haben sie offenbar nur aus unserem ihnen zu Grunde liegenden Schriftchen übertragen.

20. a) „Sie lassen die Leichen von Bischöfen volle acht Tage unbeerdigt; es strömen die Angehörigen ihrer Diöcesen zusammen und beschenken sie mit dem, was sie haben; dann erst findet das Begräbniß Statt.“ Dieser Punkt fehlt in Nr. II., findet sich aber in Nr. III., jedoch nicht ganz gleich in den verschiedenen Exemplaren. [154]) Es bezieht sich die Anklage zunächst auf das feierliche Aussetzen der Leichen auf dem Paradebette, wie es schon sehr frühe bei Kaisern und Fürsten, wie bei Constantin d. Gr. vorkam; [155]) es wurden auch die irdischen Ueberreste der Gläubigen in die Kirche getragen und dort unter Psalmengesängen bewacht. [156]) Seit dem vierten Jahrhundert wurden Kaiser und Bischöfe, sowie besonders ausgezeichnete Personen in den Kirchen begraben und hier fand gewöhnlich eine solemne Ausstellung der Leiche Statt. [157]) Der hier den Lateinern gemachte Vorwurf geht hauptsächlich dahin, daß ein solcher Gebrauch aus schnöder Gewinnsucht, um der Geschenke willen, die man dem verstorbenen Prälaten oder vielmehr seinem Clerus darbrachte, eingeführt worden sei, und zwar in der Ausdehnung, daß man die Beerdigung acht volle Tage hinausschiebe. Die hier dargebrachten Geschenke waren sicher freiwillige Gaben; solche gestatteten die abendländischen Concilien bei Begräbnissen für die Kirche anzunehmen; [158]) hierin war an sich keine Simonie und kein Unrecht.

---

[152]) Joh. X. 925 ep. ad Tannisl., Nicol. II. et Alex. II. ap. Farl. Illyr. sacr. III. 93. 95. 401. 128. 137. Greg. VII. ap. Boczek p. 166. Innocenz IV. 1248, Clemens VI. 1347 bei Dobrowsky a. a. O. S. 79. 102. N.

[153]) Cot. n. 8: *Νομοθετοῦσι, μόναις τρισὶ γλώσσαις τὸ θεῖον δοξολογεῖσθαι, λατ., ἑλλ. καὶ ἑβρ., ἑτέρᾳ δὲ μηδεμιᾷ τῶν πιστευσάντων ἐθνῶν.*

[154]) Bibl. PP. t. XXVI. n. 37: Sacerdotes et alios ordinis ecclesiastici octo diebus insepultos relinquunt turpis lucri gratia. Cotel. n. 28: *Τοὺς ἀρχιερεῖς τελευτῶντας ἀθάπτους ἐῶσιν εἰς τὴν ὀγδοὴν ἡμέραν δι' αἰσχροκερδίαν ἵνα οἱ τῆς ἐνορίας παρ' αὐτοὺς φοιτῶντες οἷς ἔχουσι δεξιῶνται, ὡς ἔθος αὐτοῖς.*

[155]) Eus. Vita Const. L. IV. c. 66. 71.

[156]) Paulin. in vita S. Ambros.

[157]) Chr. Bd. I. S. 67. N. 87. S. 101. N. 131. Chrys. hom. 26 in I. Cor. n. 5. Evagr. IV. 31. Niceph. XIV. 58. Ambros. ep. 22. n. 13. Socr. VII. 45. Martene de ant. Eccl. rit. L. III. c. 13. §. 11 seq. Thomass. P. III. L. I. c. 65. n. 6. 7; c. 66. n. 3—4. Im neunten Jahrhundert ward die Beschränkung des Begräbnisses in Kirchen auf hervorragende Personen noch eingeschärft. Regino de eccl. diss. I. 72. Thomass. l. c. c. 67. n. 1—3. Theodor Balsamon (q. 38 ad Marc. Leuncl. I. 382) will unter Hinweisung auf Basil. V, 1, 2 nur in bloßen Oratorien, nicht aber in feierlich consecrirten Kirchen Todte bestattet wissen.

[158]) Thomass. l. c. c. 68. n. 1 seq.

Daß acht Tage vom Tode bis zum Begräbniß vergingen, war keineswegs allgemeiner Brauch;[159] und wenn auch in Rom für den verstorbenen Papst in späteren Zeiten neuntägige Exequien gehalten wurden[160] und auch in vielen anderen Kirchen acht Tage dafür dienten, so erfolgte das Begräbniß doch meistens schon am dritten Tage. Unsere Anklage fehlt in Nr. II. und III. und gehört wohl nicht dem ursprünglichen Texte unseres Schriftchens an.

20. b) „Sie begraben die verstorbenen Geistlichen und Laien, indem sie ihre Hände nicht, wie bei uns, in Kreuzesform zusammenlegen, sondern nach Unten bei den Schenkeln ausbreiten und alle Sinne mit Wachs überziehen.“ Dieses Stück hat Text II., nicht aber III. Die Art, die Todten zu bestatten, war in den einzelnen Kirchen verschieden, und auch im Orient waren die Gebräuche nicht allenthalben dieselben.[161] Auch bei den Abendländern wurden die Hände der Verstorbenen in Kreuzesform gefaltet; das Ueberstreichen der Sinne mit Wachs kam aber sicher seltener vor, als das allgemein übliche Abwaschen der Leichen. In Aegypten scheint die altheidnische Sitte,[162] die Todten einzubalsamiren, mit wohlriechenden Substanzen, und besonders mit Wachs außen und innen anzufüllen und dann als Mummien auf Kissen im Hause aufzubewahren,[163] noch längere Zeit geherrscht zu haben; der heilige Antonius sprach sich sehr entschieden gegen diese Gewohnheit aus.[164] Im dreizehnten Jahrhundert verwarf Balsamon die vom alexandrinischen Patriarchen gemeldete uralte Gewohnheit, verstorbene Bischöfe und Priester mit dem heiligen Oel zu salben, durchaus.[165] Auch die Byzantiner wandten, ihrem Dionys[166] folgend, Oel bei den Verstorbenen an; jedoch nach Symeon von Thessalonich nicht Krankenöl, sondern Oel der Altarlampe;[167] Aehnliches geschah bei den Armeniern und anderen Orientalen;[168] Nikephorus von Byzanz verwarf aber die Todtensalbung.[169]

21. Ein anderer Gebrauch der Lateiner erregte bei den Griechen ebenfalls Anstoß. Es konnte derselbe Priester mehrere Messen an einem Tage cele-

---

[159] Das Concil von Valencia 524. can. 4 will die Leiche eines Bischofs nicht längere Zeit unbeerdigt gelassen wissen; nur einen Tag und eine Nacht soll der Leichnam eines plötzlich verstorbenen Bischofs ausgestellt bleiben, von singenden Clerikern und Mönchen umgeben.

[160] Pius IV. Const. In eligendis 9. Okt. 1562 coll. Greg. X. 1274. Ubi periculum, de elect. in 6.

[161] Vgl. Binterim. Von den kirchl. Begräbniß-Gebräuchen (Denkwürdigkeiten VI, III. K. 4. S. 362 ff.).

[162] Cic. Tusc. I. 108: Condiunt Aegyptii mortuos et eos domi servant.

[163] Selvaggio L. II. P. I. App. §. VIII. n. 34. not. 1. p. 284.

[164] Athan. Vita S. Anton. c. 90. p. 689.

[165] Bals. Resp. ad q. 22. Leuncl. I. p. 373. 374.

[166] de eccl. hierarch. c. 7. §. 3.

[167] Goar. Euchol. gr. ed. Paris. p. 543 not.; p. 582. n. 4.

[168] Canon. Armen. ap. Mai N. Coll. X, II. p. 271. Asseman. Bibl. orient. t. III, I. p. 575.

[169] Mai Nov. Bibl. PP. I, 1. p. 61. nota 2 (Cod. Vat. Ottob. 418. p. 177. 367).

briren,[170]) in der Regel nur an verschiedenen Altären[171]) und an bestimmten Festtagen.[172]) Leo I. hatte angeordnet, daß, wo die Kirche nicht alle Gläubigen fassen könne, das Meßopfer wiederholt werde, um so Allen die Theilnahme an der Liturgie zu ermöglichen, und deßhalb die alexandrinische Sitte, nur einmal an jedem Tage dieselbe zu feiern, in ihrer Strenge und Allgemeinheit mißbilligt.[173]) Im Frankenreiche sollte der Curatpriester, nachdem er die Messe hora tertia gefeiert, bis Mittag nüchtern bleiben, um im Nothfalle für Pilger und noch ankommende Fremde dieselbe abermals celebriren zu können,[174]) was sich zunächst auf Sonn- und Festtage bezog. Von Papst Leo III. erzählt Walafrid Strabo, daß er oft sieben bis neunmal im Tage die heiligen Mysterien gefeiert habe;[175]) auch der heilige Ulrich von Augsburg soll täglich zwei bis drei Messen gelesen haben.[176]) Erst im eilften Jahrhundert traten hierin gesetzliche Beschränkungen ein. Das Concil von Seligenstadt verbot bereits, daß ein Priester mehr als dreimal im Tage celebrire;[177]) Alexander II. endlich verordnete, nur einmal im Tage solle jeder Priester die Messe lesen, zweimal nur im Nothfalle.[178]) Diese Bestimmungen erneuerten Innocenz III. und Honorius III.;[179]) nur die drei Messen am Weihnachtsfeste, die schon Gregor der Große erwähnt,[180]) blieben gestattet; mehrere Partikularsynoden, namentlich die englischen, schärften im dreizehnten Jahrhundert diese Regel ein und die sogenannte Bination blieb auf den Nothfall beschränkt.[181]) Ferner kam es öfter vor, daß auch außerhalb der Kirchen celebrirt ward; im neunten Jahrhundert ward den Geistlichen gestattet, auf einem altare portatile unter Zelten die Messe zu feiern,[182]) ja es mußte sogar der Gebrauch gerügt werden, in Gärten und Privathäusern das Opfer darzubringen.[183])

---

[170]) Greg. Turon. de glor. confess. c. 50. Vicecom. de ant. Miss. rit. L. III. c. 28.

[171]) Conc. Antisid. 578. c. 10 (Hard. III. 445). Thomassin. P. I. L. II. c. 23. n. 17.

[172]) Bona Rer. liturg. I. 18, 5 seq. t. II. p. 13 seq. ed. Taur. Martene op. cit. L. I. c. 3. a. 3. §. 4. Devoti Inst. can. L. II. tit. 2. sect. 3. §. 58. Fornici Instit. liturg. P. I. c. 7. p. 36. 37 ed. Monast.

[173]) Leo. M. ep. 81 ad Dioscor. Alex. (Baller. ep. n. 9. c. 2. p. 626. 627. Migne.) Thomassin. l. c. c. 22. n. 5. 6.

[174]) Regino L. I. de eccl. disc. Inquis. Episc. n. 33. p. 24 ed. Paris. 1671. Thomassin. l. c. c. 81. n. 7.

[175]) Walafr. de reb. eccl. c. 21. Baron. a. 816. Thomassin. l. c. c. 82. n. 8.

[176]) Vita S. Udalrici ap. Sur. die 4. Jul. c. 3—5. Thomassin. l. c. c. 81. n. 9. Baron. a. 940. n. penult.

[177]) Conc. Salegunst. 1022. can. 5 (Hard. VI, I, 829.) Thomassin. P. III. L. I. c. 72. n. 3.

[178]) Bei Ivo Carnot. und bei Gratian. (can. 53. dist. 1 de consecr.) Thomassin. l. c.

[179]) cap. 3. 12. de celebr. Missar. III. 41; a. 1212. 1220.

[180]) Greg. M. homil. 8 in Evang. Thomassin. l. c. n. 6.

[181]) Thomassin. l. c. c. 72. n. 6. 7. c. 73. n. 1.

[182]) Capitular. Caroli M. VII. 334. Conc. Moguntin. a. 888. cap. 9 (Mansi XVIII. p. 67.).

[183]) Conc. Paris. VI. 829. can. 47. Cf. Thomassin. P. II. L. I. c. 25. n. 2 seq. — Capit. VI. 208. VII. 396. Add. II. 12. Herardi Capit. c. 34 (Migne CXXI. 766).

Demnach konnte nun der Vorwurf: „die lateinischen Priester feiern die Liturgie drei- und viermal in derselben Kirche oder auch an anderen Orten, wo es sich immer trifft, ohne das Heilige vom Profanen zu unterscheiden“ ganz gut schon im neunten Jahrhundert von den Griechen erhoben werden, die in jeder Kirche in der Regel nur einen Altar hatten, jeden Tag in einer Kirche nur eine Messe halten ließen,[184]) und das Verbot, in Privathäusern zu celebriren, ebenfalls anerkannten,[185]) obschon in späteren Zeiten sicher auch bisweilen auf Schiffen und in Zelten die Liturgie gefeiert ward.[186]) Ja, im neunten Jahrhundert war mehr Stoff zu einer solchen Anklage gegeben, als in irgend einem anderen, wie die angeführten Dokumente erhärten; ein drei- bis viermaliges Celebriren in derselben Kirche[187]) von Seite desselben Priesters an einem Tage dürfte nach Alexander II. kaum mehr vorgekommen sein. Darum scheint auch das griechische Exemplar Nr. III.[188]) die Anklage modificirt zu haben, da es nur von einem zweimaligen Celebriren desselben Priesters an einem Altar oder an mehreren, sowie von mehreren an einem Tage an demselben Altar von verschiedenen Priestern gelesenen Messen spricht, während Nr. II. die drei- bis viermalige Celebration unverändert aufgenommen hat; da in dem Streite, den Cärularius anregte, bezüglich der Feier der Liturgie nur der verhältnißmäßig viel geringfügigere Vorwurf hervorgehoben wird, daß die Lateiner nicht zur rechten, vorschriftsmäßigen Stunde, hora tertia, das Opfer darbringen[189]) — ein Vorwurf, den die Ueberarbeitung unseres Schriftchens Nr. III. ebenfalls aufgenommen hat[190]) gleich den anderen damals besonders betonten Beschuldigungen, — dieser Punkt aber nicht zur Sprache gebracht wurde; in einer noch späteren Zeit aber die Anklage in dieser starken Weise kaum oder doch nur mit der grellsten Uebertreibung vorgebracht werden konnte: so dürfte es für ziemlich wahrscheinlich gelten, daß dieselbe noch in der

— c. 14. 15 de consecr. dist. 1. — Conc. Mogunt. l. c. Conc. Metens. 888. c. 8. — Theodulph. Aurel. ep. §. 11 (Baron. a. 835): Missarum solemnia nequaquam alibi, nisi in ecclesiis clebranda sunt, non in quibuslibet domibus vel vilibus locis, sed in loco, quem elegerit Dominus etc.

[184]) Thomassin. P. I. L. II. c. 22. n. 6.

[185]) Conc. Laodic. c. 58 (vgl. Hefele Conc. Gesch. I. 748). Phot. Nomocan. III. 14.

[186]) So z. B. im Feldlager des Kaisers unter einem Zelte. Theod. Balsamon. Resp. ad Marc. Alex. q. 13 (Leuncl. Jus Gr. Rom. I. p. 369).

[187]) Die Vorschrift: „Super uno altari in una die duas Missas dicere non licet“ (Conc. Antisid. l. c.), schließt nicht aus, daß in eodem templo mehrmal celebrirt ward.

[188]) Cotel. p. 547. n. 10: *Ὁ αὐτὸς καὶ εἷς ἀρχιερεὺς δὶς λειτουργεῖ καὶ προσφέρει ἐν τῇ ἡμέρᾳ μιᾷ καὶ θυσιαστηρίῳ ἑνὶ ἢ καὶ ἐν διαφόροις, καὶ ἔμπαλιν διάφοροι ἐν ἑνὶ, ἕκαστος ἀνὰ μέρος.* Das latein. Exemplar hat n. 14: Idem sacerdos apud Latinos bis et ter celebrat uno eodemque die, idque in uno altari vel diverso, et rursus diversi per partes quilibet in uno altari.

[189]) Nicet. Pector. Lib. c. 12 (Gall. XIV. 214). Cf. Humbert. contra Nicet. c. 23 seq. (ib. p. 219. 220.)

[190]) Cotel. n. 11: *Ἐκ πρωΐας λειτουργοῦσι καὶ οὐ κατὰ τὴν νενομισμένην τῆς καθόδου τοῦ ἁγίου πνεύματος ὥραν.* Bibl. PP. Lugd. n. 15: Mane celebrat sacerdos, non tempore a catholica Ecclesia constituto.

Zeit des Photius vorgebracht wurde und ursprünglich seiner Polemik angehört, um so mehr, als uns anderswoher bezeugt ist, daß diese Frage von unserem Patriarchen wohl in's Auge gefaßt und wohl zum Gegenstande eines Synodaldekretes gemacht, sicher besprochen ward. Wir haben ein Fragment über die Liturgie,[191]) das verschiedene Handschriften dem Photius beilegen und worin mit einer ganz seinem Standpunkte entsprechenden Beweisführung gezeigt wird, daß der Priester nicht mehr als einmal des Tages die Liturgie feiern soll; es drängt sich dabei von selbst die Vermuthung auf, daß diese Erörterung mit der hier geschilderten Anklage gegen die Lateiner in der engsten Verbindung steht; wäre das der Fall, so wäre damit für die Authentie wenigstens eines Theils der Abhandlung eine neue Stütze gewonnen.

22. Eine weitere, in Nr. II. und III.[192]) ebenfalls aufgenommene Beschuldigung ist daher entnommen, daß bei den Lateinern die nächsten Blutsverwandten zweier verschwägerten Personen sich heirathen können, daß Jemand seine Tochter einem Dritten vermählt und wiederum die Tochter dieses Dritten seinem Sohne, Bruder oder sonstigem Verwandten antrauen läßt. Bekanntlich gab die griechische Kirche dem Ehehindernisse der Affinität eine sehr weite Ausdehnung und sah selbst die Blutsverwandten zweier Ehegatten als unter sich verschwägert an, so daß zwei Brüder nicht zwei Schwestern heirathen durften,[193]) ja nach späterem Rechte auch nicht einmal zwei Geschwistertöchter, nicht Consobrinen oder Sobrinen; es ward dieses Ehehinderniß seit Sisinius bis auf den sechsten Grad ausgedehnt.[194]) Bei den Lateinern dagegen bestand die Affinität regelmäßig zwischen einem Concumbenten und den Blutsverwandten (oder Affinen) des anderen; die beiderseitigen Blutsverwandten unter einander selbst wurden nicht als affin betrachtet.[195]) Da der an unserer Stelle gemachte Vorwurf sich ganz auf die Gesetzgebung des Concilium Trullanum[196]) stützt, und aus der Art, wie Cärularius und andere Spätere[197]) denselben vorbringen, nicht geschlossen werden kann, daß sie die Ersten waren, die diesen Gegensatz hervorhoben: so folgt aus diesem Paragraphen sicher nichts gegen die Aechtheit unseres Schriftchens.

23. Eine weitere Anklage betrifft das Fleischessen der Mönche, das auch

---

[191]) S. oben Abschn. 5. B. III. S. 142 f.

[192]) Cotel. n. 23: *Γάμους τελοῦσι ἀγάμους καὶ ἀτελέστους· δύο γὰρ ἀδελφοὶ δύο λαμβάνουσιν ἀδελφάς. καί τις τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα δοὺς εἰς νύμφην ἐκεῖθεν αὖθις λαμβάνει τὴν τοῦ συμπενθροῦ θυγατέρα εἰς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν ἢ εἰς τὸν ἑαυτοῦ ἀδελφὸν ἢ εἰς ἕτερον γνήσιον συγγενῆ.* Bibl. PP. l. c. n. 31: Nuptias innuptas et non perficiendas ineunt. Nam duo fratres ducunt duas sorores et qui suam filiam (alteri) matrimonio jungit, inde iterum consoceri sui filiam filio suo vel alteri cognato poscit.

[193]) Basil. L. LX. tit. 37. Jul. de adult. c. 77.

[194]) Leuncl. Jus Gr. Rom. t. I. Lib. III. p. 197 seq. 216 seq.

[195]) Poenitent. Egberti (Wasserschleben p. 300.) c. 25. Walter K. R. §. 312. S. 551. XI. Aufl.

[196]) Concil. Trullan. c. 54.

[197]) Caerul. ep. 2 ad Petr.: *καὶ δύο ἀδελφοὶ ἀδελφὰς δύο λαμβάνουσι.* Ebenso Nicet. Seid. l. c.

Cärularius höchst anstößig fand.[198]) Sie kehrt ebenso in Nr. II. und im lateinischen Exemplar Nr. III. wieder,[199]) in letzterem nur mit Umstellung der drei sie bildenden Sätze. Diese sind: a) Wird ein Mönch Bischof, so steht es ihm frei, ohne Scheu auch Fleisch zu essen; b) auch essen dort überhaupt die Mönche Fleisch, wenn ihnen auch nur ein geringes Unwohlsein aufstößt; c) gewöhnlich aber essen alle, auch wenn sie gesund sind, Schweinefett. Was die beiden ersten Punkte betrifft, so werden sie von Photius in seinem Schreiben an Papst Nikolaus von 861 als gleichgiltige Differenzen betrachtet; er sagt hier, es gebe Mönche, denen der Ascese wegen der Genuß des Fleisches ganz und gar entzogen sei, während andere sich nur auf einige Zeit davon zu enthalten hätten,[200]) und bemerkt ferner, daß in Alexandrien in Folge eines besonderen Vorfalls der neugewählte Bischof sogar durch ein förmliches Versprechen verpflichtet werde, nie Abstinenz von Fleischspeisen zu beobachten. Diese Aeußerungen würden gegen die Abfassung unseres Schriftchens durch Photius völlig entscheidend sein, hätten wir nicht an seiner Encyklika den unzweideutigsten Beweis, wie leicht es ihm war, früher für indifferent und irrelevant erklärte Differenzen zu schweren Verbrechen und Vergehungen zu stempeln und sein früheres Urtheil durch ein späteres völlig umzustoßen und zu vernichten. Doch vermögen sie immerhin einiges Bedenken zu verursachen. Die Strenge des Fastens bei den alten Mönchen war im Abendlande mehr und mehr gemildert worden;[201]) die Benediktinerregel schloß wohl den Genuß des Fleisches aus, erlaubte aber dem Abte, bei Kranken und Schwachen zu dispensiren;[202]) darauf scheint sich der zweite Punkt zu beziehen. Beide Punkte konnten ebenso gut im neunten Jahrhundert als später zur Sprache gebracht werden, da längst schon aus dem Mönchsstande auch im Occident viele Bischöfe hervorgegangen waren[203]) und die strenge Lebensweise der Orientalen nur in wenigen Klöstern und religiösen Congregationen Eingang gefunden hatte, so daß hier die Kreophagie der Mönche an sich nie als ein Vergehen erschien. Was den letzten Punkt betrifft, so hat dieser den späteren Griechen fortwährend viel

---

[198]) Caerul. l. c.: *τὸ τοὺς μοναχοὺς κρεωφαγεῖν τὸ στέαρ τὸ χοίρειον, καὶ τὴν δερ-ματίδα πᾶσαν διήκουσαν μέχρι τοῦ κρέατος.*

[199]) Bibl. PP. n. 59: Monachi eorum manducant adipem et pinguedinem suillam, quae carnibus adnascitur, h. e. lardum; et praetextu cujusvis, etiam exigui morbi, carnibus vescuntur monachi et laici in magna Quadragesima; et si quis monachus ordinetur Episcopus, impune carnes manducat. Bei Cotelier p. 505. n. 53: *Οἱ αὐτῶν μοναχοὶ ἐσθίουσι τὸ κρέας.* Das Folgende von der Gemeinsamkeit des Tisches mit den Hunden (*ὁμοίως συνεσθίουσι καὶ οἱ κοσμικοὶ τοῖς κυσὶ κ. τ. λ.*) gehört nicht mehr hieher und bildet im lat. Text einen neuen Paragraphen.

[200]) Phot. ep. 2 ad Nicol. P. *Ἄλλοις ἅπαξ μονάσασιν ἡ κρεοφαγία οὔ τί γε βδελυσσομένοις, ἀλλ' ἀσκουμένοις, μέχρι τέλους ἀπρόσιτος, ἑτέροις δὲ ἐπὶ πολὺ παρατηρήσιμος.*

[201]) Selvaggio Ant. chr. L. I. P. II. c. 13. §. 15. n. 42—44.

[202]) Smaragdi expos. regul. S. Benedicti ex Fructuoso c. 39. (c. 32. dist. 5 de cons.) Döllinger Lehrb. d. K. G. I. S. 235. Neander K. G. I, II. S. 556.

[203]) Thomassin. P. I. Lib. III. c. 13. n. 11 fin. c. 15. n. 3 seq.

Aergerniß gegeben; das Schweinefett wurde zu den unreinen und verabscheuungswürdigen Speisen gezählt.[204])

24. Das Quadragesimalfasten wird nicht von allen Lateinern auf dieselbe Weise gehalten, d. h. hat nicht bei Allen die gleiche Dauer. Diese auch sonst im Allgemeinen öfter vorgebrachte Anklage[205]) wird hier näher dahin specialisirt, daß „Lechia" neun Wochen, die anderen Gegenden acht, andere theils mehr, theils weniger Wochen fasten, die Italiener aber blos sechs. Dieser Punkt fehlt völlig in Text II., ist aber in Nr. III. enthalten.[206]) Was hier von der verschiedenen Wochenzahl des Quadragesimalfastens bei den Lateinern gesagt wird, findet an den Zeugnissen der abendländischen Theologen des neunten Jahrhunderts eine merkwürdige Bestätigung. Wir müssen diese bei der Wichtigkeit des Gegenstandes im Einzelnen näher betrachten.

Alkuin[207]) bemerkt, er habe bei seinem Aufenthalt in Rom einige Lehrer sagen hören, daß die Orientalen neun, die Griechen acht, die Lateiner sieben Wochen fasteten und daher die römische Kirche die Namen Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima genommen habe. Ratramnus will unter Anderem zeigen, daß die den Lateinern feindseligen Byzantiner mit ihrer Praxis allein stehen und mit keiner der anderen Observanzen zusammenstimmen;[208]) er führt

---

[204]) Im Cod. Paris. 1111 membr. saec. 12 (catal. p. 217) steht n. 10 ein Colloquium de non comedenda suilla, cum immunda sit, das ebenso in dem ebenfalls dem zwölften Jahrhundert angehörigen Cod. 1301 bombyc. (catal. p. 280) vorkommen soll. Matthäus Blastares (Synt. alphab. Lit. B. c. 9. p. 55 ed. Bev.) bemerkt: *Τῶν δὲ Λατίνων οἱ μοναχοὶ, τῶν μὲν κρεῶν ἀπεχόμενοι, τὸ δὲ στέαρ τούτων μετὰ λαχάνων ἀδιαφόρως ἐσθίοντες, οὔ μοι δοκοῦσι τοῦ παρόντος μέλειν αὐτοῖς κανόνος* (Ancyr. c. 14.), *οὐ γὰρ ἵνα σκανδάλων περιέλωσιν, ἀλλ' ἵνα τὴν γαστέρα ἐμπλήσωσι, τοῦτο δρῶσι σαφῶς.*

[205]) Cf. Theophylact. tract. de iis quae Lat. objiciuntur c. 2 (Opp. III. p. 514): *τὴν πρὸ τοῦ πάθους νηστείαν οὐ καθ' ἡμᾶς ἀριθμοῦντες.* Nicet. Seid. ap. Allat. l. c.: *τὸ τὸν ἀριθμὸν τῶν ἡμερῶν τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς μὴ τηρεῖν ἴσον ταῖς ἄλλαις ἐκκλησίαις.*

[206]) Cotel. p. 506. n. 54: *Τὰ λατινικὰ ἔθνη οὐκ ἐπίσης πάντες νηστεύουσι τὴν τεσσαρακοστὴν, ἀλλ' ἐννέα μὲν ἑβδομάδας ἡ λεχία, ἓξ δὲ οἱ Ἰταλοὶ, οἱ λοιποὶ δὲ οἱ μὲν ὀκτώ, οἱ δὲ ἔλαττον.* Bibl. PP. l. c. n. 60: Latini non uno modo jejunant in Quadragesima: novem quidem hebdomadas *οἱ λέχιοι*, sex Itali, alii octo, alii pauciores. Der lateinische Uebersetzer hat offenbar nicht gewußt, was unter den Lechiern zu verstehen sei, da er das Griechische beibehalten hat. Der citirte Codex Ambrosianus hat p. 80 b. ganz wie oben: *τὰ λατ. ἔθνη οὐκ ἐπίσης νηστεύουσι τὴν τεσσ., ἀλλ' ἐννέα μὲν ἑβδομάδας ἡ λεχία, ἓξ δὲ οἱ Ἰ., τῶν λοιπῶν δὲ τὰ μὲν η', τὰ δὲ ἔλαττον.* Ebenso Mon. 256. fol. 79, b.

[207]) Alcuin. ep. ad Carol. M. de Sept., Sexag. et Quinquag.: quosdam magistros dicentes, quod orientales populi novem (ed. octo; aber der Brief Karl's an ihn, die Stellen von Rabanus und Aeneas sowie der Gegensatz fordern novem) hebdomadas, Graeci 8, Latini 7 jejunare soleant et inde ex consuetudine Romanam sumsisse ecclesiam, Septuagesimam et Sexagesimam et Quinquagesimam dies Dominicos nuncupare.

[208]) Ratr. IV. 4. p. 318: Videant igitur isti reprehensores, quot habeant vel comites vel imitatores. Namque (so ist zu lesen) 1) cum Romanis non consonant, qui sex hebdomadas convenienter ante Pascha praeter Dominicam jejunant; neque 2) cum eis, qui septima hebdomada jejunium inchoant; quandoquidem isti illa se dicunt hebdomada ab ovis et caseo continere, perfectam vero jejunii observantiam nondum suscepisse, quod faciunt illi, qui septem hebdomadas jejunio paschali dedicavere.

folgende an: 1) die römische, wornach sechs Wochen gefastet werden, 2) eine andere, die sieben Wochen, 3) eine dritte, die acht, 4) eine vierte, die neun Wochen vor Ostern das Quadragesimalfasten beginnt. Diese vierfache Art des Fastens legt er der occidentalischen und orientalischen Kirche zusammen bei [209]) und zugleich hat er die von ihm früher angeführte Stelle des Sokrates über diesen Punkt im Auge. [210]) Sehr gut erklärt er den Ursprung dieser Differenz daraus, daß zwar allgemein vierzig Tage als gesetzliche Fastenzeit galten, die Zahl der Wochen aber dadurch verschieden ward, daß man bald mehr, bald weniger Tage derselben Woche vom Fasten eximirte. Die Römer nahmen blos die Sonntage vom Fasten aus, andere (wie die Mailänder) [211]) auch die Samstage, andere dazu noch die Donnerstage; je mehr Wochentage ohne Fasten vollbracht wurden, desto höher mußte man in die Zeit vor Ostern hinaufgehen, um die vierzig Tage zu finden. Die blos den Sonntag über nicht fasten, brauchen sechs Wochen und dazu vier Tage oder sieben Wochen, die zwei Wochentage vom Fasten ausnehmen, brauchen acht, die aber drei, brauchen neun Wochen. [212]) Es sind also hier dieselben Unterschiede in der

---

Dicunt etiam isti, quod octo hebdomadibus ante Pascha carnibus abstineant, jejunii sui non plenam, sed dimidiatam continentiam agentes; unde longe fiunt ab eis, 3) qui sic octava hebdomada jejunium inchoant, ut nihil de continentiae varietate (?) permutent. Jam vero cum illis, 4) qui novem hebdomadibus jejunando paschale tempus praeveniunt, nullam isti videntur habere communionem, quandoquidem in nova hebdomada nec ab ovis nec a caseo neque a carnibus se continere profiteantur.

[209]) Ergo cum deprehendantur in observatione jejunii paschalis non solum ab occidentalibus, verum (et) orientalibus dissentire, dicant, qua ratione reprehendant Romanos etc. Vorher p. 317. 318: Quandoquidem tam in orientalibus quam in occidentalibus ecclesiis multa diversitas inveniatur etc.

[210]) Die Worte des Socr. H. E. V. 22 gibt er c. 2. p. 307 also: Nam in ipsis jejuniis aliter apud alios invenis observari. Romani enim sex (im Griech. steht aber τρεῖς und auch Cassiodor hat tres) ante Pascha septimanas praeter Dominicam (im Griech. πλὴν σαββάτου καὶ κυριακῆς, ebenso Cassiodor) sub continuatione (συνημμένας) jejunant. Illyrici vero et tota Hellas, Alexandria quoque ante sex septimanas jejunant, eaque jejunia Quadragesimam vocant. Alii vero ante septem Paschae septimanas jejuniorum facere noscuntur initia (gr. ἄλλοι πρὸ ἑπτὰ τῆς ἑορτῆς ἑβδομάδων τῆς νηστείας ἀρχόμενοι καὶ τρεῖς μόνας πενθημέρους ἐκ διαλειμμάτων νηστεύοντες οὐδὲν ἧττον καὶ αὐτοὶ τεσσαρακοστὴν τὸν χρόνον τοῦτο καλοῦσι) Die beiden Angaben bezüglich der römischen Kirche sind sicher falsch, obschon Valesius noch die erstere bezüglich der drei Wochen zu vertheidigen suchte. Cf. Selvagg. L. II. P. II. c. 7. n. 30. §. 8. Blos drei Wochen Quadragesima zu halten, macht Basilius Cilix dem Johann von Scythopolis zum Vorwurf. (Phot. cod. 107.) Auch die Angabe bezüglich Aegyptens ist unrichtig. Soz. VII. 19 sagt, daß Afrika, Illyrikum, der Occident, Aegypten und Palästina sechs Wochen vor Ostern fasten, Cpl. und der Occident bis Phönizien sieben Wochen. Daß Aegypten wirklich sechs Wochen fastete, beweisen die Festbriefe von Cyrill. Le Quien Panopl. p. 273. Touttée not. in Cyrill. Hier. Cat. III. n. 16. p. 447 seq. ed. Migne.

[211]) Ambros. de Elia et jejun. c. 10. n. 34.

[212]) Ratr. l. c. p. 319: Constat enim apud omnes, quadragenarium observari numerum paschalis jejunii, non tamen omnes singulis uniuscujusque hebdomadis diebus jejunare. Quidam enim Dominica tantum prandent, alii nec Sabbato nec Dominica jejunant, reperiuntur nonnulli quinta Sabbati jejunium solvere. Sed quia Domi-

Zahl der Fastenwochen angeführt wie in unserer Schrift; wo aber das Fasten neun Wochen dauert, ist nicht gesagt. Im weitesten Sinne nahm man für die österliche Fastenzeit als Zeit der Betrübniß neun Wochen an, von Septuagesima an zählend, wie die deutschen Bischöfe im Concil von Worms[213]) nach einem auch von Ratramnus[214]) ausgesprochenen Gedanken erklären. Aeneas behauptet ebenfalls die Verschiedenheit in der Zahl der Wochen, erwähnt aber dabei, daß Aegypten und ganz Palästina neun Wochen vor Ostern das Fasten beobachten.[215]) Im vierten Jahrhundert fasteten Aegypten und Palästina sechs Wochen; schon vor dem siebenten Jahrhundert finden wir aber in Palästina ein siebenwöchentliches Fasten.[216]) Zur Zeit des Johannes Damascenus[217]) ward im Orient bereits darüber gestritten, ob man sieben oder acht Wochen in der Quadragesima fasten solle; es ward demselben zum Vorwurf gemacht, daß er ein achtwöchentliches Fasten verlange.[218]) Aufgefordert, sich hierüber zu äußern, erklärte er vor Allem, es sei verderblich und gegen den Geist des Fastens, über dessen Dauer Zwietracht zu erregen;[219]) seine Ansicht sei, man müsse den Anordnungen seiner geistlichen Obrigkeit hierin nachkommen[220]) und auch das Gute nur auf gute Art vollbringen,[221]) zum Besseren

---

nica non jejunant, aliis vero per singulas hebdomadas diebus jejunant, quadragenarium numerum non adimplent; siquidem quatuor dies minus in numerum veniunt; unde fit, ut quadragenarium adimplere volentes non sex tantum, verum septem hebdomadas ante Pascha jejunent, quamvis sex hebdomadae non 40 tantum, verum 42 dies contineant. . Qui vero nec Sabbato nec Dominica jejunant, et tamen ante Pascha quadragenarium implere gestiunt, necesse est, ut octava hebdomada jejunium incipiant. Nam 5 tantum diebus per singulas septimanas jejunare comprobantur et octies quini 40 perficiunt. . Huic vero numero, i. e. diebus Dominicae et Sabbati, quibus non jejunatur, qui quintam Sabbati superaddere malunt, quadragesimam ante Pascha jejunare non possunt, nisi novem hebdomadae jejunium sortiantur etc.

[213]) Migne PP. lat. CXIX. 1208: Licet ipsi reprehensores non intelligant, novem hebdomadibus ante Pascha exhibemus nostrae delectationis mortificationem. Quarum hebdomadarum primam vocamus Septuagesimam secundum Sacramentorum et Antiphonarii titulationem, ... populi Dei tempus captivitatis significat, qui in Babylone detentus est captivus sub numero septuagenario. Cf. Amalar. de off. I. 1—6.

[214]) l. c. p. 320. 321: Quodsi jejunium humilitatem significat, et humilitas est depositio laetitiae, afflictionis forma, moeroris habitus, jucunditatis remotio, jure quidem dicuntur Romani vel Latini Cplitanis plus jejunare, quoniam novem hebdomadibus semet humiliando Pascha praeveniunt.

[215]) Aen. l. c. p. 741: Per diversas regiones varius exercetur abstinentiae usus. Aegyptus namque et omnis Palaestina novem hebdomadibus ante Pascha jejunant.

[216]) Touttée Dissert. II. in Cyrill. Hier. c. 5. n. 32. not. in Catech. III. l. c.

[217]) Damasc. ep. de jejun. ad Cometam. Opp. I. 499 seq. ed. Le Quien. Vgl. die Admonit. p. 498. Sieben Wochen erwähnt auch der dem Basilius zugeschriebene Sermo II. de doctr. et admonit. Opp. Bas. XXXII. p. 1153 ed. Migne.

[218]) c. 2. p. 500: γεγράφηκεν ἡ ὑμετέρα πάντιμος ἀρετή, ὥς τινες διεφήμισαν ἡμᾶς εἰρηκέναι, ὀκτὼ τὰς τῶν νηστειῶν ἑβδομάδας ὑπάρχειν.

[219]) c. 2. 3. 6. 7. p. 500—503.

[220]) p. 501: πειθάρχειν δὲ μᾶλλον τοῖς τὴν προεδρίαν καὶ οἰκονομίαν τοῦ λόγου πεπιστευμένοις.

[221]) οὐδὲ τὸ καλὸν καλόν, εἰ μὴ καλῶς γένηται.

nur mit Milde und Sanftmuth, nicht mit Zwang und Strenge die Menschen anleiten. Sodann wird erörtert, daß man die Aussprüche des heiligen Basilius, der sieben Fastenwochen erwähnte, und des Gregor von Nazianz, der vierzig Tage nach dem Beispiele des Herrn vorschrieb, mit einander in Einklang bringen müsse; es sei kein Gesetz, im Fasten den zehnten Theil des Jahres Gott darzubringen,[222]) dieser mache auch keine vierzig Tage aus, die der Canon vorschreibe. Auf die Frage, wie man bei fünf Fasttagen in jeder Woche vierzig Tage zählen könne, wofern man nicht das Fasten auf acht Wochen ausdehne, erklärt der Autor: In den apostolischen Constitutionen finden wir die Vorschrift, in der heiligen Quadragesima vom Montag bis zum Freitage zu fasten, nach dem die Woche des Leidens beginnt; wenn nun das Fasten acht Wochen dauert, darauf aber die Leidenswoche folgt, so muß man eigentlich neun volle Wochen fasten. Aber der heilige Athanasius hat in seinen Festbriefen nur sechs Fastenwochen nebst der darauf folgenden Leidenswoche erwähnt. Aus dem Allem gelangen wir zu dem Schluße, daß Fasten nicht blos die völlige Enthaltung von Speisen vom Morgen bis zum Abend ist, sondern auch die Abstinenz von einigen besonderen Nahrungsmitteln; so redet man vom Fasten in Bezug auf Wein und Fleisch. Da nun der apostolische Canon (64) bestimmt, am Samstag und Sonntag sei nicht zu fasten, dagegen aber ein vierzigtägiges Fasten einzuhalten ist: so müssen wir das so deuten,[223]) daß an den fünf Tagen eine gänzliche Enthaltung bis zum Abend, am Samstag und Sonntag aber nur die Enthaltung von einigen Speisen vorgeschrieben ist; wo zwei mühselige Werke vorgeschrieben sind, da hat das stärkere den Vorzug. Die ungeschriebene Ueberlieferung der Kirche geht nun dahin, daß wir 1) eine auf das Fasten vorbereitende Woche einhalten, in der blos Abstinenz von Fleischspeisen und Fasten bis zum Abend Statt findet, ohne daß das Officium der Terz, Sext, Non oder die Präsanctificatenmesse gehalten wird, 2) sechs Wochen aber, in denen diese Statt finden und zugleich Abstinenz von Eiern, Käse, wie auch von Fleisch beobachtet wird, endlich 3) in der Leidenswoche Xerophagien[224]) ohne eine Präsanctificatenmesse beobachten, am grünen Donnerstage aber als dem Tage ihrer Einsetzung die heiligen Mysterien feiern, am Charfreitag gänzlich bis zum Abend des Sabbats fasten, an welchem blos Fleisch ausgeschlossen ist. Das hält der Verfasser für allgemeines Kirchengesetz, das in Jerusalem besonders beobachtet werde.[225]) Diese Observanz brachte die vierzig Tage heraus, da fünf Fasttage in acht Wochen so viele

---

[222]) *Οὐ γάρ, ὥς τινες ὑπενόησαν, δεκάτας τοῦ ἐνιαυτοῦ νηστεύειν νενομοθετήμεθα.* Das nehmen aber mit Cassian Coll. XXI. c. 25. 27 die meisten Occidentalen an, wie wir oben sahen (S. N. 34), sowie bei den Griechen der Abt Dorotheus und Christoph Angelus. Le Quien not. 1. p. 501.

[223]) So ist nach dem Zusammenhange die Stelle *Ἐπεὶ τοίνυν κανών* bis *προςέταχεν* zu fassen.

[224]) Ueber diese Xerophagien s. Epiph. haer. 70. 75. Cyr. Hier. Catech. XVIII.

[225]) c. 6. p. 502: *ὁ κοινὸς ὅρος καὶ νόμος τῆς ἐκκλησίας, ὃν καὶ ἐν τῇ ἁγίᾳ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσει ἐπιτελούμενον οἴδαμεν.*

ergeben; hier ist nur das hervorgehoben, daß das Fasten nicht in allen acht Wochen das gleiche ist, das gleichförmige Quadragesimalfasten eigentlich nur sechs Wochen dauert, die von einer Vorbereitungs- und einer Schlußwoche gleichsam umrahmt werden. Der Ausdruck „acht Wochen" war anstößig erschienen, weil man vorgab, daß so lange zu fasten bei den Häretikern, insbesondere den Arianern, Severianern u. s. f. gebräuchlich sei.[226]) Es zeigt dieser Brief aber auch, daß im achten Jahrhundert hierin in der orientalischen Kirche noch keineswegs eine absolute und durchgängige Gleichförmigkeit bestanden hat. Manche rechneten aber auch die Charwoche nicht zu den übrigen Fastenwochen, was oft auch zur Verschiedenheit der Zählung Anlaß gegeben hat; man rechnete sie mehr zur Oster- als zur Fastenzeit.[227]) Das Fasten im weitesten Sinne begann mit dem Montag Septuagesima durch Abstinenz von Fleisch, als strenges Fasten mit dem Montag Quinquagesima.

Mit den oben angeführten Aeußerungen abendländischer Schriftsteller stimmt nun unsere Stelle merkwürdig zusammen, das einzige Wort Lechia ausgenommen. Darunter scheint nur Polen verstanden werden zu können;[228]) da aber dieses erst seit der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts allmälig bekehrt ward, somit zur Zeit des Photius von einer Observanz der Quadragesima bei den Polen keine Rede sein konnte: so scheint hier ein deutlicher Beleg für die Unächtheit unseres Schriftchens vorzuliegen. Ob aber dieses Wort ursprünglich im Texte stand? Daran ist zu zweifeln, da einerseits

---

[226]) Dem Briefe folgt eine *Ἀπόδειξις, ὅτι η' λέγουσιν ἑβδομάδας τῶν ἁγίων οἱ αἱρετικοὶ πάντες νηστειῶν* p. 504 seq. mit Zeugnissen des Severus und des häretischen Patriarchen Benjamin von Alexandrien. Ps. Athan. q. 64 schreibt dieses auch den Arianern zu, wofür Le Quien p. 498 aber „Severianer" gelesen haben will. Das achtwöchentliche Osterfasten bei den Jakobiten ist auch sonst bezeugt.

[227]) Ps. Athan. l. c.: *ἥτις τεσσαρακοστὴ πληροῦται εἰς τὴν ἑορτὴν τῶν βαΐων.* Le Quien l. c. p. 499.

[228]) Cotel. p. 669 bemerkt zu §. 54 des von ihm edirten Textes III.: Lechia est Polonia, Lechi Poloni, ut ad Cinnamum docuit magnus interpres. Catiforus, der unsere Schrift unbedenklich dem Photius beigelegt zu haben scheint, übersetzt ebenfalls Polonia. Lechen hießen die Slavenvölker der westlichen Gruppe (Zeuß die Deutschen und die Nachbarstämme S. 601. 662. Röppel Geschichte Polens. Hamburg 1840. I. S. 25. 30.) Nach Zeuß sollen unter den *λεζενίνοις* des Const. Porphyrog. de admin. imp. c. 37. p. 166 ed. Bonn., die c. 9. p. 75 *λενζανῆνοι* heißen, die Lechen zu denken sein; letzterer Name kommt meines Wissens bei den griechischen Autoren nicht vor dem zwölften bis dreizehnten Jahrhundert vor. Joh. Cinn. L. II. 18. p. 84: *τῶν Λέχων, οἳ σκυθικὸν μὲν εἰσι γένος, Οὔνους δὲ προσοικοῦσι τοὺς ἑσπερίους.* In Aktenstücken des vierzehnten Jahrhunderts ist Lachia der gewöhnliche Name für Polen (Acta Patriarch. Cpl. t. I. Doc. 318. 321.) Dositheus von Jerusalem tadelt in der Einleitung seines *Τόμος Ἀγάπης* (1698) die Lateiner, daß sie im Occident selbst den Priestern die Ehe nicht gestatten, wohl aber in Syrien den Maroniten und in Polen den Russen (*ἐν δὲ τῇ λεχίᾳ συγχωροῦσι τοὺς ἱερεῖς τῶν Ῥώσων.*) Im *Τόμος Χαρᾶς* p. 2 steht: *εἰς τὸ Λέοβι τῆς Λεχίας.* Später scheint der Name Lechen auch in Polen in verächtlichem Sinne gebraucht worden zu sein; Lach kommt als Schimpfwort vor. Vita del B. Andrea Bobola scritta dal P. Monaci Roma 1853. p. 25: ripetendo con incondite grida tutti insieme: dâgli, dâgli al sacerdote cattolico, Lach, Lach: titulo avuto colà pel più vituperoso di tutti.

Text II. die ganze Stelle nicht kennt, andererseits nicht zu erweisen ist, daß **jemals** in Polen eine Fastenzeit von neun Wochen bestand, dem sonst nicht ungewandten **ursprünglichen** Verfasser des Schriftchens aber kaum zugetraut werden darf, daß er hier so leichtfertig zu Werke gegangen wäre. Es wäre auch nicht undenkbar, daß durch eine fehlerhafte Uebersetzung aus lateinischen Autoren sich ein Mißverständniß ergab oder einer unbestimmten Angabe (wie bei Ratramnus) später die bestimmte substituirt ward. An eine Kirche oder an ein Land des Orients kann nicht gedacht werden, da offenbar nur vom Occident die Rede ist. Nur der Umstand, daß es sich leichter begreifen läßt, wie eine solche Angabe über die verschiedene Zeitdauer des Osterfastens bei den Abendländern im neunten Jahrhundert entstehen konnte, als wie sie im eilften oder zwölften Jahrhundert aufkam, wo die Uniformität hierin eine bereits fast allgemeine geworden war, daß es weit wahrscheinlicher ist, ein Compilator im zwölften und dreizehnten Jahrhundert habe eine solche in einer älteren Schrift gelesene Anklage mit geringer Aenderung oder mit Beigabe einer näheren Erklärung stehen lassen, als daß sie damals erst erfunden ward, möchte dafür sprechen, daß der Kern des Ganzen aus einer ziemlich älteren Zeit herrührt und die Behauptung: „Sie beobachten das Quadragesimalfasten nicht auf die gleiche Weise. Einige fasten sieben, acht oder neun Wochen“ wohl im ursprünglichen Texte stand.

25. „Das Kreuz des Herrn haben die Lateiner alle anderen Tage in den Kirchen, blicken es an und erzeigen ihm ihre Verehrung; aber in der vierzigtägigen Fastenzeit schauen sie es nicht an, noch verehren sie es, sondern verhüllen es und schließen es an einem unzugänglichen Orte ein, ganz wie sie das Alleluja verbergen; am Charsamstage aber bringen sie es, gleich als wäre es aus dem Grabe erstanden, heraus und zeigen es dem Volke; sogleich rufen Alle mit großem Lärmen: Alleluja; so schreien Alle viele Stunden, gleichwie wir am Ostersonntag rufen: „Christus ist von den Todten erstanden!“ — Auch das findet sich im Text II. und im griechischen Nr. III.[229]) Während die Lateiner nach altem Gebrauche von Septuagesima an die Kreuze an den Altären verhüllten und erst am Charfreitage, wo die adoratio crucis[230]) Statt fand, feierlich das Kreuz dem Volke zeigten, was hier neben anderweitiger Verdrehung zu dem Vorwurf gewendet wird, als werde dem Kreuze in dieser Zeit alle Verehrung entzogen, hatten die Griechen in der Mitte der Fasten

---

[229]) Cot. n. 37: *Τὸν τίμιον σταυρὸν κατὰ τὴν τεσσαρακοστὴν οὔτε προσκυνοῦσιν οὔτε ὁρῶσιν, ἀλλ᾽ ἐν ἀφανεῖ τόπῳ σινδόσιν εἰλήσαντες κατακρύπτουσι. σὺν αὐτῷ δὲ καὶ τὸ Ἀλληλούϊα, καὶ οὐ ψάλλουσιν αὐτὸ καθ᾽ ὅλην τὴν ἡμέραν.* (Weil die Intermission des Alleluja hier wieder erwähnt wird, hat der Compilator den §. 17 unseres Schriftchens übergangen.) *Κατὰ δὲ τὸ μέγα σάββατον ἐκ τῶν αὐτῶν ἀνακαλύψαντες τὸν σταυρὸν καὶ αἴφνης ὑπὸ πάντων μετὰ μεγάλης κραυγῆς καὶ χαρᾶς ἐκφωνεῖται τὸ Ἀλληλούϊα ἐπὶ ὥραν ἱκανήν, ὡς καὶ παρ᾽ ἡμῶν τὸ Χριστὸς ἀνέστη τῇ μεγάλῃ κυριακῇ.*

[230]) Cf. Bened. XIV. de fest. D. L. I. c. 7 de feria VI. in Parasc., c. 14 de invent. Cruc. Paulinus von Nola ep. 31 bezeugt den Ritus als von Jerusalem ausgegangen. Cf. Hugo Menard. not. ad Sacram. Greg. p. 86. Pellicia Ant. chr. L. IV. sect. II. c. 3. §. 2.

ein eigenes Fest, an dem das Kreuz öffentlich dem Volke zur Verehrung ausgesetzt war;[231]) wir besitzen von Theodor Studita und von Theophylaktus noch bei dieser Feierlichkeit gehaltene Reden.[232]) Ganz so fand die σταυροπροσκύνησις bei den Lateinern am Charfreitage Statt, längst vor dem neunten Jahrhundert.[233]) Die in unserem Texte erwähnte Charsamstags-Ceremonie, die mit dem Intoniren des Alleluja in Verbindung gebracht wird, kam höchstens nur in einigen Kirchen vor und die Anklage konnte auf einer Verwechslung der Tage beruhen.

26. „Während die Priester die Liturgie feiern, auch wenn das Evangelium verlesen wird oder die Mysterien vollbracht werden, setzen sich die meisten der dort anwesenden Laien ohne Scheu nieder und unterreden sich mit einander." Diese Anklage steht mit der §. 11 vorgebrachten in enger Verbindung; beide sollen erhärten, wie wenig Achtung die Abendländer vor den heiligen Orten und den heiligen Handlungen hegen, wie leichtfertig und unehrerbietig ihr Benehmen in den Kirchen ist. Im lateinischen sowohl als im griechischen Texte von Nr. III. ist sie daher dem §. 11 angereiht; in ersterem hat sie noch den weiteren Zusatz, daß die Lateiner ihr Sitzen damit vertheidigen, daß sie beim Stehen leichter Lärmen erregen könnten.[234]) Auch das Mitnehmen von Hunden in die Kirche wird in diesem erweiterten Texte angefügt.[235]) Dieser bei Cärularius nicht erwähnte Vorwurf konnte wohl kaum je der ganzen occidentalischen Kirche gemacht werden, in der das Knieen und Stehen beim Gottesdienste je nach Zeit und Art der Handlung vorherrschend, das Sitzen bei der Predigt, außerdem wohl auch schwachen und bejahrten Personen gestattet war. Das Reden und Plaudern beim Gottesdienste kam sicher ehe-

---

[231]) Allat. de hebd. Graec. §. 18. p. 1439. Bonif. Finetti Praef. in t. III. Opp. Theophyl. p. XIII. Sect. IV.: Medio jejuniorum tempore habita est, die scil. aliquo hebdomadae quartae Quadragesimae, quae a Graecis μεσονήστιμος, medii jejunii, vocatur (quia nempe ex septem hebdomadis, quas jejunium Quadrag. apud Graecos complectitur integras, quarta medium sibi vindicat locum) haec oratio; tota hac hebdomada Crux populo adoranda a sacerdote solemniter adhibetur; quocirca Dominica III., qua insequens inchoatur hebdomada, κυριακὴ σταυροπροσκυνήσεως, Dominica adorationis crucis, a Graecis dicitur.

[232]) Theod. Stud. hom. ἐν τῇ μεσονηστίμῳ Grets. Opp. II. 287. Ingolst. 1600. 4. Cod. Mon. gr. 255. chart. saec. 15. f. 236. — Theophyl. Opp. t. III. p. 460—468 ed. Venet. 1758 hom. in ador. venerandae crucis. Gretser de cruce t. II. L. I. c. 67. Vgl. auch Const. Porph. de cerem. II. 11.

[233]) Conc. Paris. VI. 829. Cf. Thomassin. de festor. dier. celebrat. L. II. c. 14. n. 20.

[234]) Bibl. PP. n. 42: Cum sacra leguntur Evangelia et Missa peragitur, cum et ipsa sacra dona promuntur, quicumque volunt, sedent, nec illos post quoscumque Deo cantatos hymnos sedisse vitio vertitur. Causam rogati respondent, se id facere idcirco, ne si stent, tumultum cieant Deumque injuria afficiant; quasi hujusmodi sessio non sit injuria, sed honor Dei. Cf. Cotel. n. 39.

[235]) Nulla eis lege vetatur, introducere, in templa canes, ursos (!) et id genus alia immunda animalia. Cf. Cot. n. 41. Der Inhalt unseres §. 11 steht bei Cot. n. 38, im lat. Texte n. 41.

mals so gut wie jetzt vor, wurde aber stets von eifrigen Christen mißbilligt. Im eilften Jahrhundert schrieb Petrus Damiani eine eigene Abhandlung gegen das Sitzen beim Gottesdienste sowohl von Geistlichen als von Laien, wie es besonders in Frankreich vorgekommen sein soll.[236]) Ein eigentliches chronologisches Datum läßt sich aber aus diesem Vorwurf nicht entnehmen.

27. „Die Austheilung der Communion geschieht bei ihnen nicht wie bei uns, sondern, wie man sagt, umarmt blos der fungirende Priester den, der communiciren will, und dieser empfängt den Amplexus statt der Communion." Ebenso hat im Wesentlichen Nr. II., in Nr. III. dagegen ist das „ut dicunt" schon völlig weggefallen und die Anklage noch weiter ausgeschmückt.[237]) Dieselbe zerfällt in zwei Punkte: 1) Bei der Feier der Liturgie wird von dem Celebranten der Amplexus oder der Friedenskuß ertheilt; 2) das gilt statt der Communion, die in Wirklichkeit nicht gereicht wird. Cärularius rügt nur das Erstere,[238]) vom Letzteren spricht er nicht. Die letztere ebenso lächerliche als absurde Beschuldigung war vielleicht nicht im ursprünglichen Texte; sie scheint daraus abgeleitet, daß 1) im Occident der Friedenskuß erst nach beendigtem Canon, kurz vor der Communion ertheilt ward, während er nach den orientalischen Liturgieen noch vor der Präfation gegeben wurde;[239]) 2) daß bei erfolgter Abnahme des ehemals so häufigen Empfangs der Eucharistie die Priester nur Hostien von geringer Größe consecrirten, die nur für den Opferakt selbst bestimmt waren, nicht auch für die Communion der Laien. In dieser Weise hat Photius nicht leicht die lateinische Messe entstellt.

28. „Die Ordinationen von Clerikern und Bischöfen nehmen sie nicht zu jeder Zeit vor, sondern nur viermal im Jahre an bestimmten Tagen. Da nämlich das Jahr in vier Jahreszeiten eingetheilt wird, so halten sie sich an die ersten Monate der Sonnenwende, in denen der Wechsel der vier Jahreszeiten eintritt, nämlich März, Juni, September und December, und ordiniren in der ersten Woche dieser Monate am Mittwoch Priester und Diakonen sowie die übrigen Cleriker, am Sonnabend aber blos Bischöfe. Hierin sind sie in

---

[236]) Petr. Dam. Opusc. 39 contra sedentes tempore divini officii (Migne PP. lat. CXLV. 641 seq.).

[237]) Cot. n. 9. p. 496: *Οὐκ ἄρτον λαμβάνουσιν ἔχοντα μέγεθος εἰς κλάσιν καὶ μετάδοσιν αὐτοῖς, ὡς ὁ κύριος ἐποίησε τοῖς μαθηταῖς ἐν τῷ μυστικῷ δείπνῳ, ἀλλ᾽ ὀβολιαῖον ἀζύμου τι φύραμα· ἐσθίει γὰρ μόνος αὐτὸς ὁ προσφέρων, κἂν ἀρχιερεὺς εἴη κἂν ἱερεὺς ὁ προάγων, αὐτὸς μόνος τοῦ προσκομισθέντος μεταλαμβάνων τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ἱερατικοῖς τε καὶ λαικοῖς, τὴν μετάδοσιν τῆς κοινωνίας ἀφυσιοῖ.* Bibl. PP. n. 11. 12. Das. n. 13 wie auch im Griech. heißt es weiter, daß zwar in der Sterbestunde und am Charfreitag Alle communiciren, aber auch hier nichts von dem consecrirten ungesäuerten Brode erhalten, sondern ein gewöhnliches, nicht dargebrachtes; von den Lateinern werde als Grund angeführt, sie wüßten nicht, wer der Eucharistie würdig sei. Diese Antwort, wird bemerkt, offenbare eine neue Blöße der Lateiner, daß sie keine Beichtväter haben; hätten sie solche, so würden sie nicht darüber in Unwissenheit sein, wer des Genusses würdig.

[238]) Caerul. l. c.: *καὶ ἐν τῇ λειτουργίᾳ κατὰ τὸν καιρὸν τῆς μεταλήψεως εἷς τῶν λειτουργούντων ἐσθιόντων ἄζυμα ἀσπάζεται τοὺς λοιπούς.*

[239]) Selvaggio L. II. P. II. c. 1. §. 5. Döllinger Lehrb. der K. G. I. S. 265.

einem falschen und verderblichen Irrthum befangen. Sie wähnen nämlich, wie es scheint, daß blos an jenen Tagen die Gnade und Erleuchtung des heiligen Geistes herabsteige, und glauben nicht mit den Orthodoxen, daß die Tugend dessen, der geweiht wird, sowie des Weihenden die Ursache der Herabkunft des heiligen Geistes ist; darum scheinen ihre Bischöfe nur an den genannten Tagen die Weihe vorzunehmen." Etwas kürzer, nur mit Weglassung eines Satzes, ist dasselbe Nr. II. gesagt; es fehlt nämlich die Angabe, daß die Cleriker bis zum Priester am Mittwoch, die Bischöfe am Samstag ordinirt werden. In Nr. III. ist diese aber wiedergegeben;[240]) in griechischen Exemplaren mit einem beachtenswerthen Zusatze. Da nämlich am Schluße der Irrthum insinuirt ist, daß die persönliche Würdigkeit des Ordinator und des Ordinandus der Grund der Herabkunft des Geistes sei, so wird hier gesagt: „die Tugend (Tüchtigkeit) des Geweihten und des Weihenden oder vielmehr die Kraft der Gebete,"[241]) um so das opus operatum einigermaßen anzudeuten. Von Cärularius finden wir keine derartige Beschuldigung erhoben. Was nun zunächst den ersten Theil der Anklage betrifft, daß die lateinischen Bischöfe nicht zu jeder Zeit Ordinationen vornehmen, so ist gewiß, daß auch bei den Griechen nicht an jedem Tage Weihen ertheilt werden durften, in der Quadragesima nur an Samstagen und Sonntagen sowie am Feste Mariä Verkündigung, weil blos an diesen Tagen das vollkommene Opfer dargebracht, sonst aber nur die Präsanctificatenmesse gefeiert ward.[242]) Allerdings fanden im Abendlande seit dem fünften Jahrhundert[243]) die meisten Ordinationen an den Quatembertagen Statt; Papst Gelasius I.[244]) nennt ausdrücklich als Weihezeiten die Fasttage im vierten, siebenten und zehnten Monat (Juni, September und December) sowie im Anfange und in der Mitte der Quadragesima, wozu der Samstag vor Passionssonntag kam. Nach Leo I.[245]) geschahen aber auch an allen Sonn-

---

[240]) Stewart n. 20: Episcopi eorum non semper consecrant clericos et episcopos, sed quater quotannis, et solum in solstitiis et aequinoctiis, vere, aestate, autumno et hieme, in Martio, Junio, Sept., Dec.; et in prima quidem hebdomada Martii vel alterius ex praedictis mensibus, feria quarta sacerdotes et diaconos ordinant aliosque clericos, sabbato autem episcopos et alios sublimioris ordinis (gr. blos ἀρχιερεῖς), descensum S. Spiritus illis diebus circumscribentes neque ordinantis et ordinati virtutem ac probitatem descensionis et adventus Spiritus sancti (causam) arbitrantes.

[241]) Cot. n. 14. p. 498: καὶ οὐ τὴν ἀρετὴν τοῦ χειροτονουμένου καὶ τοῦ χειροτονοῦντος, ἢ τὴν τῶν εὐχῶν μᾶλλον δύναμιν αἰτίαν εἶναι πάντοτε τῆς ἐπελεύσεως ἐκείνου πιστεύοντες. Im cod. Mon. 256. f. 73, a fehlen aber wie bei Stewart die Worte: ἢ . . . μᾶλλον δύναμιν.

[242]) Theod. Balsam. Resp. ad Marc. Alex. q. 56. Leuncl. I. p. 389. 390. Thomassin. P. II. L. I. c. 87. n. 13. L. II. c. 12. n. 11. 12. Rigant. in Reg. 24. Canc. §. 1. n. 28. t. II. p. 349.

[243]) Selvaggio L. II. P. II. c. 8. §. 1. n. 7.

[244]) Gelas. ep. 9 ad Episc. Lucan. (Grat. c. 7. d. 75). Regino de eccl. disc. I. 440. p. 198 ed. Baluz. Ivo Carn. P. VI. c. 74. Vgl. Devoti Inst. L. I. tit. IV. sect. 2. §. 6. not. 3.

[245]) Leo ep. 9 ad Diosc. c. 1 (Migne LIV. 625. 626.) ep. 6 ad Anast. Thess. c. 6 (ib. p. 619. 620.) Gratian c. 4. 5. d. 75. Ivo VI. 70. 71. Devoti l. c.

tagen Ordinationen und das galt für die Weihe der Bischöfe sicher im neunten Jahrhundert.[246]) Aber auch am Charsamstag wurden schon in älterer Zeit die höheren Weihen ertheilt;[247]) für die niederen war ohnehin keine bestimmte Zeit vorgeschrieben. Die Ansicht einiger Gelehrten, daß die ältesten Päpste nur im Monat December Weihen ertheilten, wofür der Liber Pontificalis und, was die Zeit vor Simplicius betrifft, auch Amalarius[248]) spricht, scheint keineswegs fest begründet.[249]) Alexander III. sprach endlich dem Gesagten zufolge nichts Neues aus, wenn er gebot, die Ordines vom Subdiakonat aufwärts nur an den Quatembertagen, am Charsamstag und am Samstag vor Passionssonntag abgesehen von päpstlichen Indulten zu ertheilen.[250]) Unser Text stellt die Praxis der Lateiner keinesfalls richtig dar, weil er 1) nicht alle Ordinationszeiten aufzählt, und 2) es unrichtig ist, daß Bischöfe nur am Samstage, die übrigen Cleriker nur am Mittwoch ordinirt werden sollten; dazu gibt er einen ganz falschen Grund an.[251])

4) Schlußbetrachtung.

Im Allgemeinen würde man schon deßhalb geneigt sein, unsere Schrift der nachphotianischen Zeit zuzutheilen, weil sie weit mehr Differenzpunkte aufzeigt, als Photius laut seinen ächten Schriften kannte und anführte. Allein es ist nicht zu übersehen, daß die berühmte Encyklika nur den Anfangspunkt der Polemik des Photius bildete, daß er bald darnach noch andere Anklagen gegen die Lateiner erhob, wie wir aus dem Briefe des Nikolaus an Hinkmar wissen, daß unsere Schrift wohl zu den spätesten des Photius gehören müßte. Wenn die Anklagen wegen des Bartscheerens, des Schlachtens eines Lamms am Ostertage,[1]) der Bereitung des Chrisma aus Flußwasser u. s. f. hier übergangen sind, so konnte das leicht deßhalb der Fall sein, weil man sich von der Unhaltbarkeit dieser größtentheils von Ratramnus und Aeneas lächerlich gemachten Anklagen überzeugt. Die Schriften dieser Apologeten des Occidents kannte wohl Photius in seiner letzten Zeit[2]) und einige Paragraphen unseres Schriftchens sind von der Art, daß hier sogar aus den genannten Werken der Stoff der präcisirten Anklage entnommen sein könnte, wie sich aus dem zu §§. 5. 7. 17. 24 Gesagten ergibt. Die meisten der Anklagen, wie

[246]) Ps. Anaclet bei Ps. Isidor. (Gratian c. 1. d. 75.)

[247]) Pelag. P. c. 12. d. 76; c. 14. d. 63; Cf. Chr. Lupus schol. ad decr. Leonis IX. resp. ad q. 2. t. IV. p. 299 ed. Venet.

[248]) Amal. de off. eccl. II. 1: Primi Apostolici semper in Decembrio mense, in quo Nativitas D. N. J. C. celebratur, consecrationes ministrabant, usque ad Simplicium etc.

[249]) Hallier. de sacr. elect. et ordin. tit. de temp. P. II. sect. 7. a. 2. c. 1. §. 3. n. 6. Pag. Breviar. gest. Rom. Pont. t. I. Vita Simpl.

[250]) c. 2 de temp. ordin. I. 11.

[251]) Text III. hat noch die weitere Anklage, daß zugleich mehrere Bischöfe, Priester und Diakonen geweiht werden. Cotel. n. 15. Stew. n. 21.

[1]) Diese beiden Punkte hat Text III. Stewart Nr. 36. 28. Cotel. Nr. 27. 20, Text II. hat im Anhange blos den ersten.

[2]) S. oben B. VII. Abschn. 4. Bd. II. S. 644.

namentlich §§. 1—6. 18. 22 konnte wohl schon Photius erhoben haben und andere wie §§. 19. 21 passen sehr gut in seine Zeit, sogar besser als in eine andere. Einige Interpolationen und Zusätze abgerechnet ließe sich das Ganze auf Photius wohl zurückführen. Aber die Behauptung, daß die Päpste seit langer Zeit von der wahren Kirche getrennt seien, konnte doch dem Photius nicht in den Sinn kommen und viele der angeführten Punkte sind von der Art, daß sie schwerlich in dieser detaillirten Weise vor dem eilften Jahrhundert besprochen worden sind; so §§. 7—9. 11. 13 c.; 14 a. c. d. 15. 16. 19—20. 24—26.

Was den Cärularius betrifft, so erwachte unter ihm die Polemik mit erneuter Heftigkeit: sie entstand aber weit weniger aus dem Studium älterer Schriften, von denen nur die Encyklika des Photius benützt ward, als aus der Beobachtung augenfälliger Differenzen, die der stolze und eigensinnige Byzantiner mit Unwillen wahrnahm, und aus vagen und schlecht beglaubigten Gerüchten. Der Streit des Photius mit der römischen Kirche war in der Hauptsache so zu sagen vergessen; nirgends recurrirte man auf ihn; so wäre es denn auch nicht zu verwundern, wenn unsere Schrift neben vielen von Cärularius und seinen Zeitgenossen ebenfalls gerügten Gebräuchen (§§. 1—4. 6. 12. 13 b, 14 b. 17. 18. 22. 23 b. c. 27 a.) noch manche andere anführt und tadelt, die von diesen nicht berührt werden (§§. 5. 7. 8. 9—11. 13 a. c. 15. 16. 19. 20—21. 23 a. 24—26. 28.), während andere Punkte hier fehlen, die im eilften Jahrhundert sowohl als später nicht minder Gegenstand der Invektiven gegen die Lateiner gewesen sind; so z. B. die Corruption von I. Kor. 5, 6 durch die Uebersetzung corrumpit, der Zusatz per Spiritum sanctum in den Worten des Gloria: Unus Dominus, unus Christus, in gloria Dei Patris, die angebliche Verachtung der griechischen Kirchenväter, die Feier der vollständigen Messe in der Quadragesima, das Taufen durch einmalige Immersion, was Text III. ziemlich genau aus Cärularius nachgetragen hat.[3])

Mit Niketas Seidus stimmt unser Schriftchen sowohl in der Zahl der Anklagen als in den einzelnen Punkten ziemlich gut überein; nur erscheint der Vorwurf, Maria werde nicht Gottesgebärerin genannt (§. 10), nicht an so prägnanter Stelle, als einer der wichtigsten Punkte; bei Niketas sind die Anklagen wegen des Taufritus und der Zahl der Fasttage in der Quadragesima viel allgemeiner und vager gehalten als hier (§§. 14. 5 ff. 24); die Anklage des *καταλύειν τετράδα καὶ παρασκευήν* findet sich nicht und die wegen Eingehens verbotener Ehen ist ganz anders gehalten.

Da unsere Schrift aber nachgewiesenermaßen zur Zeit des Hugo Etherianus schon überarbeitet war, da sie in vielen Dingen, wie z. B. in der Art und Weise, wie Kalabrien erwähnt wird, kaum lange nach dem eilften Jahrhundert dermaßen sich ausgedrückt hätte, so scheint sie mindestens zwischen 1054 und 1100 gesetzt werden zu müssen, und wahrscheinlich noch vor oder in die erste Zeit des Alexius Comnenus zu gehören.

---

[3]) Cotel. n. 3. 2—17. 12. Stewart n. 4. 3. 8. 22. 17.

7. Briefe.

Nach und nach erst wurden die Briefe des Photius gesammelt und herausgegeben. Nachdem David Höschel bereits 37 derselben im griechischen Texte zugleich mit der Bibliothek edirt hatte (Augsburg 1601), erschien die reichhaltige Sammlung mit lateinischer Uebersetzung von Richard Montagu (Montakutius), Bischof von Norwich, zu London 1651 fol. Dieselbe enthält 248, richtiger 249 [1]) Briefe, die theils an orientalische Bischöfe, Geistliche und Mönche, theils an die Kaiser Michael III. und Basilius sowie an andere hochgestellte Personen gerichtet sind. Dem Inhalte nach sind viele Höflichkeits-, Empfehlungs- und Trostschreiben, andere enthalten Warnungen und Strafreden, mehrere sind epistolae ad amicos; nicht wenige beziehen sich auf die erste Verbannung des Photius; andere behandeln gelehrte, meist theologische Fragen; von diesen wurden 71 den Amphilochien inserirt. Von diesen Briefen wurde nur der erste, der eine an den Bulgarenfürsten Michael gerichtete didaktisch-paränetische Abhandlung über die Wahrheiten des Glaubens und die Pflichten des christlichen Fürsten enthält (vgl. Bd. I. S. 601 ff.), später noch von Basnage, an einzelnen Stellen verbessert, herausgegeben; [2]) die übrigen, obschon mehrfacher Correcturen bedürftig, sind bis in die neueste Zeit nicht mehr revidirt worden. Viele dieser die Vielseitigkeit und Gewandtheit des Verfassers beurkundenden Briefe haben für die Geschichte seiner Zeit einen hohen Werth, wie aus unserer Darstellung seines Lebens sich vielfach ergeben hat.

Allein diese Londoner Ausgabe umfaßt keineswegs alle uns erhaltenen Briefe des gelehrten Patriarchen; außerhalb dieser Sammlung fanden sich noch manche andere, die zum Theil von nicht geringerer Bedeutung sind. Dahin gehören: a) die Inthronistika an Papst Nikolaus I. (Bd. I. S. 407. N. 11), b) die Inthronistika an die orientalischen Patriarchen und den Oekonomen von Antiochien (Bd. I. S. 412. N. 32), von Combesis und Fontani [3]) erwähnt, gleich der vorigen zuerst durch Dositheus von Jerusalem [4]) publicirt, c) das apologetische Schreiben an Papst Nikolaus vom Jahre 861 (das. S. 439. N. 4), d) das Schreiben an den Erzbischof von Aquileja vom Ausgange des heiligen

---

[1]) Bei Montac. p. 97 stehen zwei Briefe, wovon der auf ep. 38 folgende nicht numerirt ist. Er ist aber schon durch die Aufschrift *τῷ αὐτῷ* von dem vorhergehenden geschieden und erscheint auch in Hdschr. von München und Venedig von ihm getrennt.

[2]) Canis. Lect. ant. II, II. p. 379—419. Mehrere Codices haben die Aufschrift: *ἐκ τῆς ἐπιστολῆς πρὸς τὸν ἄρχοντα Βουλγαρίας*, aber sicher ist dieser Brief, eher eine Abhandlung, ganz erhalten. Basnag. l. c. p. 376. 377. Einzelne, in den Hdschr. für sich vorkommende Theile werden unten erwähnt werden. Ganz gibt den Brief auch Eugen. Bulgar. t. V. *τῶν τοῦ Θεοδωρήτου σωζομένων* p. 155—184; er ward, wie in das Französische, so auch in das Slavonische übersetzt. Biener de collect. can. Eccl. gr. §. 10.

[3]) Combef. Auctar. noviss. Bibl. PP. Paris. 1672 f. ad calc. P. I. Font. Diss. de Phot. in Nov. delic. erud. t. I. p. LXX.

[4]) *Τόμος χαρᾶς* p. 5—9 (daraus bei Migne).

Geistes, im griechischen Texte von Combefis und Dositheus edirt (Bd. II. S. 634), e) ein Schreiben an den armenischen Katholikos Zacharias, von Galanus benützt, noch in armenischer Sprache bei den Mechitaristen vorhanden (Bd. I. S. 482 ff.), f) ein Schreiben an den armenischen Fürsten Asutius, kürzer als das vorige, ebenfalls nur armenisch vorhanden und gleich dem vorigen von Cardinal Mai in lateinischer Uebersetzung veröffentlicht (das. S. 493 f.),[5]) g) ein Brief an den Mönch Theophanes über den Irrthum der Ikonoklasten, herausgegeben von Franz Scorsus (das. S. 477. N. 7),[6]) h) ein Brief an Staurakius, Präfekt der Insel Cypern, von J. B. Cotelier publicirt (Bd. II. S. 730), i) eine Abhandlung, „daß man nicht auf die Beschwerden des gegenwärtigen Lebens achten müsse", ebenfalls von Cotelier geliefert, nach anderen Handschriften[7]) gleichfalls zu den Briefen gehörig (Bd. II. S. 737), k) ebenso schrieb Photius drei Briefe an italienische Bischöfe, an Marinus, Gauderich und Zacharias, die noch in einer Abhandlung des Patriarchen Bekkus[8]) vorhanden sind (das. S. 553 ff.). l) Hieher könnte man endlich noch das dem Myriobiblion voranstehende Schreiben an Tarasius, sowie m) das den Amphilochien vorausgeschickte an Amphilochius von Cyzikus rechnen.

Noch erwähnt Nikolaus Comnenus Papadopoli einen Brief an den Bischof von Ancyra, sowie eine Encyklika de virtute sacramentorum;[9]) allein da die Glaubwürdigkeit dieses Schriftstellers in so manchen Stücken stark verdächtig ist,[10]) so reicht sein Zeugniß nicht aus, die Existenz dieser Briefe festzustellen.

Wir hätten also mit Weglassung der canonischen Decisionen und mit Einreihung der vierzehn eben aufgezählten Schreiben im Ganzen 263 bis jetzt bekannt gewordene Briefe des Photius. Ob diese Zahl noch beträchtlich vermehrt werden könne, steht nach den bis jetzt bekannt gewordenen Manuscripten[11])

---

[5]) Vgl. Galan. Conciliatio Eccl. Arm. c. Rom. 1650. P. II. p. 28. 116. Sam. An. Chron. ed. Mediol. p. 65. n. 4. Catalog. interpret. Armen. ed. Mechitar. p. 33. Mai Spic. Rom. t. X. P. II.

[6]) Scorsi Proleg. in Theoph. Ceramei homilias Prooem. II. sect. III. §. 2. Allat. de Simeonum scriptis. Paris. 1664. 4. p. 60—63.

[7]) Z. B. cod. Marcian. 575 (LXXXVII. 2. Cf. catal. p. 302 seq.), jedoch ohne Namen des Empfängers.

[8]) Schon Allat. de Purgat. Append. p. 625 hatte erwähnt, daß Bekkus Photii epistolas ad Marinum Castellanum, Gaudericum Veliternum et Zachariam Anagninum Episcopos, quos sibi conciliare et in amicitiam trahere et sibi amicos conservare incumbit, angeführt habe.

[9]) Praenotationes mystagogicae ex jure canonico, sive responsa sex. Patavii 1696 f. p. 138. 310.

[10]) Vgl. Aemil. Hertzog *Πραγματεία περὶ τοῦ προχείρου Κωνσταντίνου τοῦ Ἁρμενοπούλου.* Monachii 1837. Zachariae Anecdota. Lips. 1843. p. XXIV. XLV.

[11]) Cod. Monac. 553 (Aretin Beitr. IX. S. 980) hat sämmtliche 249 Briefe der ersten Londoner Ausgabe, und zwar den dort p. 97 ohne Zahlbezeichnung stehenden Brief (N. 1) als ep. 39, weßhalb von da an die Zahl um 1 differirt. Monac. 207. f. 204—215 gibt die zwei Briefe an Papst Nikolaus (oben a und c), den letzteren mit dem von Mai mitgetheilten Schluße (Bd. I. S. 458. N. 79). — Einige Briefe wie ep. 57. 65. 109. 110. 89. 123 ed. Mont. hat auch Cod. Ambros. A. 110. Sup. in Mailand, mehrere auch Cod.

wohl sehr in Frage und auch die beiden neuesten Editionen haben kein neues Material geliefert.

In der 1860 veröffentlichten Pariser Ausgabe des Abbé Migne [12]) finden sich alle von uns aufgezählten Briefe des Photius mit einziger Ausnahme der oben lit. k. angeführten Briefe an drei italienische Bischöfe. Sie sind dort in drei Bücher eingetheilt, wovon das erste die officielle und halbofficielle Correspondenz mit dem Kaiserhofe sowie mit Fürsten, Patriarchen und Prälaten des Auslandes umfaßt, das zweite die bald amtliche, bald familiäre Correspondenz mit Personen geistlichen Standes, Bischöfen, Aebten, Clerikern und Mönchen, das dritte die Briefe an Laien, besonders an höher stehende Staatsbeamte liefert. Als viertes Buch wäre die theologische und literarische Correspondenz, die 80 Briefe umfaßt, beizugeben gewesen; da aber die meisten dieser Briefe schon in den Amphilochien im vorhergehenden Bande stehen, so blieb das vierte Buch hinweg. [13]) Es enthält die Sammlung im ersten Buche 24 meist län-

---

Borbon. Neapol. 92 (II. C. 34. Cf. Codd. MSS. gr. R. Bibl. Borb. Neap. 1832. t. II. p. 19), den ich indessen beim Aufenthalte in Neapel wegen der Bibliotheksferien nicht mehr besichtigen konnte. — Cod. Vatic. 1455. f. 261 liefert nur die zwei Briefe an Papst Nikolaus (a, c.) sowie Vat. 1150. f. 79, a die ep. 1 ed. Mont., von der auch einzelne Stellen im Vat. 509 stehen. Vat. Colum. 38 (al. 34) enthält p. 317—410 die Briefe a, b, c, sodann ep. 1. 3. 18. 19. 97 ed. Mont.; Vatic. 166 gibt f. 166, a—169, b die ep. 2. encycl., f. 169, b—178 a das Schreiben an den Aquilejenser (d). Ebenso finden wir nur a, c und ep. 1. Mont. in Bibl. Casanat G. V. 14 chart. saec. 15. — Cod. Vallicell. C. 29. saec. 15 vel 16. gibt in einer anderen Ordnung viele der von Montagu edirten Briefe, darunter mehrere (z. B. ep. 3. 9. 85. 98) zweimal; es finden sich hier ep. 3. 9. 79. 84. 85. 111. 148. 97—100. 170. 172. 1. 2 (nicht vollständig). 21. 28. 29. 64. 174. 31. 34. 33. 40—42. 41. 46. 56—60. (85). 89—91. 94. 103. 108. 112. 114. 123. 124. 131. 124. 143. 104. 106. 4. 5. 13. 25. 65. 71. 72. 78 (79). 120. 121. 86 — im Ganzen gegen 56. Vallic. B. 53. n. 9. p. 155—160 gibt die ep. 2 und das Schreiben lit. d. Letzteres hat auch Cod. Marcian. Venet. 153 (sign. LXXXVII. 1. catal. I. p. 85); dasselbe sammt den von Cotelier edirten Briefen (h, i), dazu ep. 1. 97. 234. 245. 188. 43. 167. 202. 33—36. 39. 113. 115. 117. 92. 37. 38. 38 a. 61. 175. 182. 214. 154. 155. 2 hat Marcian. 575 (sign. LXXXVII. 2. catal. p. 302. 303). Cod. Nan. 127 chart. saec. 16. (Marc. 105, 8. sign. LXXXVIII. 6) hat nur 16 Briefe, wovon ep. 7 ed. Mont. der erste ist. (Graeci Codd. MSS. apud Nanios. Bonon. 1784. p. 280. n. VIII.). Wenden wir uns nach Paris', so hat Cod. ol. Reg. 837. saec. 15: Photii epistolae aliquot jam editae (Catal. codd. MSS. Reg. II. p. 162); cod. 1266. bombyc. saec. 13 hat ep. 1 und die an Nikolaus (ib. p. 268); Paris. 2671 membr. saec. 15 hat epp. 234. 245 ed. Mont. (ib. p. 538); cod. 2720 chart. saec. 15 (catal. II. p. 544. n. 29) ebenfalls nur einige, cod. 1335. bombyc. saec. 14. n. 31 (ib. p. 296) deren 26. Nach dem Katalog der Eskurialbibliothek von Alex. Barvoetius (Antwerpen 1648) sollten in einem Codex derselben 59 Briefe stehen, die aber nach der Ansicht der Gelehrten unter den gedruckten sich finden (Oudin de script. eccl. Lips. 1722. t. II. p. 208. 214). Miller (Catal. Escor. p. 115) zählt 48 Briefe im Cod. Escor. *T*, II, 3. saec. 16. Die Edition des Montagu soll aus Cod. Bodlej. 217 Barocc. entlehnt sein. Cod. Bodlejan. 19. n. 2 (Catal. MSS. Bodlej. Bibl. p. 271, b in adversariis Gerardi Langbaini) und Colbert. 1859 sind noch nicht näher untersucht. (Oudin. l. c. p. 203.)

[12]) Migne PP. gr. t. CII. (Phot. Opp. t. II.) p. 585—990.

[13]) Vgl. das. t. CI. (Phot. t. I.) Praef. gener. p. VIII. X. §§. V. VI.

diese zur Schau tragen möchte, brechen die gewaltigen Wogen eines stürmisch erregten Herzens durch. Selbst seine familiären Briefe verrathen Künstelei und Affektation; einer wahren und innigen Freundschaft war er kaum fähig; seine Freundschaft war egoistischer Natur. Wie sein Leben, so zeigen das auch seine Briefe: sein Ich steht fast immer da als der Mittelpunkt, um den Alles sich drehen soll. Dazu hatte seine rastlose Lektüre einer Masse von Schriften ohne Auswahl seinen Geschmack nicht allseitig zu bilden vermocht und sein Urtheil nicht vollkommen geläutert; so sehr ihm auf der einen Seite die Reinheit und Eleganz der Sprache am Herzen lag, so wenig konnte er sie auf der anderen selber erreichen. Er hatte viele Briefe der Alten gelesen, die er in Bezug auf die Form keineswegs vorurtheilsfrei kritisirt.[21]) Die Briefe des Platon findet er nicht genügend, noch weniger die des Aristoteles; auch die von Demosthenes kommen ihm nicht besser vor. Dagegen lobt er vor Allem den Epistolarstyl des Phalaris von Agrigent und den des Brutus;[22]) auch Basilius, Gregor von Nazianz, Isidor von Pelusium und der „kaiserliche Philosoph" (wohl Julian?) werden ihrer Briefe wegen gerühmt.

Ueber die Briefe des Photius äußert sich Bernhardy[23]) folgendermaßen: „Sie sind für einen so belesenen und auf den Styl aufmerksamen Mann herzlich schlecht und unbillig breit geschrieben, seinem Urtheile über die Muster der Epistolographen[24]) entsprechend; seine Kritik über das, was gut oder fehlerhaft in der Gräcität ist,[25]) wird überall von theologischem Vorurtheil gefärbt und zwischen den Classikern und der Rede der Apostel sieht er keinen merklichen Unterschied." Diesem Urtheile pflichten wir im Allgemeinen vollkommen bei, jedoch mit der bereits angedeuteten Modifikation, daß der Vorwurf der Breite nur einen, allerdings sehr beträchtlichen Theil der Briefe trifft und dieselben überhaupt auch in stylistischer Beziehung verschiedenen Werth haben. Was aber seine Vergleichung der neutestamentlichen Autoren mit der Diktion der griechischen Classiker betrifft, so hat hier Photius, der die zu große Vorliebe für diese in einigen seiner Freunde bekämpft,[26]) wohl übertrieben und

---

[21]) Phot. ep. 207 ad Amphiloch. p. 304. 305 ed. Montac., Bal. ep. 232. p. 545.

[22]) Wahrscheinlich ist es dem Einfluße des Photius bei den späteren Griechen zuzuschreiben, daß die Briefe dieser beiden in so vielen Handschriften noch uns vorliegen. Die kaiserliche Bibliothek in Paris allein hat sechs Handschriften, welche die Briefe beider enthalten (Paris. 3046. 3047. 3050. 1760. 1428. 1038. catal. MSS. II. p. 601. 602. 397. 317. 235.); dieselben sind theils aus dem fünfzehnten und sechzehnten, theils aus dem vierzehnten Jahrhundert; sechs, in denen die des Phalarides allein stehen (Paris. 3044. 2985. 2866. 2652. 2010. 2511. Catal. cit. p. 601. 585. 562. 534. 431. 432. 515 aus ders. Epoche), drei, in denen blos die Briefe des Brutus vorkommen (Paris. 3052. 2021. 2832. cat. cit. p. 602. 597. 558 aus dem fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert.) In Mailand hat Cod. Ambros. A. 110 Sup. die Briefe der von Photius belobten Autoren nebst sechs Briefen von Photius selbst, von denen einige, wie z. B. ep. 109, zu seinen besseren gehören.

[23]) Bernhardy Grundriß der griech. Literatur. Zweite Bearbeitung. Halle 1852. Thl. I. S. 603.

[24]) In der angeführten ep. 207. B. 232.

[25]) ep. 156. 166. p. 210. 336 seq. B. ep. 227. 28.

[26]) ep. 156. 165. 166. p. 210. 224 seq. 235 seq. B. ep. 227. 27. 28.

die Tiefe der Gedanken, die sich in ungewöhnlichen Redewendungen und in den von ihm besonders beim Apostel Paulus aufgesuchten und bewunderten[27]) Tropen ausspricht, zur Norm bei seiner Beurtheilung der Schreibart überhaupt genommen. Sein Bestreben war es, die Erhabenheit der biblischen Sprache, die freilich einem ganz anderen Genius angehört, treffend hervorzuheben; sonst weiß er sehr gut, daß „der Apostelfürst Petrus sich nicht besonders um den Ausdruck bemühte und nur das Heil der Seelen im Auge hatte;[28]) daß die Weisheit und Beredsamkeit des Paulus einem ganz anderen Gebiete angehört, als die Zierlichkeit und Glätte der profanen Autoren."[29]) Wenn nun auch manche Gelehrte[30]) die Briefe des Photius über Gebühr gepriesen haben, und wir ihre Lobsprüche wie die der neueren Griechen[31]) auf ein bescheidenes Maß zurückzuführen uns genöthigt sehen, so dürfen wir auch von der anderen Seite deren Werth nicht in der Art herabsetzen, wie es vielfach in neuerer Zeit geschieht; eine gewisse Feinheit, Mannigfaltigkeit und Gewandtheit ist ihnen nicht abzusprechen, wie viele der von uns oben benützten Briefe erhärten.

---

8. Reden.

Von den Homilien des Photius ist uns, wie es scheint, nur sehr wenig erhalten; bis jetzt liegen nur zwei gedruckt vor, während über zwanzig verzeichnet werden. Eilf Homilien desselben führte der Katalog der Eskurialbibliothek auf;[1]) leider scheint der Codex des Barvoetius bei dem Brande von 1671 zu Grunde gegangen zu sein.[2]) Unter diesen eilf Homilien finden sich zwei, die sonst nicht erwähnt werden, eine auf das Fest Christi Himmelfahrt, eine auf Epiphanie.[3]) Ein Verzeichniß von sechzehn zu Moskau vorfindlichen Homilien gab Paisius Ligarides, Metropolit von Gaza, dem Nik. Heinsius um 1670; Combefis erhielt es von Emmerich Bigot und veröffentlichte das-

---

[27]) Bef. ep. 165. 166 cit.

[28]) ep. 156. p. 210. B. ep. 227.

[29]) ep. 165. p. 224. 225. B. ep. 27.

[30]) Dupin Nouvelle Bibl. t. VII. p. 104: La delicatesse du style de Photius et la finesse de son esprit paraissent particulièrement dans ses lettres aussi bien que son érudition etc. Remy Ceillier t. XIX. p. 452. n. 36: Une grande netteté dans le style, beaucoup de force et de précision dans le raisonnement, de l' élévation dans les pensées, de la pureté dans les expressions, de la noblesse dans les sentimens, une critique fine et judicieuse, un tour d' éloquence, délicat, persuasif et gracieux, c'est ce que l'on remarque principalement dans ses léttres.

[31]) Const. Oeconom. Περὶ τῶν ο' ἑρμην. τῆς παλ. θ. γραφῆς t. IV. p. 754.

[1]) Catal. MSS. Codd. Hispan. Reg. Scorial. Bibl. ab Alex. Barvoetio S. J. ed. Antwerp. 1648. p. 526. Cod. I, Δ, V. 1. Cf. Catal. Lindani p. 507: variae homiliae Photii Cpl. Catal. ed. Miller. p. 379, Cod. 726: excerpta homiliarum Photii ad Niceph.

[2]) E. Miller Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothéque de l' Escorial, Paris. 1848.

[3]) εἰς τὴν ἔφοδον τῶν φώτων.

selbe;[4]) zwei der in dem Verzeichnisse enthaltenen wurden von ihm edirt. Eine weitere Rede, einen Panegyrikus auf die heilige Thekla, erwähnte Matthäi[5]) und drei Homilien über den Ursprung des Bösen sollen sich in der öffentlichen Bibliothek zu Genf Nr. 34 finden.[6]) Rechnen wir zu diesen zwanzig Homilien noch die zwei, die blos der spanische Codex hatte, so wäre die Gesammtzahl der bis jetzt bekannt gewordenen geistlichen Reden des Photius zweiundzwanzig.

Wir wenden uns zuerst zu den zwei gedruckten Homilien, dann zu den ungedruckten.

1) Die Rede über das Geburtsfest der hochheiligen Gottesmutter Maria behandelt im Eingange die Bedeutung der kirchlichen Feste überhaupt, geht dann auf das Geburtsfest Marien's im Besonderen über, dessen Zusammenhang mit den Festen des Herrn er hervorhebt. Namentlich preist er das Wunder, daß Maria von einer unfruchtbaren Mutter gleich Isaak und Johannes dem Täufer geboren ward, vertheidigt die Wunder mit Bezugnahme auf die Juden sowie die Fabeln und Mythologien der Heiden, sodann schildert er die Erbsünde und die Erlösung sowie die innige Beziehung der heiligen Jungfrau zu Christus und seinem Werke. Er schließt dann mit einer Apostrophe an die Gottesmutter, sie um ihre Fürsprache anrufend. Die Rede hat viel Verwandtschaft mit Homilien früherer Väter auf dasselbe Fest, namentlich mit der des Andreas von Creta,[7]) die Photius wahrscheinlich vor Augen gehabt hat. Im Katalog des Ligarides nimmt unsere Homilie die neunte Stelle ein; sie ward nach Combefis mehrmal abgedruckt.[8]) Dieser gab den Text nach einem Codex des Cardinal Mazarin; sie findet sich auch in anderen Handschriften vor.[9])

2) Ebenso ward von Petrus Lambeccius griechisch,[10]) von Combefis griechisch und lateinisch[11]) die Rede veröffentlicht, die Photius in seinem zwei-

---

[4]) Auctar. noviss. PP. Paris. 1672 f. P. I. p. 548—553. Vgl. **Montfaucon**. MSS. Bibl. p. 1156 seq. **Oudin**. de script. eccles. p. 210—214 ed. Lips. 1722. **Fabric**. Bibl. Gr. vol. XI. p. 30—32 ed. Harl. Hamb. 1808.

[5]) Ἐγκώμιον εἰς τὴν ἁγίαν πρωτομάρτυρα Θέκλαν mit dem Anfange: Τῆς Θέκλης ἡ μνήμη τῆς πρωτομάρτυρος ... Cod. Synod. CLXIII. n. 2 zu Moskau. Cf. **Matthaei** Notit. MSS. gr. Mosq. p. 94. 95 ed. 1805. Lips.

[6]) J. **Senebier**: Catal. raisonné de MSS. de Genève. Genève 1779. 8. p. 42 seq. Viele vermutheten, diese Homilien seien in dem zweiten und dritten Buche gegen die Paulicianer benützt. (**Malou** Praef. gen. §. VIII. p. IX.).

[7]) **Galland**. Bibl. PP. XIII. p. 93—98. **Migne** PP. gr. XCVII. 805 seq.

[8]) **Combefis**. Auctar. nov. PP. Paris. 1648. t. I. p. 1583—1604. **Galland**. l. c. p. 595—601. **Migne** CII. p. 547—562. Anfang: Πᾶσα μὲν ἑορτὴ καὶ πανήγυρις, καθ' ἣν ὁ τῶν εὐσεβούντων φαιδρύνεται σύλλογος.

[9]) So in Cod. Vatic. Reg. 15. Append. f. 32 b, in Cod. Monac. 443 (ol. Aug.) f. 125—130, wo mehrere Biographien von Heiligen und Reden auf ihre Festtage sich finden.

[10]) **Lambec**. not. ad Codinum p. 187 f. Paris. 1655.

[11]) **Combefis**. Originum rerumque Constantinopolitanarum e variis auctoribus Manipulus. Paris. 1664. 4. p. 296—303. **Migne** l. c. p. 564—574. Anfang: Φαιδρὸν ὁρῶ τῆς παρούσης ἡμέρας τὸν σύλλογον. Die Rede steht auch bei **Bandur**. Antiqu. cpl. L. VI. part. III. p. 100—104 und zugleich mit der erstangeführten bei Eugenius Bulgar.

ten Patriarchate bei der Einweihung der von Kaiser Basilius erbauten neuen Basilika hielt. Es gibt die Rede eine prunkende Beschreibung [12]) des neuen Tempels, der wie ein neuer, herrlicherer Palast mitten im Kaiserpalaste [13]) erbaut war und von dem man, wie Photius sagt, glauben sollte, er sei kein Werk von Menschenhänden, sondern von einer göttlichen und übernatürlichen Macht mit solcher Schönheit ausgestattet worden. [14]) Zuerst schildert die Rede das Vestibulum, in dem man die Sage des Orpheus von wunderbarer Verwandlung des Unbeseelten verwirklicht wähnt, dann das Innere, bei dessen Anblick man in den Himmel sich versetzt erachtet, wo Alles von Gold, Silber und Marmor strahlt, wo die Säulen und der Estrich, wo Alles den Beschauer blendet und entzückt, dann das erhabene Bild Christi an der Decke mit den ihn umgebenden Engelschaaren, darauf an der Apsis die Bilder der heiligen Jungfrau, der Apostel, Martyrer, Propheten und Patriarchen, an deren Worte Ps. 83, 2. Gen. 28, 17. Num. 24, 5 man hier lebhaft erinnert werde. Der Redner schließt dann mit der Aufforderung zu Dank und Freude an den Kaiser, seinen Sohn, den Senat und die ganze Versammlung, sowie mit dem Wunsche, daß unter der Fürbitte der hochgebenedeiten Jungfrau Alle die Gnade und den Jubel des ewigen Lebens erlangen mögen. Diese Rede (im Katalog Nr. 10) hat sicher auch ihr ästhetisches Interesse. Die weiteren Homilien sind nun folgende:

3) eine am Charfreitag vom Ambo der Irenenkirche aus nach Beendigung der Katechesen gehaltene, zunächst für die Katechumenen, die zur Taufe vollständig vorbereitet waren. [15]) In dem Verzeichnisse des Ligarides steht sie an erster Stelle;

4) eine andere (Nr. 2) nach Vorlesung der katechetischen Stellen gehaltene, [16]) wohl ebenfalls in St. Irene;

5) die dritte Homilie nach Verlesung der üblichen Katechese, in derselben Kirche am Charfreitag gehalten [17]) (Nr. 6) beginnt mit den Worten: „Wenn

---

tom. V. *τῶν τοῦ Θεοδωρήτου σωζομένων* p. 27—39. *Ἐν Χάλλῃ* 1775, dann in Georgii Codini *Παρεκβολαί* p. 195—202 ed. Bonn.

[12]) Daher der Titel: Descriptio novi templi B M. V. a Basilio exstructi. — *Ἔκφρασις* (al. *ὁμιλία ῥηθεῖσα ὡς ἐν ἐκφράσει*) *τοῦ ἐν τοῖς βασιλείοις περιωνύμου ναοῦ* (al. *τῆς ἐν τ. β. νέας ἐκκλησίας*) *τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου ὑπὸ Βασιλείου τοῦ Μακεδόνος οἰκοδομηθέντος* (*οἰκοδομηθείσης*).

[13]) *Ναὸς ἐν μέσοις αὐτοῖς ἀνακτόροις, ἀνάκτορον ἄλλο θεῖον καὶ σεβάσμιον ἀνιστάμενος.*

[14]) *εἴποις ἂν . . οὐκ ἀνθρωπίνης χειρὸς ἔργον, ἀλλὰ θείαν τινὰ καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς δύναμιν τὸ κάλλος αὐτῷ ἐπιμορφώσασθαι.*

[15]) *Ἀλλὰ ταῦτα τῷ* (al. *μὲν*) *προηγουμένῳ λόγῳ τοῖς ἤδη παρεσκευασμένοις πρὸς τὸ βάπτισμα, οὔπω δὲ κατηρτισμένοις τὴν τελειότητα, ἀλλ' ἔτι καὶ τῆς καθάρσεως ἐπιδεομένοις καὶ τῆς μυστικῆς τραπέζης ἀπειργομένοις κ. τ. λ.* wohl nur ein Theil des Exordiums.

[16]) *Μετὰ* (Fabr. *κατὰ*) *τὴν τῶν κατηχητικῶν λογίων ἀνάγνωσιν, ὧν ἡμεῖς* (lege: *ὑμεῖς*) *ἐν προσοχῇ καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιδεικνύντες κατάνυξιν ἐποιεῖσθε τὴν ἀκρόασιν, καὶ ἡμεῖς* (*ἡμᾶς*) *τὸν παρόντα καιρὸν προσομιλεῖν ὑμῖν ἔγνωμεν ἀποδεῖν.*

[17]) *Ὁμιλία γ' λεχθεῖσα ἐν τῷ ἄμβωνι τῆς ἁγίας Εἰρήνης, τῇ ἁγίᾳ Παρασκευῇ, μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τῆς κατὰ συνήθειαν κατηχήσεως.*

die Macht des Teufels gebrochen, wenn der Stachel des Todes abgestumpft, wenn das Siegeszeichen gegen die Hölle errichtet wird, dann werden die Urkunden unseres Gelöbnisses wieder verlesen, das eigenhändige Bekenntniß vorgezeigt, dann das Denkmal unserer Verheißungen offen vor der Welt im Triumphe entfaltet."

Diese drei Homilien gehören wohl dem ersten Patriarchate des Photius an, in dem er mit besonderem Eifer der Unterweisung seiner Heerde sich annahm. In dasselbe gehören auch die beiden durch den Einfall der Russen veranlaßten Reden (εἰς τὴν ἔφοδον τῶν Ῥῶς).

6) Die erste derselben (Nr. 3) beginnt mit dem Ausdrucke der tiefsten Erregung und Betäubung: „Was ist das? Was ist das für ein schweres und großes Unglück und Strafgericht? Woher kam uns dieser furchtbare und hyperboräische Blitzstrahl mit schrecklichem Donner?"

7) Die zweite (Nr. 4) scheint ruhiger gehalten gewesen zu sein; die uns bekannten Anfangsworte lauten: „Ich weiß es wohl und ihr wisset es Alle, die da im Stande sind, Gottes Abkehr von den Menschen zu erkennen, und die da gegen die Gerichte des Herrn etwas minder verständig urtheilen" u. s. f. In diesen unter dem Eindruck eines überstandenen Schreckens gehaltenen Reden, deren Verlust schon in historischem Interesse sehr zu beklagen ist, scheint Photius auf die Schrecken des jüngsten Gerichtes hingewiesen zu haben. Ich vermuthe, daß einer dieser Reden die hieher gehörige Stelle des Photius angehört, die in dem Commentar des Johannes Doxopatrius zu Hermogenes angeführt wird.[18]) Die Zuhörer, heißt es da, sollen sich das schaudervolle Geheimniß der zweiten Parusie des Herrn lebhaft vergegenwärtigen, an die aufgeschlagenen Bücher denken, in denen alle Thaten der Menschen verzeichnet sind, an die Offenbarung ihrer verborgenen Sünden vor aller Welt, an die Strenge des Richters, an die Scheidung der Guten und der Bösen, an die Verlassenheit der Sünder, deren Reue jetzt nutzlos, deren Gewissen ihr Ankläger, deren Antheil das ewige Feuer und der Wurm ist, der da nicht stirbt. Dieses Stück läßt gleich anderen uns erhaltenen Reden des Photius dessen rednerische Begabung nicht verkennen.

Ferner schrieb Photius 8) eine Homilie auf das Fest Mariä Verkündigung (Nr. 5). Sie beginnt: „Fröhlich ist die Festfeier des heutigen Tages und hohe Freude bringt er den Grenzen der Erde. Er spendet Freude, welche die alte Trauer verscheucht. Er spendet Freude, welche den auf der Welt lastenden Fluch verbannt, die Erhebung der Gefallenen einleitet und uns Allen das Heil zusichert."

9) Eine zweite Homilie auf dasselbe Fest (Nr. 7), in Gegenwart des Kaisers gehalten, hat den Anfang: „Wie lieblich sind deine Gezelte, o Herr der Mächte! So will ich, da die Zeit dazu mahnt, mit dem Propheten David ausrufen, da ich die Hürden der Kirche durch die Menge der vernünftigen Schafe allzu enge geworden sehe, bei der reichblühenden Anmuth und Mannig-

[18]) Monum. lit. C.

faltigkeit der Versammelten." Diesen Homilien (8, 9) gehören wohl mehrere Stellen in der Catene des Niketas zu Lukas an.

10) Die Homilie auf den Palmsonntag (*εἰς τὰ βαΐα*) und auf Lazarus (Nr. 8) beginnt: „Während die Kirche, indem die Knaben Hosanna in der Höhe singen (Matth. 21, 9), froh in die Trompete stößt und ich den Schall dieser herrlichen und Gottes so würdigen Stimme mit den Ohren vernehme, werde ich von freudiger Stimmung ganz emporgehoben."

11) Homilie über das Begräbniß Christi,[19]) am Charsamstag gehalten (Nr. 11): „Durch jedes Werk und jede der Thaten unseres Heilandes und Erlösers gibt sich uns die Größe seiner erbarmenden Liebe kund, es zeigen sich in hellem Glanze die Gnaden unseres Heils und eine reiche Süßigkeit an Freuden ergießt sich in die Seelen der Menschen." Combefis[20]) sagte, daß er in einem Codex des Card. Mazarin eine Oratio Photii in Dominicam sepulturam vorgefunden, die er aber, weil das Exordium fehlte, nicht herausgeben wollte. Mai theilte nachher ein aller Wahrscheinlichkeit nach dieser Rede angehöriges Bruchstück aus einer vatikanischen Catene mit, das eine Anrede des Joseph von Arimathäa an Pilatus enthält.[21]) Es ist aber dieses Fragment wieder in einem größeren enthalten, das in der Catene des Niketas zu Lukas 23, 50 steht[22]) und diese gibt im Anfange ganz dieselben Worte, wie sie in einem von eben diesem Joseph handelnden Briefe des Photius stehen.[23]) Im Ganzen wird bei dieser Anrede an Pilatus dem Joseph von Arimathäa nichts in den Mund gelegt, was nicht seiner Persönlichkeit und der Situation entsprechend wäre. Es wird dann das Begräbniß Christi anschaulich geschildert.

12) Homilie auf den Freitag der ersten Fastenwoche, auf dem Ambo von St. Sophia vorgetragen. „Wir kommen, indem wir der vorher bestimmten Zeit vorauseilen und uns bemühen, unsere Schuld früher zu entrichten." Diese Homilie soll mit derjenigen identisch sein, die im alten Katalog des Eskurial unter dem Titel de haeresi aufgeführt wird.

Zwei andere Homilien wurden ebenfalls in St. Sophia gehalten und sind ebenso dogmatisch-polemischen Inhalts.

Die eine 13) schließt sich wohl an die vorige an und erinnert im Eingang an dieselbe: „Das Ende der vorausgegangenen Homilie war, wenn ihr euch recht erinnert, die Absetzung des Arius, seine Ausstoßung aus der Kirche, seine unverschämte Hartnäckigkeit, seine Fiktionen und sein Erheucheln der Rechtgläubigkeit."

Die andere 14) beginnt: „Da die Vorkämpfer der Kirche, wie wir neu-

---

[19]) *εἰς τὴν θεόσωμον ταφήν.*

[20]) Auctar. nov. PP. I. p. 1605.

[21]) Mai Nov. Coll. t. I. Praef. p. XIX. XX. aus Cod. Vatic. 759. p. 244. *Δός μοί, φησιν ὁ Ἰωσήφ, εἰ βούλει, θάψαι τὸν νεκρὸν κ. τ. λ.*

[22]) Mai Nov. Coll. t. IX. p. 716. 717.

[23]) *Ἦν ποτε κρύφιος φίλος ὁ Ἰωσὴφ καὶ νυκτερινὸς Χριστοῦ μαθητής κ. τ. λ.* ep. 91. p. 133.

lich sagten, von den Feinden der Wahrheit hinterlistig verfolgt, und die Heerden ihrer Hirten beraubt waren."

15) Homilie am Charsamstag auf dem Ambo der Hauptkirche (St. Sophia) in Gegenwart des Kaisers gehalten bei der Enthüllung des Muttergottesbildes.[24]) „Hätte Jemand durch sein ganzes Leben zu schweigen sich vorgenommen, so müßte er jetzt mit dem größten Eifer gewandt im Reden und in den Künsten der Rhetoren erfahren zu sein sich bestreben."

16) Homilie bei dem Triumphe des Kaisers Michael (und des Bardas) über die Häretiker,[25]) in St. Sophia gehalten. „Schon längst hatte die Zeit gealtert und nichts Neues mehr erzeugt, wodurch sie sich blühend zeigen und Ehre erlangen konnte."

Die weiteren Reden des Photius sind die fünf, schon oben genannten: 17) über Christi Himmelfahrt, 18) auf Epiphanie,[26]) 19) auf die heilige Thekla, 20—22) über den Ursprung des Bösen.

Zu den Homilien werden aber noch manche Fragmente gerechnet; so a) eines über den heiligen Symeon, der Christus in seine Arme nahm, das Combefis lateinisch herausgab;[27]) der griechische Text findet sich aber vollständig in den Amphilochien.[28]) Es ist nach Allem, was wir bisher gesehen, sehr wahrscheinlich, daß Photius dieselben Arbeiten mehrfach verwerthet, das, was er sonst geschrieben, zu geistlichen Vorträgen und seine Kanzelvorträge zu Abhandlungen benützte; aber das Fragment des Combefis berechtigt uns an sich nicht, eine eigene Rede des Photius über Symeon anzunehmen; b) ein Fragment, das vom Lobe des heiligen Athanasius handelt.[29]) Der größere Theil des Inhalts stammt aber aus dem Myriobiblion (Cod. 140), wozu noch Einiges aus einer anderen Stelle desselben (Cod. 139) und ein kleiner Zusatz kommt. Das Fragment ist aber auch zu wenig rhetorisch gehalten, um als Bestandtheil einer Homilie gelten zu können.

Sehr wohl möglich ist es, daß noch andere Stücke aus Homilien des Photius in verschiedenen Schriften, namentlich in den Catenen, verborgen sind.

Im Ganzen ist das Urtheil über die Reden des Photius richtig, das also formulirt ward: „Es erreichen dieselben nicht die Kraft und die Eleganz der alten Väter, können aber doch mit vollem Rechte den Schriften der besseren Autoren jener Zeit wie Georg von Nikomedien, Niketas David und Leo Philosophus an die Seite gestellt werden."[30]) Einzelne Stellen derselben sind in ihrer Art als vollkommen gelungen zu betrachten.

---

[24]) ὅτι τῆς Θεοτόκου ἐξεικονίσθη καὶ ἀνεκαλύφθη μορφή.

[25]) Vgl. oben Buch II. Abschn. 9. N. 47. Bd. I. S. 469.

[26]) Statt εἰς τὴν ἔφοδον τῶν φώτων möchte Oecon. §. 37. p. ξα' not. α lesen: εἰς τὴν πρόοδον τῶν φ. oder εἰς τὴν ἔφ. τῶν Ῥῶς.

[27]) Combef. Bibl. concionat. t. VI. p. 230. Migne l. c. p. 563. 564.

[28]) Amph. q. 156 (Wolf n. 19. p. 772.). Migne t. CI. p. 824 B—825 C.

[29]) Migne CII. p. 575. 576.

[30]) Malou Praef. gen. in Opp. Phot. §. VI. p. VIII.

9. Gedichte.

Niketas David sagt uns, daß Photius sich auch in der Poesie versucht habe.[1]) Von diesen Versuchen sind aber uns nur wenige Reste bekannt, und noch wenigere sind bis jetzt veröffentlicht. Zunächst werden von den Literarhistorikern und Bibliographen neun Oden des Photius aufgeführt, die in einem ehemals dem Jesuitencollegium in Paris zugehörigen Codex (Claromontanus) zugleich mit Versen des Theodorus Prodromus sich finden sollen.[2]) Der Sicilianer P. Matranga fand unter Gedichten anderer Autoren[3]) drei Oden des Photius in einer Handschrift der barbarinischen Bibliothek,[4]) die auch von Mai publicirt worden sind.[5]) Die erste derselben führt den Kaiser Basilius den Macedonier für sein Volk und für die Kirche betend auf; in der zweiten (*ἐκ προσώπου τῆς ἐκκλησίας*) verherrlicht die Kirche den „Christusliebenden" Kaiser und dankt Gott, daß er ihr einen solchen Herrscher verliehen; die dritte ist ein Lobgedicht (*ἐγκωμιαστικόν*) auf den gottesfürchtigen Monarchen, das nicht ganz vollendet oder aber in der genannten Handschrift nur unvollständig abgeschrieben ist. Dieselben scheinen öffentlich gesungen worden zu sein;[6]) ihre Abfassung fällt wahrscheinlich in die Zeit des zweiten Patriarchats des Photius; die zweite Ode setzt namentlich die Zeit nach dem Tode des Ignatius voraus, da von der Union der vorher getrennten Kinder der Kirche die Rede ist.[7]) Diese drei Gedichte zeichnen sich gleichmäßig durch ächt byzantinische Schmeichelei gegen den Kaiser aus; im dritten heißt er „das göttliche Auge der Erde, der Ruhm der Herrscher, das Wunder der Kaiser";[8]) im zweiten wird seine Milde mit der des David verglichen, seine Weisheit über die des Salomo gestellt;[9]) im ersten redet er mit Gott in der Sprache der tiefsten Frömmigkeit. Weder der Form nach, welche dem gesunkenen Geschmack der späteren Zeit zufolge die Quantität der Sylben außer Acht läßt und nur dem Accent folgt,[10]) noch den breit und schwülstig entwickelten Gedanken nach

---

[1]) Mansi Conc. XVI. p. 229.

[2]) Labbé Nova Bibl. MSS. p. 139. Cave Hist. lit. p. 465 ed. Genev. 1720. Oudin. de script. eccl. Lips. 1722. t. II. p. 206. Fabric. Bibl. gr. XI. p. 32 ed. Harl.

[3]) Cf. Matranga Anecd. graeca. Romae 1850. Praef. p. 32. 27. ap. Mai Spic. Rom. t. IV. p. XXX. seq.

[4]) Cod. Barber. n. CCXLVI.

[5]) Spicileg. Rom. t. IX. p. 739—743.

[6]) Daher wird den Titeln auch die Bezeichnung *ἦχος α´ β´* beigefügt.

[7]) p. 741. Strophe 7: *Ἡ πρὶν ἀλγυνομένη*
τῷ σπαραγμῷ τῶν τέκνων,
Τὴν ἕνωσιν τὴν τούτων
φαιδρῶς πανηγυρίζω.

[8]) p. 743. Strophe 2.

[9]) p. 742. Strophe 18. 19.

[10]) Bernhardy Grundr. der griech. Lit. I. S. 580. 581. II. Aufl. — Leo Allatius (de Symeonum scriptis diatriba ed. cum Combefis. Manipul. rer. Cpl. Paris. 1664. 4. p. 165) sagt hierüber bei Gelegenheit der Gedichte des Simeon Metaphrastes: Orationes

können diese Oden auf poetischen Werth einen Anspruch machen. Es gehören diese drei Gedichte zu den anakreontischen; das erste hat 25 vierzeilige Strophen, worin jeder Vers 7 Sylben hat; das zweite 24 ebenfalls vierzeilige Strophen mit Versen von ebensoviel Sylben, das dritte nur 5 Strophen, wovon jeder Vers 8 Sylben zählt.[11]) Da wir aber aus dieser und der späteren Zeit noch manche Gedichte besitzen, welche die Kenntniß der älteren Prosodieregeln zeigen, ist keineswegs anzunehmen, daß diese dem Photius unbekannt gewesen seien; vielmehr scheint es, daß zunächst die für das Volk bestimmten Lieder und Hymnen nur nach Accent und noch mehr nach der Sylbenzahl componirt wurden, wie in diesen überhaupt ein freierer Rhythmus sich zeigt, bisweilen auch mit starken Ansätzen des Reimes.[12]) Ohne Zweifel sollten

soluta, divinae laudes seu Amores stricta oratione conscripti sunt; namque ut plurimum versibus politicis, jambicis et anacreonticis constant, ita tamen, ut nulla quantitatis syllabarum, quod accuratissime Veteres observabant, ratio habeatur, tantum earum numerus declinationesque accentuum attendantur. Et ratio ista confingendorum carminum non nunc primum in ea natione, sed multa abhinc saecula, laboris forsan pertaesa ante et barbarie omnia occupante (adde quoque similium rerum ignorationem) in usu fuisse comperitur, ut videmus in Photii Patr., Christophori primi a secretis, Constantini Anagnostae, Manuelis Imp. et aliorum Hemijambis sive Anacreonticis, Pselli, Metaphrastae, Manassae, Philippi Solitarii, Manuelis Philae, Tzetzae Jambis et Politicis; quo tamen recentiores, et negligentiores fuere. Et quemadmodum Anacreontici non omnes eodem syllabarum ac pedum numero concluduntur; ita et hi nunc pluribus, nunc paucioribus syllabis, ad eorum tamen normam componuntur. In Jambicis aliter factum est; nam cum Veteres ratione pedum longiorum aut contractiorum nunc syllabis auctiores, nunc imminutiores dictos versus fecerint, licet semper pedum numerum observarint, recentiores syllabas tantum easque 12 religiosissime servant. Quod idem servatum est in Politicis, in quibus syllabas 15 numquam excedunt, et si quae ultra videntur, eas per aphaeresim s. synaloiphen decurtant et absumunt. Mehrere Gedichte der ersten Art (Halbjamben-Anacreontica) theilt Matranga in den angeführten Anecdotis mit von Elias Syncellus, Joh. Gazäus, Georg Grammatikus, Constantin Grammatikus u. A. (p. 635 seq. 641 seq. 648 seq. 689. 693. 696). Mehrere, zu weiteren Forschungen anregende Fingerzeige gibt Card. Pitra. (Hymnographie de l'Eglise grecque, dissertation accompagnée des offices du XVI. Janv., des XXIX. et XXX. Juin. Rome 1867. 4.)

[11]) Eine Probe dieser Gedichte mag folgende möglichst getreue Uebersetzung vom Anfang des ersten sowie von dessen Schluß geben.

Ein Loblied mit den Lippen,
Bring' ich dir dar, o Schöpfer,
Aus meines Herzens Tiefe
Steigt es zu dir empor.
Die Tiefe deiner Weisheit
Den Abgrund deines Rathes,
Allherrscher, welche Rede
Vermag sie zu besingen?
Wie könnten Menschenzungen
Verkünden deine Größe?
O tiefe, höchste Weisheit,
Die jedes Wort beschämt!

* * *

Der Alles du regierest,
Dort oben wie hienieden.
Auf dich bau' ich, du weißt es,
Mein Hoffen nur allein.
Du nun, o Weltengründer,
Mein Gott, mein Herr und König,
Mit deiner Rechten schirme
Das Volk, so du mir gabst!

* * *

[12]) Vgl. das Hochzeitgedicht des Magister Leo, das unter Leo VI. verfaßt ward, bei Matranga l. c. p. 561—564.

iese photianischen Gedichte zur Verherrlichung des Kaisers volksthümlich wer-
ˈen, sie waren für das Volk berechnet, das längst der klassischen Versmaße
ntwöhnt war. Bezüglich der drei Gedichte des Photius ist noch hervorzuheben,
ˈaß die vierzeiligen Strophen genau in ihrem Anfange den Buchstaben des
Alphabets entsprechen, die erste mit *A.*, die zweite mit *B.* beginnt u. s. f.

Außerdem ist noch ein Sticheron auf den Patriarchen Methodius unter
ˈem Namen des Photius vorhanden.[13]) Wohl ist es möglich, daß Photius
ıuch für unmittelbar liturgische Zwecke gedichtet und namentlich seinen gefeier-
en Vorgänger Methodius, dem die Gegner des Ignatius besonders ergeben
varen, verherrlicht hat; es wird auch das Sticheron ausdrücklich dem Patri-
ırchen Photius beigelegt und es finden sich darin manche dem Photius sehr
geläufige Ausdrücke.[14]) Die Bollandisten, die es veröffentlichten, hatten kein
Bedenken gegen die Aechtheit[15]) und auch für uns hat sich kein solches erge-
ˈen, wenn auch das Angeführte nicht ausreichend ist, um mit voller Gewißheit
ˈntscheiden zu können.

Ein unter dem Namen Leo des Weisen vorhandenes Epigramm[16])
vard schon frühe von Einigen auch dem Photius beigelegt. Sein Inhalt
önnte allerdings auf den Verfasser der Bibliothek hinweisen, der so viele
Bücher beschrieben und recensirt hat;[17]) allein es hat eine so große Verwandt-
schaft mit den übrigen, die Leo's Namen tragen und wovon mehrere Urtheile
iber Bücher enthalten,[18]) daß es doch mit mehr Grund diesem beigelegt wer-
ˈen zu müssen scheint. Welche Bewandtniß es mit den Epigrammen und
ınderen Gedichten des Photius hat, die in einer von Leonard Philaras (Ville-
ˈet) angelegten poetischen Anthologie sich finden sollen,[19]) ist mir nicht bekannt.

---

[13]) Acta SS. Jun. t. II. p. 960. Ex Octaëcho ad Vesperas: *Εὐφροσύνως σήμερον ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ στολίζεται, ἀγαλλομένη κραύγουσα· ἐλαμπρύνθη μου τὸ κάλλος ὑπὲρ πᾶσαν πόλιν· ἰδοῦ γὰρ τῶν ἀρχιερέων τὸ μέγα κειμήλιον, ὁ ἔνδοξος Μεθόδιος, τὴν πορείαν πρὸς οὐρανὸν ἐποιήσατο. Δεῦτε οὖν, φιλέορτοι, τῶν ὀρθοδόξων τὸ σύστημα, χοροστατήσαντες ἅμα τὴν θείαν λάρνακα, ἰαμάτων πλημμύραν λαβόντες παρ' αὐτῆς ἱκετεύωμεν αἰτήσασθαι Χριστὸν τὸν θεὸν τοῦ ῥυσθῆναι τὴν οἰκουμένην ἀπὸ πάσης αἱρέσεως.* Migne CII. 576. 577.

[14]) Z. B. *τὸ τῶν ὀρθοδόξων σύστημα* für Kirche, *Χριστὸς ὁ θεός* u. s. f.

[15]) Dieselben setzen die Bemerkung bei: Precatio sancta, quam utinam auctor irritam non fecisset, invehendo perniciosissimum schisma.

[16]) Anthol. graec. ed. Jacobs L. IX. n. 203. vol. II. p. 68: *Φωτίου πατριάρχου· οἱ δὲ Λέοντος φιλοσόφου.*

Ἔρωτα πικρὸν, ἀλλὰ σώφρονα βίον
ὁ Κλειτοφῶντος ὥσπερ ἐμφαίνει λόγος
ὁ Λευκίππης δὲ σωφρονέστατος βίος
ἅπαντας ἐξίστησι κ. τ. λ.

[17]) Vgl. V. 8. 9: *μὴ τὴν πάρεργον τῆς γραφῆς σκόπει θέαν,*
τὴν τοῦ λόγου δὲ πρὸς τὴν συνδρομὴν μάθε.

[18]) Anthol. gr. L. IX. n. 200—202. 214. 361. 578. 579. L. XV. 12. vol. II. p. 67. 68. 72. 123. 124. 205. 206. 599. 600.

[19]) Fabric. Harless. Bibl. gr. XI. p. 32: Anecdota quaedam Photii epigrammata in Anthologia inedita Leonardi Philarae, quae exstat MSS. in Bibl. Coislin.

Verschieden von den Gedichten unseres Photius sind die eines gleichnamigen Mönches, die sich in mehreren vatikanischen und anderen Handschriften finden.[20]) Von diesem Mönche Photius citirt Nikolaus Comnenus Papadopoli die Erklärung der Troparien des heiligen Stephanus Sabaita.[21])

10. Sammlung moralischer Sentenzen und Paränesen.

In einer vatikanischen Handschrift[1]) findet sich unter mehreren anderen Sammlungen von Gnomen, Sprichwörtern u. s. f. eine mit dem Namen des Photius bezeichnete *Παραίνεσις διὰ γνωμολογίας*, welche etwa 214 kürzere und längere Sprüche enthält. Wir haben sie unter die ungedruckten Schriften des Photius aufnehmen zu müssen geglaubt.[2])

Auch wenn Photius nicht der ursprüngliche Autor der einzelnen Sprüche ist, so konnte er leicht der Autor der Sammlung sein. In der That hat er der älteren Spruchweisheit viele Aufmerksamkeit zugewendet, und schon aus seinen uns bekannten Werken, namentlich aus den Briefen, lassen sich viele Gnomen zusammenstellen. Auch gab es nicht blos in den Schriften der griechischen Classiker, sondern auch unter den Werken christlicher Autoren mehrere Sammlungen derselben, von denen unser Patriarch wohl schon viele gekannt hat, wie die des Nilus,[3]) Evagrius,[4]) Isaias,[5]) des Mönches Markus,[6]) des Maximus[7]) u. A. m. Bei der großen Anzahl der hieher gehörigen Arbeiten[8]) ist es aber sehr schwer, über die Aechtheit oder Unächtheit der hier gebotenen Gnomologie mit Sicherheit zu entscheiden; uns fällt es um so schwerer,

(cod. 352. olim. 77. Montfaucon. Bibl. Coisl. p. 519. 520.) Auch Sophokles Oekonomos (p. ξα΄ §. 37. lit. ι) gibt keine näheren Aufschlüsse, ebenso wenig Baletta (p. 93. n. 5).

[20]) Z. B. Cod. Paris. 2224 bombyc. saec. 14. n. 7. Photii monachi carmina inedita de terra, oceano, nubibus et sanguine (catal. Paris. Bibl. II. p. 464).

[21]) Praenotat. mystagogicae Patav. 1697. p. 397.

[1]) Cod. Vat. 742. papyr. 12. f. 27 a — 49 a.

[2]) Sie steht Lit. D.

[3]) Ueber die admonitiones Nili s. Suares. Opp. Nili p. 543 seq. Cotel. Mon. Eccl. Gr. III. 543—547. Fabr. Bibl. gr. X. p. 7 ed. vet. Fessler Patrol. t. II. p. 602—604 not. Mehrere der dem Nilus zugeschriebenen Collektionen gehören dem Evagrius zu. In den codd. Monac. 498. f. 104, 551. f. 143 (Bibl. Aug.) findet sich eine derselben.

[4]) Migne PP. Gr. t. XL. p. 1268 seq.

[5]) ib. p. 1205 seq.

[6]) Migne t. LXV. p. 905 seq.

[7]) Max. Opp. II. p. 528—689. Cent. de caritate t. I. p. 394—458. Capita theol. et oec. ib. p. 461—672. Combef.

[8]) Hieher gehört auch das *Ἀνθολόγιον γνωμικὸν φιλοσόφων σπουδαίων* von Elias, Presbyter und Ekdikos anfangend: *ἔξεστι παντί*, das Pontanus unter den Schriften Symeons, des Jüngeren, aber nicht vollständig edirte (v. d. Hardt in Aretin's Beiträgen III. 58 zu Cod. Mon. 25. saec. 16. f. 273.). In Cod. Monac. 306 chart. saec. 15 (Beitr. V. S. 475 ff.) stehen f. 58 seq.: *κεφάλαια γνωμικὰ καὶ νουθετικὰ* mit dem Anfange: *Οὐκ ἀρέσκει τῷ δικαίῳ κ. τ. λ.*

als viele Werke der Art uns nicht zu Gebote stehen und die uns für derlei Nachforschungen vergönnte Zeit viel zu beschränkt war. Die reiche Sammlung von J. Conrad Orelli[9]) nebst anderen Texten ward indessen zur Vergleichung benützt und hier soll wenigstens der Versuch gemacht werden, einige Anhaltspunkte für die Beurtheilung festzustellen.

Die uns hier gebotenen Gnomen, der großen Mehrheit nach nicht sehr bedeutend durch ihren Inhalt, kommen, soweit wir bis jetzt die Schriften des Photius kennen, nicht in dieser Art in seinen sonstigen Werken vor; nur dem Sinne, nicht aber dem Wortlaut nach, stimmen manche dieser Sprüche mit den Ermahnungen in dem Briefe an den Bulgarenfürsten Michael überein.[10]) Einige sind aus der biblischen Geschichte, besonders des alten Testaments,[11]) entlehnt, einige ganz aus Bibelversen zusammengesetzt,[12]) während nicht wenige andere aus klassischen Schriftstellern entnommen sind.[13]) Die meisten sprechen Grundsätze der allgemein menschlichen Moral aus; specifisch christliche Ideen finden sich nur in wenigen,[14]) wohl aber viele Ausdrücke der christlichen Zeit und biblische Redeweisen. Sehr viele warnen vor den Lastern, vor Zorn,[15]) Hoffart,[16]) Unmäßigkeit,[17]) Unzucht,[18]) Geiz,[19]) Verläumdung des Nächsten[20]) u. s. f.; mehrere beziehen sich auf die nothwendigen Eigenschaften der Obrigkeiten und Regenten.[21]) In dem Inhalt findet sich nichts, was gegen die Anlegung der Sammlung durch Photius, etwa in seiner früheren Zeit, geltend gemacht werden könnte.

Nicht wenige dieser Sentenzen, etwa die Hälfte, finden sich in anderen gedruckten und ungedruckten Sammlungen[22]) unter dem Namen älterer Auto-

---

[9]) Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia. Lips. 1819. 1821. 8. voll. 2.

[10]) Vgl. in unseren Gnomen n. 10 mit ep. 1. n. 29. p. 402 ed. Basnage II, II.
n. 15 mit „ n. 45. p. 406.
n. 55 „ „ n. 53. p. 407. Ἄπερ χεῖρες.
n. 187 „ „ n. 54. l. c. Προνοίας Ἐπίκουρος.
n. 43. 93. „ n. 72. p. 410. Προπετὴς ὅρκος.
n. 69 „ n. 12. p. 74.
Sodann n. 49 mit ep. n. 83 fin. p. 412; Gnome 67 mit ep. n. 31. p. 403; 91. 97 mit n. 57. 60. p. 408; 51. 192 mit n. 80. 81. 84. p. 411. 412; 45 mit n. 57. p. 408; 133. 142. 185 mit n. 40. 35. p. 401. 403; Gnome 63 mit ep. 1. n. 28.

[11]) So 65. 72. 134.

[12]) Z. B. 117. 124. 125.

[13]) 68. 152. 209—211. 212. 214. 54. 85. 78. 176. 181.

[14]) Z. B. 33. 43. 87. 113. 141.

[15]) 9. 21. 89. 90. 107.

[16]) 28. 33. 92. 147. 160.

[17]) 59. 94. 172. 196.

[18]) 26. 31. 68. 110.

[19]) 12. 75. 77. 88. 159. 169. 197.

[20]) Z. B. 46. 103.

[21]) 15. 45. 91. 96. 97. 135. 136.

[22]) Hieher gehört a) Cod. Mon. 429 f. saec. 14: Ἀπομνημονεύματα ἐκ διαφόρων ποιητῶν τε καὶ ῥητόρων, ἔκ τε τῶν θυράθεν καὶ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱερᾶς καὶ φιλοθέου παι-

ren, insbesondere des Isokrates, Demokritus, Demophilus, Plutarch, Stobäus, Platon, Pythagoras, Demosthenes, Aristoteles, Philo, dann des Nilus, Evagrius, Chrysostomus, Basilius, Nazianzenus, Nyssenus, Maximus, Climacus u. A.[23]) In mehreren Handschriften kommen Stellen aus Photius vor, die sich wohl in dessen Briefen, aber nicht in unserer Sammlung finden,[24]) die unmittelbar aus jenen geschöpft sind von Solchen, denen unsere Gnomologie nicht vorlag; andere dagegen fanden wir nicht in den bekannten Schriften unseres Autors vor, mehrere gehören vielleicht seinen Reden an. Eine Stelle unserer Gnomen aber (Nr. 29) fand sich mit Namen des Photius in einer Handschrift, die unseres Wissens sonst nicht in den Büchern des Photius vorkommt;[25]) dieselbe wie eine andere schreibt Anton Melissa unserem Patriarchen zu.[26])

Dieselbe vatikanische Handschrift liefert auch die unter dem Namen des Basilius gefertigte Paränese an Kaiser Leo, von der bereits oben die Rede war.[27]) Vieles spricht dafür, daß sie von Photius selbst oder doch unter seiner Mitwirkung verfaßt wurde.[28])

---

11. Unächte und zweifelhafte Schriften des Photius.

Außer den bis jetzt angeführten Werken des Photius werden noch sehr viele andere genannt, die theils entschieden unächt, theils zweifelhaft und verdächtig sind; sehr oft beruhen die darüber vorhandenen Notizen auf bloßen

---

θείας ἑκάστη τῶν προκειμένων ὑποθέσεων οἰκείως καὶ ἁρμαζόντως ἔχουσα in 56 Capiteln. Diese Melissa ward, wie es am Schluße heißt, *ἐν τῷ ςωνδ' ἔτει μηνὶ ἰουλίῳ χερσὶ τοῦ ἁμαρτωλοῦ Νικηφόρου ἱερέως*, also 1346 geschrieben und gibt Sprüche von Classikern und Kirchenvätern in großer Zahl. b) Cod. Mon. 506 in 4. saec. 15. gibt eine andere Sammlung ohne Titel, die meist aus langen Stellen von Basilius, Nyssenus und Chrysostomus besteht, worauf f. 86 a die *ὅροι* des Diadochus, Bischof von Photika, und 100 Capitel folgen bis f. 140. c) Cod. Mon. 551. bombyc. 4. saec. 14. hat f. 157—181 eine *Ἐκλογὴ καὶ ἀπάνθισμα ἀπὸ τοῦ βιβλίου τοῦ λεγομένου Κήπου κεφαλαίων τινῶν ὧν συνετάξατο ὁ ἐκ Κρητῶν κύριος Ἰωσὴφ ὁ νέος διδάσκαλος.*

[23]) Vgl. die Noten zu unserem Texte.

[24]) So Mon. 506 cit. f. 65 a. *Φωτίου περὶ φιλίας. Εἰ μὲν φιλεῖς, ἀδικεῖς· εἰ δὲ μὴ φιλεῖς, πλέον ἀδικεῖς· τὸ μὲν — ὅτι οὐ τοὺς φιλοῦντας φιλεῖς* aus ep. 57. Mich. Patr. p. 112 ed. Montac. So Mon. 429. f. 21: *Περὶ ἀγάπης Φωτίου πατριάρχου. Τὸ μὲν ἀγαπᾶν τοὺς μισοῦντας — οὐδὲ θηρίων οἶμαι* aus ep. 120. p. 163. Letztere Gnome steht auch bei Melissa I. 24. 26. p. 849. 860.

[25]) Mon. 429. f. 12 b. cap. 4. Voraus geht: *Ὁ τὴν δωρεὰν τῆς χρείας ἐλάττω διδοὺς οὐ τὸν δωρησάμενον μόνον καὶ τὴν δωρεὰν ὕβρισεν, ἀλλὰ καὶ τὸν λαβόντα μὴ ὁμολογεῖν τὴν χάριν παρεπάλευσεν· εἰ ἄρα γνώμης, ἀλλὰ μὴ ἀπορίας ἦν ἡ μετάδοσις* κ. τ. λ. Vier weitere Gnomen dieses Codex haben wir dem vatik. Texte beigefügt.

[26]) S. Monum. D. §. 14. 29.

[27]) Bd. II. S. 579 f., bes. N. 72. 73.

[28]) Balettas hat in den Anmerkungen zu ep. 6 (ep. 1 ed. Montac.) durch Vergleichung verschiedener Stellen das gut nachgewiesen p. 219 seq.

ißverständnissen und unrichtigen, durch Jahrhunderte fortgepflanzten Angaben
ızelner Gelehrten; manche derselben fallen mit den bisher genannten entweder
nz oder doch theilweise zusammen. Einige Arbeiten des Photius, sicher aber
r sehr wenige, scheinen verloren.

I. Vor Allem haben wir diejenigen Schriften auszuscheiden, die nur Theile
ößerer Werke sind und nur deßwegen von den Literarhistorikern als beson-
re Arbeiten aufgeführt wurden, weil sie in verschiedenen Handschriften für
) mit selbstständigen Titeln erscheinen. Namentlich kommen so einzelne Stücke
r Bibliothek, der Amphilochien, sowie der größeren Briefe in den Manu-
ipten getrennt von dem Ganzen, dem sie angehören, nicht selten vor.

a) Theile des Briefes an den Bulgarenfürsten Michael (ep. 1 ed. Montac.)
d α) die Abhandlung de officio principis; [1]) β) die sehr häufig gedruckte
·örterung de septem synodis; [2]) γ) das kurze Fragment de monachorum
atione; [3]) δ) das Fragment de sacrificiis. [4])

b) Daß die Schrift vom heiligen Geiste mit dem Anfange: *Τίς ὅλως ἀσχοῖτο τῶν ἐν χριστιανοῖς τελούντων,* [5]) bei Cave und A. Disputatio com-
ndiaria de Spiritu sancto genannt, [6]) nur ein die vierzehn Argumente über
s Ausgehen des heiligen Geistes gegen die Lateiner enthaltender, hie und
mit der polemischen Schrift von der Mystagogie des Geistes verbundener
ıszug aus der ep. 2. encycl. p. 51—54 edit. Montac. ist, und daher nicht

---

[1]) ep. 1. p. 21 seq. n. 24 seq. — So z. B. in Cod. Vatic. gr. 509. P. I. f. 3, a: *ἐστιν ἔργον ἄρχοντος.*

[2]) Dieser Theil de synodis mit dem Anfange: *ἡ τοίνυν πρώτη καὶ οἰκουμενικὴ ἁγία νοδος ἐν τῇ κατὰ Βιθυνίαν Νικαίᾳ συνεκροτήθη* (Montac. p. 3—18) steht auch in oder lmehr nach der Panoplia des Euthymius Zigabenus (So Cod. Vindobon. gr. th. 40. 139 b. seq. [Lambec. III. 399. 400 ed. Kollar. Cod. 77. n. 63]; Bibl. Vallicell. d. B. nr. 15. p. 236 b. saec. XIII. u. s. f.; so auch in dem gedruckten Texte Bibl. PP. XIX. Lugd. 1677. gr. ed. Tergob. 1710 f.) Dieselbe ist auch abgedruckt bei Voell. Just. Bibl. jur. can. vet. II. p. 1141—1154. Hard. Conc. V. p. 1463—1478. e Handschriften derselben sind äußerst zahlreich. Hieher gehört auch Cod. Mosqu. XX. atthaei Notit. codd. gr. Mosq. 8. p. 271. Vgl. Fabr. Bibl. gr. XII. p. 348. n. IV.) d. Paris. 1191. saec. 15. bombyc. (Cat. II. p. 245.) Escor. Y. III, 16. n. 336. saec. 15 iller p. 289.) Escor. Ω. IV, 16. n. 564 (Miller p. 491.) Monac. 551. 4. p. 37.

[3]) Cod. Vat. 509. P. I. f. 3, b. *Φωτίου περὶ μοναχῶν εὐχῆς.* Anf.: *Εὐχὴ μὲν γὰρ ῷ συνάπτει καὶ οἰκειοῖ, ὁμιλία τις ἔνθεος οὖσα.* — Bei Montac. p. 23. n. 29 seq. tiforus hat dieses Fragment ebenso wie das folgende seiner Sammlung photianischer Schrif- eingereiht.

[4]) Cod. Vat. 509. P. I. f. 4 a: *Τοῦ αὐτοῦ περὶ θυσιῶν. Αἱ θυσίαι μὲν τῆς ἱερᾶς ιῶν λατρείας.* — Bei Montac. p. 24. n. 32 seq.

[5]) Der Titel lautet: *Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος κεφαλαιώδης γγραφεὶς καὶ ἀποσταλεὶς παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου Φωτίου* oder auch: *κατὰ λατίνων περὶ ῦ πνεύματος ἁγίου.* — Catiforus hat auch dieses Fragment in seine Collektion für die ojektirte Ausgabe des Photius aufgenommen.

[6]) Cave Hist. lit. ed. Genev. 1720. p. 155. Cf. Oudin. de script. eccl. Lips. 1722. II. p. 204. Basnage in Canis. Lect. ant. II, II. p. 378. Fabric. Bibl. gr. XI. 29 ed. Harl.

als besondere Abhandlung aufgeführt werden kann, habe ich schon früher [7]) aus der Vergleichung mehrerer Manuscripte [8]) ersehen und andere später konsultirte [9]) haben diese Wahrnehmung bestätigt.

c) Ebenso ist das häufig vorkommende Symbolum fidei nichts Anderes als das im ersten Briefe des Photius an Papst Nikolaus I., den Bischof Anthimus [10]) herausgab, sowie ganz gleichlautend in der Inthronistika an die orientalischen Patriarchen und den Oekonomen von Antiochien stehende Glaubensbekenntniß, wie schon Mai [11]) richtig erkannte. In ganz ähnlicher Weise ist das Symbolum in dem Briefe des Patriarchen Nikephorus an Leo III. [12]) abgefaßt, welchem der ganzen Anlage nach das erstgenannte Schreiben des Photius entspricht. Es scheint dieses Symbolum auf ältere Formulare zurückzuweisen, wenn auch manche Artikel von Photius noch weiter exponirt und paraphrasirt worden sind; es war sicher lange in Gebrauch und gehört zu den stehenden Formeln, [13]) deren die byzantinische Kirche ebenfalls viele aufzuweisen hat und wovon auch noch manche andere bisweilen den Namen des Photius an der Stirne tragen. [14]) Es ist sehr wohl denkbar, daß Photius an der Feststellung mancher anderen Formeln dieser Art, wie sie namentlich bei Weihen und Promotionen höherer Cleriker vorkamen, großen Antheil gehabt hat; aber nicht einmal die äußere Autorität der Codices gestattet, die Abfassung der meisten derselben ihm beizulegen, während alle inneren Indicien, die dafür sprechen

---

[7]) De Sp. S. mystagog. Phot. lib. Praef. §. II, IV. p. V, XII.

[8]) Cod. Monac. 27. f. 449 a—450 a. — Cod. Vindob. gr. theol. 168. n. 23 f. 352—354 (Lambec. Caes. Bibl. III. 117 ed. vet. p. 304. 305 ed. Kollar. cod. 64) Vindob. 325. f. 1 unvollständig. Ottobon. in Vat. Bibl. n. 27. f. 385—387. Vindob. 168 schreibt es dem Nikolaus von Methone, Vindob. 47. n. 4. f. 272 dem Nikol. Kabasillas zu.

[9]) Bibl. S. Marci Venet. cod. 167 (Sign. LXXXVIII. 2.) saec. XV. (Morell. catal. I. p. 95.) — Marc. cod. 152 (Sign. LXXI. 5). f. 436 a—438 b. (cat. I. p. 85) ganz wie Vindob. 168. — Bibl. Vallicell. Rom. Lit. B. cod. 53. saec. 13. n. 11. p. 166. — Cod. Vatic. 680. p. 422—425 (mit noch anderen Stellen aus der genannten Encyklika in der Panoplia des Niketas Choniates.) — Paris. 1267. chart. saec. 15 (cat. II. p. 269.)

[10]) Anthim. Rhemnic. *Τόμος Χαρᾶς, ἐν ᾧ ἐμπεριέχονται κ. τ. λ.* 1705 fol. Hier steht auch die andere, oben erwähnte Inthronistika. Oekonomos (p. ξα' §. 37) erwähnt gleichwohl noch nach Lamb. II. 951 ed. Koll. das unedirte Symbolum fidei, deßgleichen Balettas p. 93.

[11]) Mai Vett. Script. Nova Coll. t. I. Praef. de Photio p. L.

[12]) Baron. a. 811. n. 19 seq. Acta Syn. Eph. Heidelb. 1591 fol. p. 303. Hard. Conc. IV. p. 978. Fabric. Bibl. gr. XII. p. 345—348 ed. Harless.

[13]) Dasselbe Symbolum findet sich wörtlich so bei Le Moyne Varia sacra t. I. p. 118—123, daraus bei Fabric. Bibl. gr. XII. 349—351 ed. Harl. — Vindob. cod. hist. 45. n. 73 (Lambec. VIII. p. 453): *Ἔκδοσις Φωτίου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου. Σύμβολον πίστεως πρὸς τοὺς μέλλοντας χειροτονεῖσθαι ἐπισκόπους. Πιστεύω εἰς ἕνα θεόν .... Οὕτω φρονῶν ... τὰ ὑπ' αὐτῶν.* Cf. Fabric. l. c. XI. p. 30. — Ein ähnliches Symbolum steht bei Leunclau Jus Gr. Rom. Lib. VI. p. 440—441.

[14]) Hieher gehört auch das von Catiforus dem Photius beigelegte, obschon in der benützten Handschrift (cod. Vat. 579 in 4. p. 12—19) nicht mit dessen Namen enthaltene *Ἔνταλμα διδόμενον τοῖς χειροτονουμένοις μητροπολίταις καὶ ἀρχιεπισκόποις, τοῖς ὁσιωτάτοις ἐπισκόποις, εὐσεβεστάτοις πρεσβυτέροις, θεοφιλεστάτοις διακόνοις* ... (Anfang: *Ὁ τῆς πνευματικῆς ἀκολουθίας ὅρος καὶ νόμος ταῖς εὐαγγελικαῖς καὶ ἀποστολικαῖς ἱδρυν-*

könnten, durchaus nicht beweisend sind. Es mag genügen, hier darauf kurz hingewiesen zu haben.

d) Die Abhandlung: Cur Evangelium (Johannis) in capite ordinandi (Pontificis) imponatur [15]) ist nichts als eine längere Stelle aus den Amphilochien, und zwar aus q. 165 von der Tiara des Hohenpriesters im mosaischen Cultus. [16])

e) Ebenso gehört die seit Cave oft angeführte Synopsis categoriarum Aristotelis, die in verschiedenen Manuscripten vorkommt, [17]) wie schon Mai bemerkte, zu den Amphilochien (q. 137—147.)

f) Deßgleichen der sehr oft allein stehende Traktat de voluntatibus gnomicis [18]) (q. 80), das Fragment de termino vitae [19]) (q. 149. 240), die Abhandlung de jejunio quadragesimae [20]) (q. 130). Ebenso scheinen die

---

μενος χάρισι) sowie das weitere *Ἔνταλμα διδόμενον τοῖς χειροτονουμένοις μητροπολίταις καὶ ἀρχιεπισκόποις* (Anf.: *Ἡ τοῦ φιλανθρώπου θεοῦ ἡμῶν περὶ τὸ ἡμέτερον γένος κηδεμονία πολλὰς μὲν αὐτῷ τὰς τῆς σωτηρίας ἀφορμὰς παρασχομένη*). Diese Formularien waren schon längst gedruckt bei Leuncl. Jus Gr. Rom. t. I. Lib. VI. p. 426—433. Das erste dieser Dokumente ist an die Provincialbischöfe, den Clerus und die Gläubigen der neuprovidirten Kirche gerichtet, denen der neugeweihte Bischof empfohlen wird; das zweite gibt dem Metropoliten selbst eine ausführliche Instruktion über seine Amtspflichten und sein Verhalten. Ganz analog ist das *ἔνταλμα διδόμενον τοῖς ἐξάρχοις*, d. h. den mit der Vorstandschaft über die unmittelbar dem Patriarchen unterstehenden Klöster betrauten Legaten, Vikarien, Commissären (ib. p. 433—436), sowie die Instruktion für einen Abt als Beichtvater (ib. p. 437). Ein viel ausführlicheres Dokument dieser letzten Art, das Catiforus gleichfalls dem Photius beilegte, gibt cod. Vatic. 579; dasselbe ist von uns 1865 als Festprogramm für das fünfundzwanzigjährige Amtsjubiläum des hochw. Herrn Bischofs von Würzburg nebst kurzen Erläuterungen veröffentlicht worden. Als weitere Formularien folgen bei Leuncl.: 1) eine Institutionsurkunde und Possessbefehl für einen neu eingesetzten Archimandriten (p. 438); 2) eine Inthronistika des Patriarchen mit dem Symbolum und der Aufzählung der sieben Synoden (p. 438—440), sicher eines der ältesten Formulare, nach dessen Muster die meisten dieser Briefe eingerichtet sind; 3) das Symbolum mit dem Obedienzgelübde neugeweihter Metropoliten (p. 440—441); 4) ein Gebet, welches der neugeweihte Metropolit in Gegenwart des Kaisers vorzulesen hatte (p. 441). Diese Formularien scheinen nach und nach in Aufnahme gekommen zu sein; ihre Abfassungszeit läßt sich nicht genau bestimmen; einige derselben, wie das Symbolum, waren wohl schon vor Photius der Hauptsache nach fixirt. In den Handschriften kommen sie sehr häufig vor; so z. B. Cod. Monac. 510. bombyc. saec. 14 (v. d. Hardt in Aretin Beitr. IX. S. 737 ff.)

[15]) Cod. Vat. 430. f. 155 a (nicht 1130, wie bei Mai N. Coll. I. Praef. steht): *Τίνος χάριν τίθεται τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον τῇ κεφαλῇ τοῦ χειροτονουμένου; διὰ τί ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔφερεν ὁ ἱερεὺς τιάραν, φησί· διότι τὸν προχειριζόμενον ἁπάντων — ἀνεφέρετο τοῦ θεοῦ* — ebenfalls von Catiforus unter den Werken des Photius als eigene Schrift verzeichnet. —

[16]) Mai Nova Coll. t. IX. p. 102—103. Oec. p. 250. §. 3.

[17]) Vindob. gr. philos. 29. f. 103. 276 apud Lambec. VII. 65. Cf. Oudin. II. 207. — Monac. 222. saec. XIII. in 4 (theilweise). — Cod. Paris. 547 (MSS. Cod. Reg. Gall. Bibl. Paris. 1653. 4. P. IV. p. 114. Oudin. l. c. p. 214). im Catal. codd. MSS. Bibl. Reg. Paris. 1740. II p. 409. cod. 1843. bomb. saec. 13. f. n. 2.

[18]) Vindob. gr. theol. 208. n. 1. apud Lamb. V. p. 13. Oudin. l. c. p. 202. — Bibl. Vallicell. Lit. D. cod. 6. — Mon. 52. 152.

[19]) Cod. Paris. 950. n. 35. (Catal. MSS. 1740. II. p. 186.)

[20]) Cod. Par. cit. n. 30 (ibid.).

Fragmente de animae perfectione, de jejuniis, de processione Spiritus sancti[21]) Theile anderer Werke zu sein.

g) Bereits hat Harleß[22]) den libellus de fide und das judicium de Athanasio[23]) für Theile anderer Werke erklärt; das letztere Fragment gehört wohl größtentheils dem Myriobiblion an.

h) Das Fragment de decem oratoribus, das in mehreren Handschriften sich findet,[24]) ist, wie schon Mai bemerkte, nichts als das Urtheil des Photius über Choricius in seinem Myriobiblion.[25]) Ebenso findet sich sein Urtheil über den heiligen Maximus als besonderes Werkchen.[26]) Es kommen überhaupt viele Excerpte aus der Bibliothek in den Manuscripten vor.[27])

i) Ein kurzer Traktat gegen die Themistianer über Mark. 13, 32 mit dem Anfange: *Οὐ πολλήν μοι δοκεῖ*, der in einer vatikanischen Handschrift[28]) unter anderen gegen die Monophysiten gerichteten Abhandlungen steht, fällt mit dem Briefe n. 228 zusammen, der auch in die Amphilochien[29]) aufgenommen worden ist. Catiforus hat denselben in seine Sammlung ebenfalls besonders aufgenommen.

k) Das von Combefis edirte Excerpt de Asteriis ist nicht, wie Malou glaubte,[30]) dem Myriobiblion, sondern den Amphilochien angehörig (q. 312. Montf. q. 125.).

l) Die Annotatio historica de Patriarchis sede sua injuste pulsis ist nichts Anderes als das dritte Erotema der von Fontani herausgegebenen Collectiones et Demonstrationes de Episcopis et Metropolitis;[31]) Harleß,[32]) der mit Anderen[33]) diese Schrift des Photius von dem genannten Werke unterscheidet, aber doch Fontani's Ausgabe kannte, hat es völlig über-

---

[21]) Cod. Paris. 950. n. 30. 32. 36.

[22]) Bibl. gr. Fabric. XI. p. 32.

[23]) Cod. Basil. Montfaucon. Bibl. MSS. p. 614.

[24]) Cod. Reg. Vatic. 131. p. 21 b. Cod. Paris. 2967. (Cf. Harless. Bibl. Gr. XI. p. 33. Catal. MSS. Paris. 1740. II. p. 582.)

[25]) Bibl. Cod. 160.

[26]) Cod. Bibl. S. Marci 504. (Sign. XCII, 1. Cf. Graeca D. Marci Bibliotheca. Venet. 1740. p. 268.)

[27]) Cod. Vat. Ottobon. 23 (v. Fr. Blum. Bibl. libror. MSS. italic. Gotting. 1834. p. 134.) — Cod. Paris. 2383 ol. Colb. chart. saec. 16. n. 3. fragm. Bibl. de Theophrasto (Catal. MSS. P. II. p. 492.) — Cod. Escorial. X, IV. 23. n. 416. saec. 16. (Miller p. 408.) excerpta Agatharchidis et Himerii Soph. ex Bibl. Photii.

[28]) Cod. Reg. Vatic. 66. in 4. p. 50: *Περὶ τοῦ αὐτοῦ ζητήματος καὶ ταῦτα προςθετέον· Φωτίου τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου ἐκ τῶν πρὸς Ἀμφιλόχιον. Οὐ πολλὴν κ. τ. λ.*

[29]) Amphil. q. 114 (Montf. q. 136) bei Montac. p. 335 seq.

[30]) Praef. cit. p. X. §. IX.

[31]) Cod. Vindob. gr. hist. 48. n. 5 (Lambecc. VIII. p. 453; 961 ed. Kollar.) *Πόσων ἐκβληθέντων πατριαρχῶν τῇ τῶν κρατούντων πρὸς αὐτοὺς . . . Ἀναστασίου ἐκβληθέντος τοῦ θαυμαστοῦ.*

[32]) Bibl. gr. XI. p. 28. n. XVI. 1.

[33]) Cave Hist. lit. p. 465 ed. Genev. 1720. Oudin. de script. eccl. II. p. 208. n. 13. S. dagegen Malou Praef. cit. §. IX. p. X.

sehen, daß der von ihm angeführte Titel wie die Anfangsworte und der übrige Text ganz dem genannten Erotema entsprechen.

m) Die *λόγοι πρὸς Εὐσέβιον*, die man ebenfalls als eigenes Werk des Photius angeführt hat, sind nichts Anderes als das Werk von der Mystagogie des heiligen Geistes. Denn die bei Beccus [34]) daraus angeführte Stelle, worauf man früher diese Angabe gestützt hat, findet sich in letzterem Buche vor, das auch in einem Florentiner Codex als an einen Philosophen Eusebius gerichtet vorkommt. [35])

n) Der libellus de consolatione ad Eusebiam [36]) ist ein Brief in der Sammlung des Montakutius. [37])

II. Nach dieser Ausscheidung ist vor Allem eine weitere von solchen Werken vorzunehmen, die nur in Folge unrichtiger und fehlerhafter Angaben dem Photius zugeschrieben worden sind und entweder gar nicht existiren oder doch ohne alle weitere Untersuchung von vorneherein als unächt erkannt werden müssen. Dahin gehört:

a) Das Encomium S. Lucilliani Martyris, das in einer vatikanischen Handschrift stehen soll und lateinisch von Conrad Janning [1]) veröffentlicht worden ist. Dasselbe wird dort nicht einmal unserem Photius beigelegt, sondern dem Photius, Skeuophylax und Logotheten von Constantinopel. [2])

b) Die ursprünglich vielleicht lateinisch abgefaßte Brontoscopia sive tonitruum observatio et consideratio ex Photio Romano juxta interpretationem verbalem Joh. Laurentii Lydii, die Catiforus aus einem vatikanischen (ehemals Heidelberger) Codex [3]) entnahm, hat nicht den geringsten Anspruch darauf, unter den Werken unseres Patriarchen aufgezählt zu werden. [4]) Es wäre möglich, daß das von Photius in der Bibliothek [5]) besprochene Werk des Johannes Laurentius von Philadelphia de prognosticis et tempestatibus damit in Beziehung stünde und Anlaß zur Erwähnung seines Namens in dem wahrscheinlich verunstalteten Titel gab.

c) In der Angabe: Balsamon in Photii XI interrogationes quorumdam monachorum bei Beveridge [6]) ist sicher der Name des Photius ganz zu streichen. [7]) Für eine derartige Schrift des Photius findet sich weder in diesem Texte noch sonstwo irgend ein Anhaltspunkt.

---

[34]) Beccus Lib. III. ad Theodor. Ep. Sugd. c. 4. G. O. II. p. 138.

[35]) Vgl. uns. Ausgabe dieses Buches p. XXVII. not. 2. p. IX. not. 12. p. 100. not. 6.

[36]) Conr. Ritterhusius ed. gr. lat. Nürnberg 1601.

[37]) ep. 215 ed. Mont. Bal. ep. 144. Cf. Malou Praef. cit. §. IX. p. IX.

[1]) Acta SS. t. I. Jun. p. 276 seq. Antwerp. 1695 f.

[2]) Cf. Oudin. de script. eccles. II. p. 208.

[3]) Cod. Palat. 312. f. 184—187.

[4]) Catiforus bemerkt: Videtur hoc opusculum primitus latino sermone conscriptum a Photio quodam Romano et graeco sermoni donatum accurata et literali interpretatione a nescio quo Joh. Laurentio Lydio. Certe non est Photii nostri opus, ut communiter Critici fatentur.

[5]) Bibl. Cod. 180.

[6]) Pandect. canon. t. II. P. I. ante Syntagma Matth. Blastar.

[7]) Fabric. Bibl. gr. XI. p. 21 ed. H.

d) Der Traktat de expulsione ac restitutione Ignatii, der in einem vatikanischen Codex stehen soll, [8]) ist sicher keine Arbeit des Photius, sondern nur die lateinische Erzählung dieser Vorgänge in einem Briefe des Papstes Nikolaus, [9]) wie Mai [10]) bereits bemerkt hat.

e) Die Liturgia Photii, die Mai [11]) aufführt, ist nirgends vorhanden; der Titel scheint aus einer Verwechslung mit Photius de liturgia entstanden. Denn der von dem gelehrten Cardinal hiefür angeführte vatikanische Codex 1119 enthält nichts, als das bereits oben [12]) besprochene Fragment mit letzterem Titel, wie wir es auch in anderen Handschriften gefunden haben. Daß einige Exemplare dasselbe auch dem Patriarchen Nikolaus beilegen, wie Mai von der „Liturgie" noch angibt, haben wir bis jetzt noch nicht bestätigt gefunden.

f) Unächt ist ferner das Schriftchen: Quomodo et quanam ratione separati sint a nobis Latini atque primatu et diptychis exciderint, [13]) das späterhin in verschiedener Ausschmückung sehr häufig vorkommt, sicher aber nicht vor dem eilften Jahrhundert verfaßt ward.

g) Nicht minder späteren Ursprungs ist ein anderes Schriftchen, das in demselben vatikanischen Codex unmittelbar auf das eben besprochene folgt und gleich diesem in die Sammlung der Werke des Photius von A. Catiforus aufgenommen ward. Es hat den Titel: Photii Patriarchae: Quoties Romani separati sunt, quibusve temporibus et quanam ex causa. [14]) Das nach Rußland gesandte Schreiben, dem das Schriftchen hier einverleibt ist, ward wohl im vierzehnten Jahrhundert, das Schriftchen selbst im zwölften verfaßt. Andere Handschriften legen es geradezu, ohne diese Einkleidung zu haben, dem Chartophylax Niketas von Nicäa bei. [15]) Titel und Text variiren in den Handschriften sehr. [16]) Von beiden Schriften ist anderwärts die Rede.

h) Eine dem Patriarchen Christoph von Alexandrien (Bd. II. S. 443) zugehörige Homilie kommt in einer Berliner Handschrift unter dem Namen des Photius vor, dem sie schon ihrem Inhalt nach nicht beigelegt werden kann. [17])

i) Eine vatikanische Handschrift legt dem Photius ein von Catiforus ebenfalls copirtes Fragment de sacra Eucharistia contra azyma Latinorum bei. [18]) An und für sich ist es nicht unmöglich, daß Photius schon diesen

---

[8]) Cod. Vatic. 3789. Cf. Montfauc. Bibl. MSS. p. 123.
[9]) Nicol. ep. 7 ed. Caraf. III. p. 22.
[10]) Mai N. Coll. t. I. Praef. de Phot. §. VII. fin.
[11]) Mai l. c.
[12]) S. Abschn. 5. B. n. IV. S. 142 f.
[13]) Cod. Vatic. 1150. p. 107 a — 109 a. Wir geben dasselbe im Anhang. Lit. K.
[14]) Cod. Vat. 1150. f. 109 b.
[15]) Mai Nov. Bibl. PP. t. VI. P. II. p. 446 seq.
[16]) Vgl. Cod. Mon. 256. saec. 15. f. 442.
[17]) Floß J. Gildemeister und das Bonner Universitäts-Programm. Freib. 1867. S. 5. 6 (mit Benützung der von mir über dieses Stück gemachten Mittheilung).
[18]) Cod. Vatic. 166. bombyc. saec. 15. p. 176 nach des Phot. ep. 2 ed. Mont.: *Εἰ δὲ ὑμεῖς φατὲ ὡς τύπον εἶναι — καθὼς ὁ λόγος ἀπέδειξεν.* Der aus dem Zusammenhang gerissene Anfang, wo von I. Joh. 5, 8 die Rede ist, leidet an Undeutlichkeit, läßt sich aber durch das bei Petrus von Antiochien (Cotel. Mon. Eccl. gr. II. p. 120. n. 10) Gesagte aufhellen.

Gebrauch der Lateiner gerügt;[19]) aber dieses Stück kann keinesfalls von ihm herrühren. Der Ideengang desselben ist kurz folgender: 1) Christus feierte vor seinem Tode gar nicht mehr das gesetzliche Pascha, sondern sein eigenes, und zwar am 13. Nisan; 2) erst an seinem Todestage, Freitag den 14., aßen die Juden ihr Pascha und erst am 15. begann das Fest der ungesäuerten Brode; folglich hat 3) Christus beim letzten Abendmahl gar kein ungesäuertes Brod gebraucht, was auch schon der bloße Ausdruck *ἄρτος* andeutet, welches stets vollkommenes, gesäuertes Brod ist. 4) Der c. 70 der Apostel und das sechste Concil, dessen eilftem Canon Papst Agatho und der heilige Gregor von Agrigent zustimmten, haben diesen Gebrauch verboten, der ganz jüdisch und der kirchlichen Tradition zuwider ist. Es ist nun kaum glaubwürdig, daß Photius, der früher den ersten dieser Sätze an einigen unbekannten Autoren gerügt,[20]) später ihn selbst vorgetragen haben sollte; die Erwähnung des Gregor von Agrigent erinnert hier an die späteren unhistorischen Erörterungen der Griechen; die ganze Argumentation weiset uns auf die Polemik des Niketas Stethatus[21]) und des Antiocheners Petrus im Briefe an Dominikus von Grado[22]) hin; und aus letzterem scheinen mehrere Stellen sogar wörtlich entlehnt.[23]) Soweit hatte uns bereits die erste Untersuchung geführt, als wir aus der Le Quien'schen Ausgabe des Johannes Damascenus ersahen, daß das Fragment dort schon weit vollständiger gedruckt vorhanden ist,[24]) daß es in einigen

---

[19]) S. das Zeugniß des Nicetas Chon. bei Allat. Dissert. ad Joh. Christian. de Boinebourg. und oben S. 187.

[20]) Phot. Bibl. cod. 115. 116: *Καὶ σκοπεῖν χρή· ὁ γὰρ Χρυσόστομος καὶ ἡ ἐκκλησία τότε φησὶν αὐτὸν ἐπιτελέσαι τὸ νομικὸν πρὸ τοῦ μυστικοῦ δειπνοῦ.* So auch Leo Achridan. ep. 1. (Gall. XIV. 192) und vor beiden Joh. Damasc. S. Le Quien Dissert. VI. Damasc. §. 1. p. XCIV.

[21]) Nicet. Pector. contra Lat. c. 6—10 (Gall. XIV. p. 211—213.)

[22]) Petr. Antioch. ep. ad Dom. Grad. (Cotel. Mon. Eccl. gr. II. p. 122 seq)

[23]) Z. B.

Petrus Ant. p. 125. n. 17.

Ἀλλὰ τί φησι καὶ ὁ Λουκᾶς; λαβὼν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν· ἰδοὺ καὶ ὁ Λουκᾶς ἄρτον εἶπε λαβεῖν τὸν Χριστὸν, καὶ οὐκ ἄζυμον· οὐ γὰρ ἦν τηνικαῦτα πέμπτης οὔσης ἡμέρας· ιγ΄ γὰρ ἦν ἔτι σελήνη τῇ πέμπτῃ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἦν ἄζυμον διὰ τὸ μήπω γενέσθαι τὴν ἄρσιν τοῦ ἄρτου.

Cod. Vat. 166.

Ἀλλὰ τί φησιν; καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν· ἰδοὺ καὶ ὁ Λουκᾶς ἄρτον εἶπε λαβεῖν τὸν Χριστὸν, καὶ οὐκ ἄζυμον· οὐ γὰρ ἔτι ἦν πέμπτης οὔσης τηνικαῦτα ἡμέρας τῆς ἑβδομάδος· τρισκαιδεκάτη γὰρ ἦν ἡ σελήνη τῷ τότε, καὶ οὐκ ἦν ἄζυμον διὰ τὸ μήπω γενέσθαι τὰ ἄζυμα.

[24]) Opp. Joh. Damasc. ed. Venet. 1748 f. t. I. p. 648—651. Unser Fragment beginnt von p. 649. Zeile 58 (oder Z. 6 von unten) und geht bis zum Schluße des Stückes fort. Nur der Anfang ist geändert:

Le Quien p. 649.

Τὰ τρία οὖν ταῦτα, τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ ἄλευρον καὶ τὸ πῦρ, εἰς τί λαμβάνεται; καὶ τίνος ἀντίτυπα εἶναι δοκεῖτε; ἀντὶ τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου· ἀλλ' οὐκ εἶπεν ὁ ἠγαπημένος· τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ ὕδωρ, τὸ ἄλευρον καὶ τὸ πῦρ, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα . . .

Cod. Vat. 166.

Εἰ δὲ ὑμεῖς φατὲ, ὡς τύπον εἶναι δοκεῖτε, ἀντὶ τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου· ἀλλ' οὐκ εἶπεν ὁ ἠγαπημένος Ἰωάννης· τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἄλευρον, καὶ τὸ πῦρ, ἀλλὰ κ. τ. λ.

Handschriften auch dem genannten Kirchenlehrer zugeschrieben wird,[25]) aber nach einer alten Pariser Handschrift[26]) einem nicht näher bekannten Meletius zugehört, der in der Antwort an einen Syncellus sich so geäußert haben soll;[27]) dort gehört das Stück als längeres Citat einer Abhandlung gegen die Irrthümer der Armenier an.[28]) Auch sonst finden wir einzelne Stücke mit dem Namen des Damasceners, die gegen das ungesäuerte Brod gerichtet sind;[29]) auch der Traktat des Johannes Philoponus de Paschate ward diesem Heiligen bisweilen zugeschrieben.[30]) Nach weiteren Vergleichungen fanden wir, daß das Meiste wohl dem Niketas Stethatus zugehört.[31])

III. Einige der dem Photius ferner beigelegten Schriften erheischen noch eine besondere Untersuchung, da es fraglich ist, ob und inwieweit sie mit den schon früher genannten zusammenfallen.

a) Es wird unserem Patriarchen gemeinhin eine Epitome de septem synodis beigelegt,[1]) die von seinen anderweitigen Besprechungen der sieben ökumenischen Concilien verschieden sein soll. Ziemlich weitläufig hat Photius diese Concilien in dem schon angeführten ersten Theile seines Sendschreibens an den Bulgarenfürsten Michael behandelt,[2]) während er anderwärts, wie z. B. in seinem ersten Briefe an Papst Nikolaus,[3]) sowie in dem Schreiben an den Katholikus der Armenier, Zacharias,[4]) dieselben nur kürzer erwähnt. Abhandlungen über die sechs oder sieben allgemeinen Concilien finden sich bei

---

Beide Texte differiren nur in Lesarten, z. B. p. 649. Z. 2 von unten hat Vat.: *τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ὥσπερ εἴρηται*, Le Quien: *τὸ σ. Χριστοῦ, ὡς προείρηται;* p. 650. Z. 2. Vat. *σφάλλετε* statt *σφάλλεσθε*, Z. 6. Vat. *εἰς αὐτὴν τὴν τριάδα*, statt: *εἰς αὐτὴν τὰ τρία* u. s. f.

[25]) Le Quien Diss. VI Damasc. l. c. Monit. p. 647.

[26]) Cod. Paris. 2935.

[27]) Le Quien l. c. Praef.: *καὶ Μελέτιος δέ τις θεοφόρος ἀνὴρ καὶ τῶν γραφῶν ἀκριβὴς ἐξεταστὴς αἰτηθεὶς περὶ τῶν ἀζύμων παρά τινος συγκέλλου γράφει πρὸς αὐτὸν οὑτωσί.*

[28]) *ἕκτη αἵρεσις Ἀρμενίων* ist hier das Ganze überschrieben.

[29]) S. Cod. Ambros. C. 259. Inf. f. 73 a: *κατὰ ἀζύμου τοῦ ἁγίου Δαμασκηνοῦ. Πέντε τινὰ θεωροῦνται ἐν τῷ Χριστῷ· σάρξ, ψυχή, νοῦς, λόγος καὶ ἀνάβασις· τὰ δὲ πέντε εἰσὶ ταῦτα· σάρξ ἐστι τὸ ἄλευρον· ἡ γὰρ ζύμη ἐστὶν ἡ ψυχή, τὸ ἅλας ἐστὶ νοῦς, τὸ ὕδωρ ἐστὶν ὁ λόγος καὶ ἡ ἀνάβασίς ἐστιν ἡ ἀνάστασις· ἰδοὺ ταῦτα ἡμεῖς μεταλαμβάνομεν, ἅπερ εἶχε καὶ ὁ Χριστός, διὰ τῶν πέντε αἰσθήσεων, κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα· ἔνσαρκον, ἔμψυχον, ἔννουν, λογικὸν καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν· διὰ τοῦτο ἡ μὴ ἔχουσα προζύμην πάντων ἐστέρηται καὶ τέλειον σῶμα Χριστοῦ οὐ μεταλαμβανομένων* (sic) *ὥστε ἡ θεία μυσταγωγία τοῦ ἀχράντου σώματος τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χρ. οὕτω γνωρίζεται.* Zwei andere Fragmente dieser Art s. bei Le Quien diss. cit. p. CXIX. ep. 617. 648.

[30]) Cod. Coisl. 82. — Le Quien l. c. p. CXVIII. §. 46.

[31]) S. unten die von uns in den Monum. mitgetheilte Schrift.

[1]) Vgl. Fabric. Bibl. gr. t. XI. p. 12 ed. Harl. Schöll Gesch. der griech. Liter. III. S. 323. 324.

[2]) S. oben §. I. Note 2. S. 243.

[3]) Baron. a. 859. n. 61 seq. Anthim. op. cit. und im Anhange bei Jager.

[4]) Mai Spicileg. Rom. X, II. p. 453 seq.

den Griechen sehr häufig; sie sind bald kürzer, bald länger, einige derselben wurden mehrfach überarbeitet; von den bisher näher bekannten [5]) läßt sich aber

---

[5]) Die hauptsächlichsten dieser Synopsen sind folgende: I. Eine Uebersicht der sechs ersten ökumenischen Synoden gibt der Patriarch Germanus I. in der sicher ächten Schrift de haereticis et synodis, die Mai im Spicileg. Rom. t. VII, I. p. 1—74 herausgegeben hat. II. Demselben Germanus wurde mit Unrecht eine andere Synopse der sechs Synoden beigelegt, die den Titel hat: *περὶ τῶν ἁγίων καὶ οἰκουμενικῶν συνόδων, πόσαι εἰσὶ καὶ πότε καὶ διὰ τί συνηθροίσθησαν* und mit den Worten anfängt: *χρὴ* [al. add. *πάντα χριστιανὸν*] *γινώσκειν, ὅτι ἓξ εἰσὶν αἱ ἅγιαι καὶ οἰκουμενικαὶ σύνοδοι.* Der Schluß (*ὥσπερ εἰσὶν ἰδιώματα, ὁμοῦ πατέρες*) zeigt in den meisten Handschriften einen Defekt. Sie wurde öfter abgedruckt, zuerst bei Henr. Justell. post Nomocan. Photii. Paris. 1615. 4. p. 180—183. 283—287, dann in Voell. et Just. Bibl. jur. can. vet. Paris. 1661 f. vol. II. p. 1161—1165, darauf bei Hard. Conc. V. p. 1485—1490 und in Galland. Bibl. PP. XIII. p. 230—233. — Einen längeren Text desselben Werkchens, der mehrere Zusätze und einen sonst fehlenden Epilog (*Ἰδοὺ πρὸς μείζονα γνῶσιν τῶν φιλοπόνων — εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.* Fabric. Bibl. gr. XII. p. 341. 345) hat, veröffentlichte Stephan Le Moyne (Varia Sacra Lugd. Batav. 1685. 1694. 4. t. I. p. 74—80) nach einem Oxforder Codex. III. Eine Synopsis der sieben Synoden gab David Höschel mit dem Titel: Synopsis septem SS. Conciliorum oecumenicorum Graece ex cod. MS. Bibl. Aug. (aus dem jetzigen Cod. 524. bombyc. 4. saec. 14. in München. (Aretin Beitr. z. Gesch. d. Lit. München 1806. Bd. IX. S. 781.) Aug. Vindel. 1595. 4: *Περὶ τῶν ἁγίων καὶ οἰκουμενικῶν ζ' συνόδων, ποῦ καὶ πότε καὶ κατὰ τίνων ἑκάστη αὐτῶν συνήχθη.* Anfang: *χρὴ γινώσκειν πάντα χριστιανὸν ὅτι ζ' εἰσὶν ἅγιαι καὶ οἰκ. σύνοδοι· καὶ ἡ μὲν πρώτη γέγονεν ἐν Νικαίᾳ.* Schluß: *τούτους οὖν ἀποβάλλεται ὡς ἐχθροὺς τῆς ἀληθείας.* Diese Abhandlung ward von Commelinus mit der Version des Abraham Skultetus ad calcem Gelas. de act. Nic. Syn. Heidelb. 1604 f. und sodann von J. Fuchte Helmstadt 1614. 8 wieder abgedruckt. Es stimmen ganze Sätze genau mit Nr. II. überein, besonders in der Exposition der Lehren von Arius, Macedonius u. s. f. und im Ganzen haben wir hier nur einen vermehrten und vielfach bereicherten Text desselben Schriftchens. Um Vieles reicher ist der im Anfange ganz gleiche und vielfach sonst noch gleichlautende Text bei Le Quien l. c. p. 81—118. IV. In seinem Schreiben an Leo III. gibt der Patriarch Nikephorus ebenfalls eine kurze mit dem Symbolum verbundene Darstellung der sechs Synoden (s. oben §. 1. c. Note 12), während auch aus seinen *ἀντιῤῥητικοὶ λόγοι* eine solche Synopse in manche Handschriften überging. (Harless. in Fabr. Bibl. gr. XII. p. 318. n. III. fin.) V. Die allgemeinen und viele Partikularsynoden, im Ganzen 153, behandelt das bis auf die Zeiten des Photius herabreichende Synodicon, das zuerst J. Pappus 1601. 4. zu Straßburg edirte und das nachher bei Voell. et Just. l. c. p. 1166—1215, bei Hard. V. p. 1491—1550, bei Fabr. Bibl. gr. X. p. 185 seq. ed. vet. XII. p. 360—420 ed. Harl. wieder abgedruckt ward. VI. Die Schrift des Metropoliten Nilus von Rhodus (um 1360) de novem synodis oder *διήγησις συνοπτικὴ περὶ τῶν ἁγίων καὶ οἰκουμενικῶν συνόδων* steht bei Voell. et Just. l. c. p. 1155—1160, bei Hard. V. p. 1479—1485. Fabr. l. c. p. 354—357. VII. Eine sehr kurze Erörterung der allgemeinen Synoden, von Constantin Harmenopulus (um 1380) seiner epitome canonum vorausgeschickt, steht bei Leuncl. Jus. Gr. Rom. t. I. Praef., theilweise bei Fabr. Bibl. gr. XII. p. 351. 352. VIII. Eine ähnliche von Matthäus Blasteres steht in der Einleitung seines Syntagma alphabeticum (Bever. Synod. t. II.), theilweise bei Fabr. l. c. p. 353—354. — Zu diesen gedruckten Synopsen kommen nun noch mehrere ungedruckte. Eine davon, die von Photius von Tyrus herrühren soll, brachte Christian Ravius aus dem Orient mit; dieses Manuscript lag auch dem Isaak Voß vor und J. Usser führt lib. de symb. p. 22 daraus eine Stelle an, die auch bei Fabricius XII. p. 358 ed. II. abgedruckt ist. Andere

keine unserem Photius zueignen. Dagegen findet sich in einigen Handschriften eine *ἐπιτομὴ τῶν πρακτικῶν τῶν ἑπτὰ οἰκουμενικῶν συνόδων* mit dem Anfange: *ἀναγκαῖόν ἐστι μέλλοντας ἡμᾶς χριστιανικῶν αἱρέσεων ἐπιμεμνῆσθαι*, die von den gedruckten Synopsen verschieden sein soll und dem Photius beigelegt wird, jedoch mit dem ausgesprochenen Zweifel, ob sie nicht vielleicht mit der Synopsis Photii Tyrii identisch sei.[6]) Allein diese von uns eingesehene Schrift[7]) kann in keinem Falle dem Photius, von dem wir handeln, ja nicht einmal sicher irgend einem Photius beigelegt werden. Sie ist eine Compilation über verschiedene theologische Gegenstände und insbesondere über die Häresieen und erst ihr letzter Theil bespricht die Synoden, und zwar in einer Weise, die nicht ganz mit den sonstigen Darstellungen des Photius harmonirt. Eine nähere Vergleichung ergibt, daß dieses Schriftchen vielfach mit der dem Patriarchen Germanus zugeschriebenen Synopse zusammenstimmt, am meisten aber, ja fast völlig, mit der von Höschel edirten Synopse zusammenfällt, hie und da etwas kürzer ist und nur in einigen Punkten differirt.[8]) Es kann demnach

---

handschriftliche Synopsen erwähnen Fabricius l. c. und Harleß ibid. p. 338—340. not. a. ad c. III. §. I.

[6]) Oudin. de script. eccl. II. p. 205. 206 ed. Lips. 1722. Cave Hist. lit. p. 465 ed. Genev. 1720. Fabric. Bibl. gr. XI. p. 32. n. 9. Cf. XII. p. 318. n. IV.

[7]) Wir haben besonders den alten, der außerordentlich kleinen Schrift wegen nur schwer lesbaren Wiener Codex, auf den man sich vorzüglich beruft, zu Rathe gezogen. Es ist bei Nessel Cod. theol. gr. 19, bei Lambec. V. 46 (p. 102 ed. Kollar.) cod. 217. Die fragliche Schrift steht am Ende fol. 316 seq. Sie trägt keineswegs den Namen des Photius an der Stirne, sondern folgt nur unmittelbar auf dessen Quaestio de Metropolitis, die zu den *Συναγωγαί* gehört. Zuerst kommt eine Erklärung der Worte *οὐσία, ὑπόστασις* und anderer verwandter theol. Ausdrücke, und eine Exposition der Dogmen von der Trinität, Inkarnation und Weltschöpfung, sowie die Geschichte der Menschen von Adam bis Christus in kurzen Umrissen; dann werden die Häresien von Sabellius, Arius, Nestorius und Eutyches dargestellt. Unter dem Titel *πράξεων σὺν θεῷ β´* folgt eine Aufzählung der 22 Bücher des Alten Testaments sowie der jüdischen Sekten. Es werden zusammen 84 jüdische und christliche Sekten gezählt. In der dritten Abtheilung f. 317 b. werden verschiedene Kirchenväter und Häretiker aufgezählt; sehr ausführlich wird vom Monophysitismus gehandelt. Diese Darstellung der Häresieen geht fort bis f. 320 b. (*πράξεων ι´.*) Es wird mit einer Doxologie geschlossen und jetzt erst wird von den Synoden gehandelt. f. 321: *Περὶ τῶν ζ´ ἁγίων καὶ οἰκουμενικῶν συνόδων καὶ περὶ τυπικῶν. Χρὴ γινώσκειν πάντα χριστιανὸν, ὅτι ζ´ εἰσὶν ἅγιαι καὶ οἰκ. σύνοδοι.* Der Anfang dieser Schrift lautet also nicht, wie man angibt: *ἀναγκαῖόν ἐστι* wie oben (das ist der Anfang der ersten Abtheilung f. 316), sondern ganz wie in den bereits geschilderten Synopsen Nr. II. und III. Der Text geht nur bis zum Concil von Chalcedon.

[8]) Der Verfasser läßt die Synode von Nicäa mit Arius den Eusebius von Nikomedien, den Eunomius und Macedonius verurtheilen und erwähnt auch den Beschluß über die Osterfeier, beides ganz so wie in Nr. III.; er läßt diese Synode *τῷ δωδεκάτῳ ἔτει τοῦ βασιλέως Κωνσταντίνου* gehalten werden, während bei Höschel das zehnte Jahr, bei Phot. ep. ad Zachar. Arm. l. c. p. 454 das neunzehnte Jahr Constantin's steht. Den von Photius (ep. 1. p. 3) ausdrücklich erwähnten Hosius, wie Papst Julius, nennt er nicht, zählt aber die fünf Patriarchen auf ganz wie Nr. III. und Photius (l. c.). Die Lehre des Arius und die Definition von Nicäa sind ganz mit denselben Worten besprochen wie dort; von der ersten bis zur zweiten Synode werden in beiden Texten 56 Jahre gerechnet. (Nr. III. setzt nur noch

dasselbe ebenso wenig wie diese Synopsen einen Anspruch auf den Namen unseres Patriarchen machen. [9]) Dasselbe gilt von einem in zwei vatikanischen Codices vorfindlichen Synodikon, das ebenfalls den Titel trägt: *περὶ τῶν ἁγίων ἑπτὰ καὶ οἰκουμενικῶν συνόδων* und ebenso wie Nr. II. und III. beginnt, aber weit ausführlicher ist, [10]) wie es z. B. bei der dritten Synode die Anathematismen des Cyrillus mittheilt [11]) und in manchen Punkten von den übrigen bedeutend abweicht. Hier wird z. B. Metrophanes als Bischof von Constan-

eine anderwärts vorfindliche Zahlangabe bei.) In der Angabe der Vorsitzenden bei der zweiten Synode differiren beide Texte. Vindob. 19: *ἧς ἡγοῦντο Τιμόθεος Ἀλεξανδρείας διέπων καὶ τὸν θρόνον Δαμάσου πάπα Ῥώμης, Μελέτιος Ἀντιοχείας, Κύριλλος Ἱεροσολύμων, καὶ Γρηγόριος ὁ θεολόγος.* Hoeschel: *ἡγοῦντο δὲ ταύτης τῆς συνόδου Δάμασος Ῥώμης, Νεκτάριος Κωνσταντινουπόλεως, Κύριλλος Ἱεροσολύμων, Τιμόθεος Ἀλεξανδρείας, Μελέτιος Ἀντ., Γρηγόριος Νύσσης, Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου, Γελάσιος Καισ. Παλ., Γρηγόριος ὁ θεολόγος, διέπων τὸν θρόνον ΚΠ.* Mit der Verurtheilung des Macedonius wird in beiden Texten die des Sabellius und Apollinarius verbunden. Als Vorsitzende der dritten Synode führt Nr. III. Cyrill von Alex., Cölestin von Rom, Juvenal von Jerusalem, Memnon von Ephesus auf; unser Text hat: *ἡγοῦντο Κύριλλος ὁ Ἀλεξανδρείας διέπων καὶ τὸν τόπον τοῦ Κελεστίνου πάπα Ῥώμης καὶ Ἰουβενάλιος Ἱεροσολύμων.* Das über die Lehre des Nestorius und über die Stellung des Johannes von Antiochien zum Concil von Ephesus Gesagte stimmt meist wörtlich überein. Als eine Probe der fast wörtlichen Uebereinstimmung unseres Textes mit Nr. II. und III. möge hier die Darstellung der Lehre des Arius nach Cod. Vindob. 19. f. 321 mit Vergleichung der genannten Synopsen folgen:

Συνῆλθον δὲ κατὰ Ἀρείου τοῦ (omitt. in III.) *ματαιόφρονος πρεσβυτέρου* (*μὲν* add. II. III.) *γενομένου τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐκκλησίας* (*ἐκκλ. Ἀλεξανδρέων* II. III.), *βλασφημοῦντος* (*δὲ* add. II. III.) *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ., τὸν ἀληθινὸν θεὸν* (*τ. ἀ. θ.* om. II.). *Κτίσμα γὰρ ἔλεγεν αὐτὸν* (*αὐτ.* omitt. III; II.: *αὐτ. ἔλεγεν*) *ὁ δυσσεβής, καὶ οὐχ ὁμοούσιον τῷ θεῷ καὶ πατρί· καὶ ὅτι ἦν ποτέ, ὅτε οὐκ ἦν* (haec verba *κ. ὅτι — ἦν* omitt. II.), *ὅθεν τοῦτον μὲν* (om. II.) *ὡς ἐχθρὸν τῆς ἀληθείας ἅμα τοῖς ὁμόφροσιν αὐτοῦ ἡ ἁγία σύνοδος αὕτη* (*ἡ ἁ. σ. αὕτ.* omitt. II.) *ἀναθεματίσαντες ἀπεβάλοντο·* (* *καὶ Εὐσέβιον τὸν Νικομηδείας, Εὐνόμιόν τε καὶ Μακεδόνιον* (*καὶ Μακ. καὶ Εὐν.* III.) *εἰ γὰρ ἐν* (*καὶ* III.) *ταῖς λέξεσι διεφέροντο, ἀλλ' ὁμοίως Ἀρείῳ τῆς ἀληθείας ἐκπεπτώκασι·* *), *τὴν ὀρθόδοξον δὲ* (II. *τὴν δὲ ὀρθ.*) *πίστιν ἐκράτυναν, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν* (*τ. υἱὸν* omitt. II.) *κηρύξαντες, κτίστην τε* (*δὲ* II.) *τῶν ἁπάντων, καὶ οὐ κτίσμα· ἀλλὰ θεὸν ἀληθινόν* (* *καὶ δεσπότην καὶ κύριον,* *) *καθὼς καὶ τὸ σύμβολον* (*περιέχει* II. III.) *τῆς πίστεως, ὅπερ αὐτοὶ τῇ ἐμπνεύσει τοῦ ἁγίου* (*παναγίου* III.) *πνεύματος ὑπηγόρευσαν·* (* *ἐτύπωσε δὲ* (*ἡ αὐτὴ ἁγία σύνοδος καὶ οἰκουμενικὴ καὶ* add. III.) *τὸ* (*ἅγιον* add. III.) *πάσχα ἑορτάζειν ἡμᾶς κατὰ τὴν κρατοῦσαν συνήθειαν.* *) — Was mit (* — *) eingeschlossen ist, fehlt in Nr. II.

[9]) Cod. Vat. 1150. 4. chart. saec. XV. f. 135 seq. Vat. 1151. 12. f. 1 seq. bombyc. saec. XIV. In der ersteren Handschrift finden sich mehrere Stücke von Photius, dessen Name aber hier fehlt.

[10]) So schon das Exordium: *Χρὴ γινώσκειν πάντα χριστιανόν, ὅτι ζ' ἅγιαι καὶ οἰκουμενικαὶ γεγόνασι σύνοδοι περὶ τῆς θεότητος ἀκριβῶς διαλαβοῦσαι καὶ εὐσεβῶς θεολογήσασαι, καὶ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν διαφωτίσασαι ἡμῖν ἐναργέστερον, καὶ ὡς δεῖ σέβειν ἡμᾶς καὶ πιστεύειν, καθαρώτερον καὶ ἀριδηλότερον δογματίσασαι· ἀκολούθως δηλονότι τῇ παραδόσει τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ τοῦ εὐαγγελίου τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. Ῥητέον δὲ πρὸς σαφέστερον διαγνωρισμόν, καὶ ὁποία ἑκάστη καὶ πότε, καὶ ποῦ προέβη, καὶ ἐπὶ τίνος βασιλέως, καὶ παρὰ ποίων καὶ πόσων ἁγίων πατέρων ἐπικροτήθη, καὶ κατὰ τίνων τῶν ἀντιπάλων, καὶ ἐπὶ ποίᾳ τινὶ τῇ ζητήσει.*

[11]) Vat. 1151. f. 2 b; Vat. 1150. f. 145 b.

erlorenes Werk des Photius indicirt; aber mehrere der 24 Paragraphen sind wohl auf ihn zurückzuführen.

c) Es kommt eine Exegese zu dem berühmten Asceten Johannes Climacus unter dem Namen des Photius vor.[28]) Nach der Ansicht der meisten Gelehrten[29]) gehört sie aber nicht diesem, sondern dem Elias Cretensis zu. In den Amphilochien (s. oben q. 273) haben wir eine Auslegung des Photius zu einer Stelle des Climacus, die wohl darauf schließen läßt, daß Photius demselben seine Aufmerksamkeit in besonderem Maße zugewendet; aber es zeigt sich, daß diese Erörterung aus einem älteren Commentator, und zwar aus Elias von Creta, entlehnt war, wie das in den Amphilochien so häufig der Fall ist; und zudem hat es die größte Wahrscheinlichkeit für sich, daß jene Angabe auf einem Irrthum beruht.[30]) Solange jedoch die Commentare des Elias[31]) nicht veröffentlicht sind, läßt sich wohl die Frage nicht mit völliger Sicherheit entscheiden.

d) Ebenso kommt es auf eine nähere Prüfung der Handschriften bezüglich einiger historischen Arbeiten an, die dem Photius noch von den Literärhistorikern zugeschrieben werden.[32]) Wahrscheinlich hat Photius mehrere Excerpte aus früheren geschichtlichen Werken angelegt, wie ihm solche bei der Abfassung seiner Collectionen und Demonstrationen vorlagen. Wir besitzen noch einen ihm zugeschriebenen größeren Auszug aus der Kirchengeschichte des in der Bibliothek (cod. 40) uns vorgeführten Arianers Philostorgius, welcher der Aufschrift nach von Photius herstammen soll.[33]) Daß derselbe der Rest eines

---

Νικηφόρου πατριαρχῶν καὶ Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου. Anf.: *Ἀρχέτυπόν ἐστιν ἀρχὴ καὶ παράδειγμα.* Es schließt das Ganze mit §. 20 *τὴν τιμὴν ἀναφέροντες*, so daß §. 21 *Ἡ σεβασμία εἰκὼν — ἄζωα καὶ ἀναίσθητα* fehlt. Denselben Titel führt Euthymius Zigab. Pan. XXII. p. *ρνα'* an. Oecon. not. in Phot. Amph. q. 1. p. 16. n. 3 ed. Migne l. c.

[28]) Codd. Coislin. 87. 78. Montfaucon Bibl. Coisl. p. 141.

[29]) Remy Ceillier Hist. des auteurs s. t. XIX. chap. 28. n. 35. p. 452. Fabric. — Harless. Bibl. gr. XI. p. 24.

[30]) Amphil. q. 273. Ath. q. 270. Oecon. p. 330. nota 2 et p. 380.

[31]) Cave Hit. lit. p. 422: Eliae Cretensis ingens et praegrandis expositio in Joh. Climaci Scalam Paradisi exstat Graece MS. in Bibl. Caesarea teste Lambeccio Com. l. IV. p. 194. — Ebenso cod. Monac. 420. bombyc. saec. 13: Eliae Cretens. expositio in Joh. Climacum (Aretin Beitr. VIII. Bd. S. 327.)

[32]) Oudin. de script. eccl. II. p. 208: „Epitome historiae ecclesiasticae *ἀπὸ φωνῆς* Photii Patriarchae — exstat inter MSS. codd. Bodlejanae bibliothecae, quae in MSS. Baroccianis cod. 142. num. 7. pag. 243, multum diversa ab ea, quae apud Photium in Bibliotheca exstat, et multo amplior. — Photii historica synopsis ad Leonem Imperatorem — exstat inter MSS. codd. Ecclesiarum Angliae cathedralium et aliarum celebrium bibliothecarum ejusdem Regni, cod. 4068 in MSS. codicibus bibliothecae Sionensis Londini codice 4 sub finem in folio." Die *Ἀγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις ἀκριβεῖς συνειλεγμέναι ἔκ τε συνοδικῶν καὶ ἱστορικῶν γραφῶν* sind die zehn Quästionen des Fontani.

[33]) Philostorgii Cappodocis eccles. historiae libri XII a Photio Patriarcha Cpl. peculiari opere in epitomen contracti ed. a Jacobo Gothofredo Lugduni (Genevae) sumptibus Jac. Chouet 1643. 4., dann in Valois Ausgabe des Evagrius, Theodoret und Theodor Lector (Paris 1673), wie in der von Reading (Cambridge 1720.). Oudin's ungenaue

größeren, dem Myriobiblion ähnlichen Werkes sei, ist nicht wohl anzunehmen; wahrscheinlich sollte das Excerpt noch für eine andere Arbeit benützt werden oder es wurde eine Reihe von Angaben daraus zu späterer Widerlegung notirt. [34])

e) Zweifelhaft ist es ferner, ob Photius eine Abhandlung über die in den einzelnen Künsten und Wissenschaften hervorragenden Männer geschrieben hat. Unter dem Titel: περὶ τῶν ἐν ἑκάστῃ ἐπιστήμῃ εὐδοκιμησάντων theilt A. Catiforus ein am Anfang verstümmeltes Fragment mit, das er in demselben vaticanischen Codex [35]) vorfand, der auch den von Mai veröffentlichten kanonischen Brief an Leo enthält. [36]) Es enthält dasselbe [37]) eine sehr dürftige und magere Aufzählung der griechischen Philosophen, Dichter, Redner und Geschichtschreiber ohne irgend eine sachgemäße Ordnung und gleicht einem Excerpte aus einem größeren Werke oder auch einer schülerhaften Aufzeichnung eines Anfängers. [38]) Wir finden uns nicht berechtigt, es unter den Werken des Photius

---

Angabe (N. 32) ist darnach zu verbessern. Der Titel bezeichnet das Ganze wirklich als ἐπιτομὴ ἀπὸ φωνῆς Φωτίου πατριάρχου. Sophokles Oekonomos hat dieses Excerpt nicht unter den Schriften unseres Patriarchen angeführt, Baletta dagegen (Proleg. p. 87. 88.) führt es als selbstständige Arbeit gleich nach dem Myriobiblion an.

[34]) Gothofredi Prol. c. III. p. 54.

[35]) Cod. Vat. 1456 membr. f. 482.

[36]) S. oben Abschn. 5. B. n. II. S. 138. N. 66.

[37]) Das Fragment ist dieses:

Ἀφροδισιεὺς Ἀλέξανδρος, Τραλλιάνος, Δημοσθένης, Σευῆρος, Φιλόμενος, Διοκλῆς, Λεονίδης, Ἄντελλος. — Ἐν δὲ φιλοσοφίᾳ διέπρεψαν Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ὁ τούτου μαθητής, ὧν τὸν μὲν Πλάτωνα ὑπομνηματίζουσι πλεῖστοι· χρησιμώτεροι δὲ Γαΐος, Αλμᾶνος, Ταῦρος, Πρισκιανὸς, Πρόκλος, Δακάσκιος (L. Δαμάσκιος), Ἰωάννης ὁ Φιλόπονος, ὅστις καὶ τὰ (κατὰ) τοῦ Πρισκιανοῦ ἠγωνίσατο, πολλάκις δὲ καὶ κατὰ Ἀριστοτέλους. — Ἐξεῦρον μὲν τὴν ἀριθμητικὴν Φοίνικες, τὴν δὲ μουσικὴν Θρᾶκες, τὴν δὲ γεωμετρίαν Αἰγύπτιοι, τὴν δὲ ἀστρονομίαν Χαλδαῖοι. — Περὶ ποιητῶν. Ποιηταὶ δ' Ὅμηρος, Ἡσίοδος, Πίσανδρος, Ἀντίμαχος. Ἰαμβοποιοὶ γ'. Σιμωνίδης, Ἀρχίλοχος, Ἱππῶναξ· μέσης κωμῳδίας β'. Ἀντιφάνης, Ἀλφιθούριος· νέας δὲ ε'· Μένανδρος, Φιλιππίδης, Διείφιλος, Φιλήμων, Ἀπολλόδωρος. Τραγῳδοποιοὶ ε'. Αἰσχύλος, Σοφοκλῆς, Εὐριπίδης, Ἰων, Σχαῖος (?). Κωμῳδοποιοὶ ἀρχαῖοι ζ'. Ἐπίχαρμος, Κράτινος, Εὔπολις, Ἀριστοφάνης, Φερεκράτης, Κράτης, Πλάτων. — Ῥήτορες· Δημοσθένης, Λυσίας, Ὑπερείδης, Ἰσοκράτης, Αἰσχίνης, Λυκοῦργος. Ἴσαιος, Ἀντιφῶν, Ἀνδοκίδης, Δείναρχος. — Ἐλεγείων ποιηταί· Κάλληνος, Μήμερμος, Φιλίτας (L. Μίμνερμος, Φιλήτας), Καλλίμαχος. — Λυρικοὶ θ'. Ἀλημάν (L. Ἀλκμάν), Ἀλκαῖος, Σαπφώ, Στησίχωρος, Πίνδαρος, Βακχυλίδης, Ἴβυκος, Ἀνακρέων, Σιμωνίδης. — Ἱστορικοί· Θουκυδίδης, Ἡρόδοτος, Ξενοφῶν, Φίλιππος, Θεόπομπος, Ἔφορος, Ἀναξιμένης, Καλλισθένης, Ἑλληνικὸς, Πολύβιος. —

[38]) Aehnliche Verzeichnisse sind in den Handschriften nicht selten. So gibt z. B. cod. Mon. 256. f. 143 eine ἐκλογὴ καὶ σύγκρισις ποιητῶν, ῥητόρων, φιλοσόφων καὶ θεολόγων κατὰ δωδεκάδας (aus dem vierzehnten Jahrhundert). Als Dichter sind genannt: Homer, Pindar, Hesiod, Theokrit, Dionysius, Periegates, Oppianus, Aratus, Musäus, Aeschylus, Sophokles, Euripides, Aristophanes; als Rhetoren: Demosthenes, Aristides, Thucydides, Isokrates, Dion, Libanius, Hermogenes, Aphthonius, Aeschines, Polybius, Xenophon, Herodot; als Philosophen: Aristoteles, Platon, Pythagoras, Plotinus, Ptolemäus Klaudius, Euklides, Kleomedes, Diophantes, Damascius, Proklus, Epiktetus, Synesius; als Theologen: Dionys der Areopagit, Athanasius M., Basilius M., Gregor von Nazianz, Joh. Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Cyrill von Alex., Maximus Confessor, Gregor von Neocäsarea, Justinus

keine unserem Photius zueignen. Dagegen findet sich in einigen Handschriften eine ἐπιτομὴ τῶν πρακτικῶν τῶν ἑπτὰ οἰκουμενικῶν συνόδων mit dem Anfange: ἀναγκαῖόν ἐστι μέλλοντας ἡμᾶς χριστιανικῶν αἱρέσεων ἐπιμεμνῆσθαι, die von den gedruckten Synopsen verschieden sein soll und dem Photius beigelegt wird, jedoch mit dem ausgesprochenen Zweifel, ob sie nicht vielleicht mit der Synopsis Photii Tyrii identisch sei.[6]) Allein diese von uns eingesehene Schrift[7]) kann in keinem Falle dem Photius, von dem wir handeln, ja nicht einmal sicher irgend einem Photius beigelegt werden. Sie ist eine Compilation über verschiedene theologische Gegenstände und insbesondere über die Häresieen und erst ihr letzter Theil bespricht die Synoden, und zwar in einer Weise, die nicht ganz mit den sonstigen Darstellungen des Photius harmonirt. Eine nähere Vergleichung ergibt, daß dieses Schriftchen vielfach mit der dem Patriarchen Germanus zugeschriebenen Synopse zusammenstimmt, am meisten aber, ja fast völlig, mit der von Höschel edirten Synopse zusammenfällt, hie und da etwas kürzer ist und nur in einigen Punkten differirt.[8]) Es kann demnach

---

handschriftliche Synopsen erwähnen Fabricius l. c. und Harleß ibid. p. 338—340. not. a. ad c. III. §. I.

[6]) Oudin. de script. eccl. II. p. 205. 206 ed. Lips. 1722. Cave Hist. lit. p. 465 ed. Genev. 1720. Fabric. Bibl. gr. XI. p. 32. n. 9. Cf. XII. p. 318. n. IV.

[7]) Wir haben besonders den alten, der außerordentlich kleinen Schrift wegen nur schwer lesbaren Wiener Codex, auf den man sich vorzüglich beruft, zu Rathe gezogen. Es ist bei Nessel Cod. theol. gr. 19, bei Lambec. V. 46 (p. 102 ed. Kollar.) cod. 217. Die fragliche Schrift steht am Ende fol. 316 seq. Sie trägt keineswegs den Namen des Photius an der Stirne, sondern folgt nur unmittelbar auf dessen Quaestio de Metropolitis, die zu den Συναγωγαί gehört. Zuerst kommt eine Erklärung der Worte οὐσία, ὑπόστασις und anderer verwandter theol. Ausdrücke, und eine Exposition der Dogmen von der Trinität, Inkarnation und Weltschöpfung, sowie die Geschichte der Menschen von Adam bis Christus in kurzen Umrissen; dann werden die Häresien von Sabellius, Arius, Nestorius und Eutyches dargestellt. Unter dem Titel πράξεων σὺν θεῷ β΄ folgt eine Aufzählung der 22 Bücher des Alten Testaments sowie der jüdischen Sekten. Es werden zusammen 84 jüdische und christliche Sekten gezählt. In der dritten Abtheilung f. 317 b. werden verschiedene Kirchenväter und Häretiker aufgezählt; sehr ausführlich wird vom Monophysitismus gehandelt. Diese Darstellung der Häresieen geht fort bis f. 320 b. (πράξεων ι΄.) Es wird mit einer Doxologie geschlossen und jetzt erst wird von den Synoden gehandelt. f. 321: Περὶ τῶν ζ΄ ἁγίων καὶ οἰκουμενικῶν συνόδων καὶ περὶ τυπικῶν. Χρὴ γινώσκειν πάντα χριστιανὸν, ὅτι ζ΄ εἰσὶν ἅγιαι καὶ οἰκ. σύνοδοι. Der Anfang dieser Schrift lautet also nicht, wie man angibt: ἀναγκαῖόν ἐστι wie oben (das ist der Anfang der ersten Abtheilung f. 316), sondern ganz wie in den bereits geschilderten Synopsen Nr. II. und III. Der Text geht nur bis zum Concil von Chalcedon.

[8]) Der Verfasser läßt die Synode von Nicäa mit Arius den Eusebius von Nikomedien, den Eunomius und Macedonius verurtheilen und erwähnt auch den Beschluß über die Osterfeier, beides ganz so wie in Nr. III.; er läßt diese Synode τῷ δωδεκάτῳ ἔτει τοῦ βασιλέως Κωνσταντίνου gehalten werden, während bei Höschel das zehnte Jahr, bei Phot. ep. ad Zachar. Arm. l. c. p. 454 das neunzehnte Jahr Constantin's steht. Den von Photius (ep. 1. p. 3) ausdrücklich erwähnten Hosius, wie Papst Julius, nennt er nicht, zählt aber die fünf Patriarchen auf ganz wie Nr. III. und Photius (l. c.). Die Lehre des Arius und die Definition von Nicäa sind ganz mit denselben Worten besprochen wie dort; von der ersten bis zur zweiten Synode werden in beiden Texten 56 Jahre gerechnet. (Nr. III. setzt nur noch

dasselbe ebenso wenig wie diese Synopsen einen Anspruch auf den Namen unseres Patriarchen machen.[9]) Dasselbe gilt von einem in zwei vatikanischen Codices vorfindlichen Synodikon, das ebenfalls den Titel trägt: *περὶ τῶν ἁγίων ἑπτὰ καὶ οἰκουμενικῶν συνόδων* und ebenso wie Nr. II. und III. beginnt, aber weit ausführlicher ist,[10]) wie es z. B. bei der dritten Synode die Anathematismen des Cyrillus mittheilt[11]) und in manchen Punkten von den übrigen bedeutend abweicht. Hier wird z. B. Metrophanes als Bischof von Constan-

---

eine anderwärts vorfindliche Zahlangabe bei.) In der Angabe der Vorsitzenden bei der zweiten Synode differiren beide Texte. Vindob. 19: ἧς ἡγοῦντο Τιμόθεος Ἀλεξανδρείας διέπων καὶ τὸν θρόνον Δαμάσου πάπα Ῥώμης, Μελέτιος Ἀντιοχείας, Κύριλλος Ἱεροσολύμων, καὶ Γρηγόριος ὁ θεολόγος. Hoeschel: ἡγοῦντο δὲ ταύτης τῆς συνόδου Δάμασος Ῥώμης, Νεκτάριος Κωνσταντινουπόλεως, Κύριλλος Ἱεροσολύμων, Τιμόθεος Ἀλεξανδρείας, Μελέτιος Ἀντ., Γρηγόριος Νύσσης, Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου, Γελάσιος Καισ. Παλ., Γρηγόριος ὁ θεολόγος, διέπων τὸν θρόνον ΚΠ. Mit der Verurtheilung des Macedonius wird in beiden Texten die des Sabellius und Apollinarius verbunden. Als Vorsitzende der dritten Synode führt Nr. III. Cyrill von Alex., Cölestin von Rom, Juvenal von Jerusalem, Memnon von Ephesus auf; unser Text hat: ἡγοῦντο Κύριλλος ὁ Ἀλεξανδρείας διέπων καὶ τὸν τόπον τοῦ Κελεστίνου πάπα Ῥώμης καὶ Ἰουβενάλιος Ἱεροσολύμων. Das über die Lehre des Nestorius und über die Stellung des Johannes von Antiochien zum Concil von Ephesus Gesagte stimmt meist wörtlich überein. Als eine Probe der fast wörtlichen Uebereinstimmung unseres Textes mit Nr. II. und III. möge hier die Darstellung der Lehre des Arius nach Cod. Vindob. 19. f. 321 mit Vergleichung der genannten Synopsen folgen:

Συνῆλθον δὲ κατὰ Ἀρείου τοῦ (omitt. in III.) ματαιόφρονος πρεσβυτέρου (μὲν add. II. III.) γενομένου τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐκκλησίας (ἐκκλ. Ἀλεξανδρέων II. III.), βλασφημοῦντος (δὲ add. II. III.) τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ., τὸν ἀληθινὸν θεὸν (τ. ἀ. θ. om. II.). Κτίσμα γὰρ ἔλεγεν αὐτὸν (αὐτ. omitt. III; II.: αὐτ. ἔλεγεν) ὁ δυσσεβής, καὶ οὐχ ὁμοούσιον τῷ θεῷ καὶ πατρί· καὶ ὅτι ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν (haec verba κ. ὅτι — ἦν omitt. II.), ὅθεν τοῦτον μὲν (om. II.) ὡς ἐχθρὸν τῆς ἀληθείας ἅμα τοῖς ὁμόφροσιν αὐτοῦ ἡ ἁγία σύνοδος αὕτη (ἡ ἁ. σ. αὐτ. omitt. II.) ἀναθεματίσαντες ἀπεβάλοντο· (* καὶ Εὐσέβιον τὸν Νικομηδείας, Εὐνόμιόν τε καὶ Μακεδόνιον (καὶ Μακ. καὶ Εὐν. III.) εἰ γὰρ ἐν (καὶ III.) ταῖς λέξεσι διεφέροντο, ἀλλ' ὁμοίως Ἀρείῳ τῆς ἀληθείας ἐκπεπτώκασι· *), τὴν ὀρθόδοξον δὲ (II. τὴν δὲ ὀρθ.) πίστιν ἐκράτυναν, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν (τ. υἱὸν omitt. II.) κηρύξαντες, κτίστην τε (δὲ II.) τῶν ἁπάντων, καὶ οὐ κτίσμα· ἀλλὰ θεὸν ἀληθινόν (* καὶ δεσπότην καὶ κύριον, *) καθὼς καὶ τὸ σύμβολον (περιέχει II. III.) τῆς πίστεως, ὅπερ αὐτοὶ τῇ ἐμπνεύσει τοῦ ἁγίου (παναγίου III.) πνεύματος ὑπηγόρευσαν· (* ἐτύπωσε δὲ (ἡ αὐτὴ ἁγία σύνοδος καὶ οἰκουμενικὴ καὶ add. III.) τὸ (ἅγιον add. III.) πάσχα ἑορτάζειν ἡμᾶς κατὰ τὴν κρατοῦσαν συνήθειαν. *) — Was mit (* — *) eingeschlossen ist, fehlt in Nr. II.

[9]) Cod. Vat. 1150. 4. chart. saec. XV. f. 135 seq. Vat. 1151. 12. f. 1 seq. bombyc. saec. XIV. In der ersteren Handschrift finden sich mehrere Stücke von Photius, dessen Name aber hier fehlt.

[10]) So schon das Exordium: Χρὴ γινώσκειν πάντα χριστιανόν, ὅτι ζ' ἁγίαι καὶ οἰκουμενικαὶ γεγόνασι σύνοδοι περὶ τῆς θεότητος ἀκριβῶς διαλαβοῦσαι καὶ εὐσεβῶς θεολογήσασαι, καὶ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν διαφωτίσασαι ἡμῖν ἐναργέστερον, καὶ ὡς δεῖ σέβειν ἡμᾶς καὶ πιστεύειν, καθαρώτερον καὶ ἀριδηλότερον δογματίσασαι· ἀκολούθως δηλονότι τῇ παραδόσει τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ τοῦ εὐαγγελίου τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. Ῥητέον δὲ πρὸς σαφέστερον διαγνωρισμόν, καὶ ὁποία ἑκάστη καὶ πότε, καὶ ποῦ προέβη, καὶ ἐπὶ τίνος βασιλέως, καὶ παρὰ ποίων καὶ πόσων ἁγίων πατέρων ἐπικροτήθη, καὶ κατὰ τίνων τῶν ἀντιπάλων, καὶ ἐπὶ ποίᾳ τινὶ τῇ ζητήσει.

[11]) Vat. 1151. f. 2 b; Vat. 1150. f. 145 b.

tinopel zur Zeit des Nicänums aufgeführt,[12]) während Photius (ep. 1. p. 3) den Alexander nennt, der hier nur als Stellvertreter des ersteren erscheint, sonst aber schon als Bischof bezeichnet ist. Unter den Gleichgesinnten des Arius wird neben Eusebius von Nikomedien auch Eusebius von Cäsarea erwähnt, aber zugleich beigefügt, daß er später der Synode beistimmte, der Wahrheit beipflichtete und sich über seinen früheren Abfall rechtfertigte.[13]) Die Darstellung der Dogmen ist hier viel weitschichtiger, als in den anderen Synopsen dieser Art; doch sind hier aus den anderen manche Ausdrücke beibehalten, die in Nr. II. und III. vorkommen,[14]) so daß die Abhandlung auf denselben Grundtext hinzuweisen scheint. Auch hier können wir keine Arbeit unseres Photius entdecken.[15]) Es ist demnach, bis eine andere Abhandlung dieser Art aufgefunden wird, für die ausreichende Gründe sprechen, die Existenz eines von der oft berührten Erörterung im ersten Briefe verschiedenen Traktates des Photius über die sieben Synoden nicht nur völlig in Frage gestellt, sondern auch entschieden zu verneinen.

b) Es ist ferner zweifelhaft, ob Photius noch eine eigene, bis jetzt ungedruckte Abhandlung über die Bilderverehrung geschrieben hat.[16]) Wohl ver-

---

[12]) Nach der oben angeführten Einleitung: *Ἡ μὲν οὖν πρώτη γέγονεν ἐν Νικαίᾳ ἐπὶ τοῦ ἐν ἁγίοις Κωνσταντίνου, μεγάλου καὶ πρώτου βασιλέως ταύτης τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ νέας Ῥώμης, παρὰ πατέρων ἁγίων τὸν ἀριθμὸν τιη΄· ὧν οἱ πρόμαχοι καὶ ἐπισημότεροι οὗτοι· Σιλβέστρος πάπας Ῥώμης, Μητροφάνης πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως· ἀλλ᾽ οὗτοι μὲν οὐκ ἦσαν τῇ συνόδῳ δι᾽ ἑαυτῶν, προσώπῳ δὲ ἑκατέρου ἐπαρουσίαζον, Σιλβέστρου μὲν Ἰούλιος, ὁ καὶ αὐτὸς πάπας Ῥώμης ὕστερον γεγονώς, Μητροφάνους δὲ Ἀλέξανδρος διάκονος αὐτοῦ, ὁ καὶ αὐτὸς ὕστερον πατριάρχης Κ. γεγονώς, Ἀλέξανδρος Ἀλεξανδρείας καὶ Ἀθανάσιος διάκονος αὐτοῦ, ὁ καὶ αὐτοῦ ὕστερον κ. τ. λ.*

[13]) So ist die Rede von Arius ganz wie in Nr. II. (s. oben Note 8.) *Συνῆλθον δὲ — τῷ θεῷ καὶ πατρί.* Es folgen dann noch weitere Expositionen der arianischen Lehre; von dem Symbolum heißt es: *τὸν υἱὸν δὲ τοῦ θεοῦ ὁμοούσιον τῷ πατρὶ καὶ ὁμόθρονον καὶ ὁμότιμον καὶ ὁμοδύναμον διετράνωσε (ἡ ἁγ. σύνοδος) καὶ κτίστην τῶν ἁπάντων, ἀλλ᾽ οὐχὶ κτίσμα· καὶ θεὸν ἀληθινὸν καὶ δεσπότην καὶ κύριον· καὶ οὕτως τὴν ὀρθόδοξον πίστιν βεβαιώσασα καὶ κρατύνασα ἔγγραφον τὸ οἰκεῖον ἐξέθετο κήρυγμα, ἤγουν τὸ τῆς πίστεως σύμβολον παρ᾽ αὐτῶν ἐκείνων τῶν συνελθόντων ἁγίων πατέρων κοινῶς ὑπαγορευθὲν τῇ ἐμπνεύσει τοῦ παναγίου πνεύματος.* Vgl. die cit. Note.

[14]) *Ὁμόφρονες δὲ αὐτῷ καὶ συνήγοροι τῆς αἱρέσεως ταύτης ὑπῆρχον Εὐσέβιος ὁ Νικομ., Εὐλύσιος* (sic), *Θεόγνις Νικαίας καὶ Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου· ἀλλ᾽ οὗτος ἐν ὑστέρῳ συμφρονήσας τῇ ἱερᾷ συνόδῳ τῶν ἁγίων πατέρων καὶ συνθέμενος τῇ ἀληθείᾳ καὶ ὀρθότητι τῆς πίστεως ἀπελογήσατο καὶ ὑπὲρ τῆς προτέρας ἀποστασίας.*

[15]) Zu bemerken ist noch die auf einer Verwechslung beruhende Angabe bei der zweiten Synode, wo als *πρόμαχοι* Damasus von Rom und Nektarius von Constantinopel *ἑκὼν δὲ ὕστερον παραχωρήσας τοῦ θρόνου* genannt werden. Nach der siebenten Synode (Cod. 1150. f. 147 a. Cod. 1151. f. 5 b.) und der Bemerkung: *Ἐκτὸς δὲ τούτων τῶν ζ΄ ἁγίων καὶ οἰκουμενικῶν συνόδων τῶν περὶ τῆς πίστεως γεγόνασι καὶ ἕτεραι μερικαὶ σύνοδοι διάφοροι* u. A. folgt das Symbolum. Ueber das Buch Photii de synodis im Cod. reg. 1356. saec. 14 (Zachar. Prochir. p. CXCIV.) f. 326—331 fehlen uns nähere Angaben; es scheint der Auszug aus ep. 1 zu sein.

[16]) Oudin. de script. eccl. II. p. 203. Fabric. Bibl. gr. XI. p. 29 ed. Harl. Oecon. Proleg. §. 38. p. *ξα΄*.

Neuntes Buch.

Die Theologie des Photius.

Handschriften auch dem genannten Kirchenlehrer zugeschrieben wird,[25]) aber nach einer alten Pariser Handschrift[26]) einem nicht näher bekannten Meletius zugehört, der in der Antwort an einen Syncellus sich so geäußert haben soll;[27]) dort gehört das Stück als längeres Citat einer Abhandlung gegen die Irrthümer der Armenier an.[28]) Auch sonst finden wir einzelne Stücke mit dem Namen des Damasceners, die gegen das ungesäuerte Brod gerichtet sind;[29]) auch der Traktat des Johannes Philoponus de Paschate ward diesem Heiligen bisweilen zugeschrieben.[30]) Nach weiteren Vergleichungen fanden wir, daß das Meiste wohl dem Niketas Stethatus zugehört.[31])

III. Einige der dem Photius ferner beigelegten Schriften erheischen noch eine besondere Untersuchung, da es fraglich ist, ob und inwieweit sie mit den schon früher genannten zusammenfallen.

a) Es wird unserem Patriarchen gemeinhin eine Epitome de septem synodis beigelegt,[1]) die von seinen anderweitigen Besprechungen der sieben ökumenischen Concilien verschieden sein soll. Ziemlich weitläufig hat Photius diese Concilien in dem schon angeführten ersten Theile seines Sendschreibens an den Bulgarenfürsten Michael behandelt,[2]) während er anderwärts, wie z. B. in seinem ersten Briefe an Papst Nikolaus,[3]) sowie in dem Schreiben an den Katholikus der Armenier, Zacharias,[4]) dieselben nur kürzer erwähnt. Abhandlungen über die sechs oder sieben allgemeinen Concilien finden sich bei

---

Beide Texte differiren nur in Lesarten, z. B. p. 649. Z. 2 von unten hat Vat.: *τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ὥσπερ εἴρηται*, Le Quien: *τὸ σ. Χριστοῦ, ὡς προείρηται;* p. 650. Z. 2. Vat. *σφάλλετε* statt *σφάλλεσθε*, Z. 6. Vat. *εἰς αὐτὴν τὴν τριάδα*, statt: *εἰς αὐτὴν τὰ τρία* u. s. f.

[25]) Le Quien Diss. VI Damasc. l. c. Monit. p. 647.

[26]) Cod. Paris. 2935.

[27]) Le Quien l. c. Praef.: *καὶ Μελέτιος δέ τις θεοφόρος ἀνὴρ καὶ τῶν γραφῶν ἀκριβὴς ἐξεταστὴς αἰτηθεὶς περὶ τῶν ἀζύμων παρά τινος συγκέλλου γράφει πρὸς αὐτὸν οὑτωσί.*

[28]) *ἕκτη αἵρεσις Ἀρμενίων* ist hier das Ganze überschrieben.

[29]) S. Cod. Ambros. C. 259. Inf. f. 73 a: *κατὰ ἀζύμων τοῦ ἁγίου Δαμασκηνοῦ. Πέντε τινὰ θεωροῦνται ἐν τῷ Χριστῷ· σάρξ, ψυχή, νοῦς, λόγος καὶ ἀνάβασις· τὰ δὲ πέντε εἰσὶ ταῦτα· σάρξ ἐστι τὸ ἄλευρον· ἡ γὰρ ζύμη ἐστὶν ἡ ψυχή, τὸ ἅλας ἐστὶ νοῦς, τὸ ὕδωρ ἐστὶν ὁ λόγος καὶ ἡ ἀνάβασίς ἐστιν ἡ ἀνάστασις· ἰδοὺ ταῦτα ἡμεῖς μεταλαμβάνομεν, ἅπερ εἶχε καὶ ὁ Χριστός, διὰ τῶν πέντε αἰσθήσεων, κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα· ἔνσαρκον, ἔμψυχον, ἔννουν, λογικὸν καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν· διὰ τοῦτο ἡ μὴ ἔχουσα προζύμην πάντων ἐστέρηται καὶ τέλειον σῶμα Χριστοῦ οὐ μεταλαμβανομένων* (sic) *ὥστε ἡ θεία μυσταγωγία τοῦ ἀχράντου σώματος τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χρ. οὕτω γνωρίζεται.* Zwei andere Fragmente dieser Art s. bei Le Quien diss. cit. p. CXIX. ep. 647. 648.

[30]) Cod. Coisl. 82. — Le Quien l. c. p. CXVIII. §. 46.

[31]) S. unten die von uns in den Monum. mitgetheilte Schrift.

[1]) Vgl. Fabric. Bibl. gr. t. XI. p. 12 ed. Harl. Schöll Gesch. der griech. Liter. III. S. 323. 324.

[2]) S. oben §. I. Note 2. S. 243.

[3]) Baron. a. 859. n. 61 seq. Anthim. op. cit. und im Anhange bei Jager.

[4]) Mai Spicileg. Rom. X, II. p. 453 seq.

den Griechen sehr häufig; sie sind bald kürzer, bald länger, einige derselben wurden mehrfach überarbeitet; von den bisher näher bekannten[5]) läßt sich aber

---

[5]) Die hauptsächlichsten dieser Synopsen sind folgende: I. Eine Uebersicht der sechs ersten ökumenischen Synoden gibt der Patriarch Germanus I. in der sicher ächten Schrift de haereticis et synodis, die Mai im Spicileg. Rom. t. VII, I. p. 1—74 herausgegeben hat. II. Demselben Germanus wurde mit Unrecht eine andere Synopse der sechs Synoden beigelegt, die den Titel hat: *περὶ τῶν ἁγίων καὶ οἰκουμενικῶν συνόδων, πόσαι εἰσὶ καὶ πότε καὶ διὰ τί συνηθροίσθησαν* und mit den Worten anfängt: *χρὴ* [al. add. *πάντα χριστιανὸν*] *γινώσκειν, ὅτι ἓξ εἰσὶν αἱ ἅγιαι καὶ οἰκουμενικαὶ σύνοδοι.* Der Schluß (*ὥσπερ εἰσὶν ἰδιώματα, ὁμοῦ πατέρες*) zeigt in den meisten Handschriften einen Defekt. Sie wurde öfter abgedruckt, zuerst bei Henr. Justell. post Nomocan. Photii. Paris. 1615. 4. p. 180—183. 283—287, dann in Voell. et Just. Bibl. jur. can. vet. Paris. 1661 f. vol. II. p. 1161—1165, darauf bei Hard. Conc. V. p. 1485—1490 und in Galland. Bibl. PP. XIII. p. 230—233. — Einen längeren Text desselben Werkchens, der mehrere Zusätze und einen sonst fehlenden Epilog (*Ἰδοὺ πρὸς μείζονα γνῶσιν τῶν φιλοπόνων — εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.* Fabric. Bibl. gr. XII. p. 344. 345) hat, veröffentlichte Stephan Le Moyne (Varia Sacra Lugd. Batav. 1685. 1694. 4. t. I. p. 74—80) nach einem Oxforder Codex. III. Eine Synopsis der sieben Synoden gab David Höschel mit dem Titel: Synopsis septem SS. Conciliorum oecumenicorum Graece ex cod. MS. Bibl. Aug. (aus dem jetzigen Cod. 524. bombyc. 4. saec. 14. in München. (Aretin Beitr. z. Gesch. d. Lit. München 1806. Bd. IX. S. 781.) Aug. Vindel. 1595. 4: *Περὶ τῶν ἁγίων καὶ οἰκουμενικῶν ζ' συνόδων, ποῦ καὶ πότε καὶ κατὰ τίνων ἑκάστη αὐτῶν συνήχθη.* Anfang: *χρὴ γινώσκειν πάντα χριστιανὸν ὅτι ζ' εἰσὶν ἅγιαι καὶ οἰκ. σύνοδοι· καὶ ἡ μὲν πρώτη γέγονεν ἐν Νικαίᾳ.* Schluß: *τούτους οὖν ἀποβάλλεται ὡς ἐχθροὺς τῆς ἀληθείας.* Diese Abhandlung ward von Commelinus mit der Version des Abraham Skultetus ad calcem Gelas. de act. Nic. Syn. Heidelb. 1604 f. und sodann von J. Fuchte Helmstadt 1614. 8 wieder abgedruckt. Es stimmen ganze Sätze genau mit Nr. II. überein, besonders in der Exposition der Lehren von Arius, Macedonius u. s. f. und im Ganzen haben wir hier nur einen vermehrten und vielfach bereicherten Text desselben Schriftchens. Um Vieles reicher ist der im Anfange ganz gleiche und vielfach sonst noch gleichlautende Text bei Le Quien l. c. p. 81—118. IV. In seinem Schreiben an Leo III. gibt der Patriarch Nikephorus ebenfalls eine kurze mit dem Symbolum verbundene Darstellung der sechs Synoden (s. oben §. 1. c. Note 12), während auch aus seinen *ἀντιῤῥητικοὶ λόγοι* eine solche Synopse in manche Handschriften überging. (Harless. in Fabr. Bibl. gr. XII. p. 318. n. III. fin.) V. Die allgemeinen und viele Partikularsynoden, im Ganzen 153, behandelt das bis auf die Zeiten des Photius herabreichende Synodicon, das zuerst J. Pappus 1601. 4. zu Straßburg edirte und das nachher bei Voell. et Just. l. c. p. 1166—1215, bei Hard. V. p. 1491—1550, bei Fabr. Bibl. gr. X. p. 185 seq. ed. vet. XII. p. 360—420 ed. Harl. wieder abgedruckt ward. VI. Die Schrift des Metropoliten Nilus von Rhodus (um 1360) de novem synodis oder *διήγησις συνοπτικὴ περὶ τῶν ἁγίων καὶ οἰκουμενικῶν συνόδων* steht bei Voell. et Just. l. c. p. 1155—1160, bei Hard. V. p. 1479—1485. Fabr. l. c. p. 354—357. VII. Eine sehr kurze Erörterung der allgemeinen Synoden, von Constantin Harmenopulus (um 1380) seiner epitome canonum vorausgeschickt, steht bei Leuncl. Jus. Gr. Rom. t. I. Praef., theilweise bei Fabr. Bibl. gr. XII. p. 351. 352. VIII. Eine ähnliche von Matthäus Blasteres steht in der Einleitung seines Syntagma alphabeticum (Bever. Synod. t. II.), theilweise bei Fabr. l. c. p. 353—354. — Zu diesen gedruckten Synopsen kommen nun noch mehrere ungedruckte. Eine davon, die von Photius von Tyrus herrühren soll, brachte Christian Ravius aus dem Orient mit; dieses Manuscript lag auch dem Isaak Voß vor und J. Usser führt lib. de symb. p. 22 daraus eine Stelle an, die auch bei Fabricius XII. p. 358 ed. II. abgedruckt ist. Andere

keine unserem Photius zueignen. Dagegen findet sich in einigen Handschriften eine *ἐπιτομὴ τῶν πρακτικῶν τῶν ἑπτὰ οἰκουμενικῶν συνόδων* mit dem Anfange: *ἀναγκαῖόν ἐστι μέλλοντας ἡμᾶς χριστιανικῶν αἱρέσεων ἐπιμεμνῆσθαι*, die von den gedruckten Synopsen verschieden sein soll und dem Photius beigelegt wird, jedoch mit dem ausgesprochenen Zweifel, ob sie nicht vielleicht mit der Synopsis Photii Tyrii identisch sei.[6]) Allein diese von uns eingesehene Schrift[7]) kann in keinem Falle dem Photius, von dem wir handeln, ja nicht einmal sicher irgend einem Photius beigelegt werden. Sie ist eine Compilation über verschiedene theologische Gegenstände und insbesondere über die Häresieen und erst ihr letzter Theil bespricht die Synoden, und zwar in einer Weise, die nicht ganz mit den sonstigen Darstellungen des Photius harmonirt. Eine nähere Vergleichung ergibt, daß dieses Schriftchen vielfach mit der dem Patriarchen Germanus zugeschriebenen Synopse zusammenstimmt, am meisten aber, ja fast völlig, mit der von Höschel edirten Synopse zusammenfällt, hie und da etwas kürzer ist und nur in einigen Punkten differirt.[8]) Es kann demnach

---

handschriftliche Synopsen erwähnen Fabricius l. c. und Harleß ibid. p. 338—340. not. a. ad c. III. §. I.

[6]) Oudin. de script. eccl. II. p. 205. 206 ed. Lips. 1722. Cave Hist. lit. p. 465 ed. Genev. 1720. Fabric. Bibl. gr. XI. p. 32. n. 9. Cf. XII. p. 318. n. IV.

[7]) Wir haben besonders den alten, der außerordentlich kleinen Schrift wegen nur schwer lesbaren Wiener Codex, auf den man sich vorzüglich beruft, zu Rathe gezogen. Es ist bei Nessel Cod. theol. gr. 19, bei Lambec. V. 46 (p. 102 ed. Kollar.) cod. 217. Die fragliche Schrift steht am Ende fol. 316 seq. Sie trägt keineswegs den Namen des Photius an der Stirne, sondern folgt nur unmittelbar auf dessen Quaestio de Metropolitis, die zu den *Συναγωγαί* gehört. Zuerst kommt eine Erklärung der Worte *οὐσία, ὑπόστασις* und anderer verwandter theol. Ausdrücke, und eine Exposition der Dogmen von der Trinität, Inkarnation und Weltschöpfung, sowie die Geschichte der Menschen von Adam bis Christus in kurzen Umrissen; dann werden die Häresien von Sabellius, Arius, Nestorius und Eutyches dargestellt. Unter dem Titel *πράξεων σὺν θεῷ β΄* folgt eine Aufzählung der 22 Bücher des Alten Testaments sowie der jüdischen Sekten. Es werden zusammen 84 jüdische und christliche Sekten gezählt. In der dritten Abtheilung f. 317 b. werden verschiedene Kirchenväter und Häretiker aufgezählt; sehr ausführlich wird vom Monophysitismus gehandelt. Diese Darstellung der Häresieen geht fort bis f. 320 b. (*πράξεων ι΄.*) Es wird mit einer Doxologie geschlossen und jetzt erst wird von den Synoden gehandelt. f. 321: *Περὶ τῶν ζ΄ ἁγίων καὶ οἰκουμενικῶν συνόδων καὶ περὶ τυπικῶν. Χρὴ γινώσκειν πάντα χριστιανὸν, ὅτι ζ΄ εἰσὶν ἅγιαι καὶ οἰκ. σύνοδοι.* Der Anfang dieser Schrift lautet also nicht, wie man angibt: *ἀναγκαῖόν ἐστι* wie oben (das ist der Anfang der ersten Abtheilung f. 316), sondern ganz wie in den bereits geschilderten Synopsen Nr. II. und III. Der Text geht nur bis zum Concil von Chalcedon.

[8]) Der Verfasser läßt die Synode von Nicäa mit Arius den Eusebius von Nikomedien, den Eunomius und Macedonius verurtheilen und erwähnt auch den Beschluß über die Osterfeier, beides ganz so wie in Nr. III.; er läßt diese Synode *τῷ δωδεκάτῳ ἔτει τοῦ βασιλέως Κωνσταντίνου* gehalten werden, während bei Höschel das zehnte Jahr, bei Phot. ep. ad Zachar. Arm. l. c. p. 454 das neunzehnte Jahr Constantin's steht. Den von Photius (ep. 1. p. 3) ausdrücklich erwähnten Hosius, wie Papst Julius, nennt er nicht, zählt aber die fünf Patriarchen auf ganz wie Nr. III. und Photius (l. c.). Die Lehre des Arius und die Definition von Nicäa sind ganz mit denselben Worten besprochen wie dort; von der ersten bis zur zweiten Synode werden in beiden Texten 56 Jahre gerechnet. (Nr. III. setzt nur noch

dasselbe ebenso wenig wie diese Synopsen einen Anspruch auf den Namen unseres Patriarchen machen.[9]) Dasselbe gilt von einem in zwei vatikanischen Codices vorfindlichen Synodikon, das ebenfalls den Titel trägt: *περὶ τῶν ἁγίων ἑπτὰ καὶ οἰκουμενικῶν συνόδων* und ebenso wie Nr. II. und III. beginnt, aber weit ausführlicher ist,[10]) wie es z. B. bei der dritten Synode die Anathematismen des Cyrillus mittheilt[11]) und in manchen Punkten von den übrigen bedeutend abweicht. Hier wird z. B. Metrophanes als Bischof von Constan-

---

eine anderwärts vorfindliche Zahlangabe bei.) In der Angabe der Vorsitzenden bei der zweiten Synode differiren beide Texte. Vindob. 19: *ἧς ἡγοῦντο Τιμόθεος Ἀλεξανδρείας διέπων καὶ τὸν θρόνον Δαμάσου πάπα Ῥώμης, Μελέτιος Ἀντιοχείας, Κύριλλος Ἱεροσολύμων, καὶ Γρηγόριος ὁ θεολόγος.* Hoeschel: *ἡγοῦντο δὲ ταύτης τῆς συνόδου Δάμασος Ῥώμης, Νεκτάριος Κωνσταντινουπόλεως, Κύριλλος Ἱεροσολύμων, Τιμόθεος Ἀλεξανδρείας, Μελέτιος Ἀντ., Γρηγόριος Νύσσης, Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου, Γελάσιος Καισ. Παλ., Γρηγόριος ὁ θεολόγος, διέπων τὸν θρόνον ΚΠ.* Mit der Verurtheilung des Macedonius wird in beiden Texten die des Sabellius und Apollinarius verbunden. Als Vorsitzende der dritten Synode führt Nr. III. Cyrill von Alex., Cölestin von Rom, Juvenal von Jerusalem, Memnon von Ephesus auf; unser Text hat: *ἡγοῦντο Κύριλλος ὁ Ἀλεξανδρείας διέπων καὶ τὸν τόπον τοῦ Κελεστίνου πάπα Ῥώμης καὶ Ἰουβενάλιος Ἱεροσολύμων.* Das über die Lehre des Nestorius und über die Stellung des Johannes von Antiochien zum Concil von Ephesus Gesagte stimmt meist wörtlich überein. Als eine Probe der fast wörtlichen Uebereinstimmung unseres Textes mit Nr. II. und III. möge hier die Darstellung der Lehre des Arius nach Cod. Vindob. 19. f. 321 mit Vergleichung der genannten Synopsen folgen:

Συνῆλθον δὲ κατὰ Ἀρείου τοῦ (omitt. in III.) *ματαιόφρονος πρεσβυτέρου* (*μὲν* add. II. III.) *γενομένου τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐκκλησίας* (*ἐκκλ. Ἀλεξανδρέων* II. III.), *βλασφημοῦντος* (*δὲ* add. II. III.) *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ., τὸν ἀληθινὸν θεὸν* (*τ. ἀ. θ.* om. II.). *Κτίσμα γὰρ ἔλεγεν αὐτὸν* (*αὐτ.* omitt. III; II.: *αὐτ. ἔλεγεν*) *ὁ δυσσεβής, καὶ οὐχ ὁμοούσιον τῷ θεῷ καὶ πατρί· καὶ ὅτι ἦν ποτὲ, ὅτε οὐκ ἦν* (haec verba *κ. ὅτι — ἦν* omitt. II.), *ὅθεν τοῦτον μὲν* (om. II.) *ὡς ἐχθρὸν τῆς ἀληθείας ἅμα τοῖς ὁμόφροσιν αὐτοῦ ἡ ἁγία σύνοδος αὕτη* (*ἡ ἁ. σ. αὕτ.* omitt. II.) *ἀναθεματίσαντες ἀπεβάλοντο·* (* *καὶ Εὐσέβιον τὸν Νικομηδείας, Εὐνόμιόν τε καὶ Μακεδόνιον* (*καὶ Μακ. καὶ Εὐν.* III.) *εἰ γὰρ ἐν* (*καὶ* III.) *ταῖς λέξεσι διεφέροντο, ἀλλ' ὁμοίως Ἀρείῳ τῆς ἀληθείας ἐκπεπτώκασι·* *), *τὴν ὀρθόδοξον δὲ* (II. *τὴν δὲ ὀρθ.*) *πίστιν ἐκράτυναν, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν* (*τ. υἱὸν* omitt. II.) *κηρύξαντες, κτίστην τε* (*δὲ* II.) *τῶν ἁπάντων, καὶ οὐ κτίσμα· ἀλλὰ θεὸν ἀληθινόν* (* *καὶ δεσπότην καὶ κύριον,* *) *καθὼς καὶ τὸ σύμβολον* (*περιέχει* II. III.) *τῆς πίστεως, ὅπερ αὐτοὶ τῇ ἐμπνεύσει τοῦ ἁγίου* (*παναγίου* III.) *πνεύματος ὑπηγόρευσαν·* (* *ἐτύπωσε δὲ* (*ἡ αὐτὴ ἁγία σύνοδος καὶ οἰκουμενικὴ καὶ* add. III.) *τὸ* (*ἅγιον* add. III.) *πάσχα ἑορτάζειν ἡμᾶς κατὰ τὴν κρατοῦσαν συνήθειαν.* *) — Was mit (* — *) eingeschlossen ist, fehlt in Nr. II.

[9]) Cod. Vat. 1150. 4. chart. saec. XV. f. 135 seq. Vat. 1151. 12. f. 1 seq. bombyc. saec. XIV. In der ersteren Handschrift finden sich mehrere Stücke von Photius, dessen Name aber hier fehlt.

[10]) So schon das Exordium: *Χρὴ γινώσκειν πάντα χριστιανὸν, ὅτι ζ' ἁγίαι καὶ οἰκουμενικαὶ γεγόνασι σύνοδοι περὶ τῆς θεότητος ἀκριβῶς διαλαβοῦσαι καὶ εὐσεβῶς θεολογήσασαι, καὶ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν διαφωτίσασαι ἡμῖν ἐναργέστερον, καὶ ὡς δεῖ σέβειν ἡμᾶς καὶ πιστεύειν, καθαρώτερον καὶ ἀριδηλότερον δογματίσασαι· ἀκολούθως δηλονότι τῇ παραδόσει τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ τοῦ εὐαγγελίου τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. Ῥητέον δὲ πρὸς σαφέστερον διαγνωρισμὸν, καὶ ὁποία ἑκάστη καὶ πότε, καὶ ποῦ προέβη, καὶ ἐπὶ τίνος βασιλέως, καὶ παρὰ ποίων καὶ πόσων ἁγίων πατέρων ἐπικροτήθη, καὶ κατὰ τίνων τῶν ἀντιπάλων, καὶ ἐπὶ ποίᾳ τινὶ τῇ ζητήσει.*

[11]) Vat. 1151. f. 2 b; Vat. 1150. f. 145 b.

transitorische Bestimmung war schon anfangs ausgesprochen; es ward schon bei seiner ersten Einführung und während seiner Herrschaft beschränkt und restringirt, damit die bevorstehende gänzliche Abrogation die theilweise, mit der es in's Leben trat, voraussende und so das nachher Eingeführte als etwas keineswegs Neues und Ungewöhnliches erweise, den Ungehorsam und Unverstand der Juden beschäme und zum Schweigen bringe. Das Gesetz bestand nicht einmal im Anfang in voller Unauflöslichkeit und verkündigte selber sein einstiges Aufhören vorher.[21])

3) Die vollkommene Offenbarung Gottes ward durch Christus, den Menschgewordenen Logos Gottes, verliehen, der alle Völker zu Söhnen annahm, ihnen nicht mehr den antiquirten Cultus in Typen und Bildern, sondern die Anbetung in der Wahrheit und Wirklichkeit, blühend in der unversehrten Schönheit und Vollendung der Religiosität verlieh.[22]) So ist das Christenthum eine verschiedene, erhabenere und göttlichere Institution,[23]) dazu auch eine universellere; denn es ist Evangelium der Gerechtigkeit (Röm. 1, 17), weil für Alle bestimmt.[24]) Wenn nun auch das Christenthum als das evangelische Gesetz bezeichnet wird, so heißt es doch seinem vorherrschenden Charakter nach Gnade,[25]) gleichwie der Mosaismus antonomastisch Gesetz genannt ist. Beides, Gesetz und Gnade, steht sich nicht entgegen, so wenig als die Sterne der Sonne, die Nacht dem Tage, die einzelnen Strahlen dem vollen Lichtglanze, die Jugendfrische der männlichen Vollkommenheit.[26]) Beide haben Einen Urheber; den Unterschied hat nur die Beschaffenheit der unter ihnen stehenden Menschen bewirkt, ganz wie ein weiser Lehrer den Unvollkommenen Unvollkommenes, den Vollkommenen Vollkommenes vorträgt.[27]) Das Gesetz war eine Anleitung, Vorherverkündigung und ganz harmonische Vorbereitung, ein Weg, ein Präludium zur Gnade,[28]) welche die Vollendung ist. Das Gesetz zeigt sich als Diener der Gnade; es führte gleichsam an der Hand zu ihr, verkündigte sie voraus, bereitete sie vor; es war der Weg und Typus, der in sich die Wahrheit andeutete und abprägte. Aber als die Gnade kam, hörte das Gesetz mit Recht auf. Denn es ist die Natur dessen, was der Vollendung vorausgeht, daß es vor ihr weicht und ihr den Platz räumt. Es kam die

---

[21]) q. 60. p. 70. 71 ed. Mai; §. 2. p. 113 ed. Ath.

[22]) q. 303. l. c. (q. 300. p. 318 Ath.)

[23]) *ἑτέρα πολιτεία ὑψηλοτέρα καὶ θειοτέρα* q. 60. p. 71. Mai (§. 2. p. 113 Ath.)

[24]) q. 164. p. 852. Migne; Ath. §. 1. p. 349.

[25]) *Χάρις* = Neues Testament, auch da wo von ihm als einem Buche gegenüber dem Alten (*νόμος*) die Rede ist. Z. B. q. 119. p. 716 ed. Gall. A. q. 130. p. 206: *γέμει μαρτυρίας τὰ παλαιὰ καὶ ἱερὰ γράμματα, γέμει δὲ ἡ χάρις.* q. 241. p. 703. Gall. A. q. 238. p. 310; q. 240. c. 1. p. 1040. A. q. 237; q. 265. p. 1088 (A. q. 262). c. Man. II. 13. III. 10. IV. 13. 23. 29.

[26]) ep. 50. Serg. p. 103 seq. Bal. ep. 8. p. 250 (q. 199. p. 936 seq. Migne). c. Man. IV. 13. p. 671.

[27]) q. 254. p. 1064; A. q. 251.

[28]) *χειραγωγία δὲ καὶ προάγγελος. συμφωνία τε καὶ προκατασκευὴ καὶ ὁδὸς καὶ παρασκευή.* ep. cit. Cf. c. Man. l. c.

Gnade und das Gesetz schwand, gleich den Sternen, die vor der aufgehenden Sonne fliehen, gleich der Nacht, die dem Tage weicht, wie Feuerflammen verdunkelt werden vom Sonnenlicht, wie das Kindesalter aufhört beim Eintritt der Mannesreife u. s. f. So wird das Gesetz bei Ankunft der Gnade entleert, aber nicht aufgehoben, zur Ruhe gebracht, aber nicht getadelt; Christus erfüllte es, ohne einen einzigen Punkt von ihm aufzulösen, sondern indem er es vollendete, machte er es verschwinden. Ist der Lehrer selbst zugegen, so ist kein Pädagog mehr nöthig. Auflösung und Mißbilligung des Gesetzes ist die gänzliche Zerstörung desselben in seinen Grundlagen ohne Annahme dessen, was es Gutes hatte; aber es blos ruhend und unnütz machen mit der geziemenden Ehre heißt seinen Geboten nachkommen, aber die Gnade hinzufügen und durch das Vollkommene das Unvollkommene verbergen. Der löset es auf, der seine Vorschriften übertritt; es übertritt sie aber, wer nicht weiß, daß sie aufhören und außer Gebrauch kommen sollen oder wer vor der Gnade, in der Zeit ihrer Wirksamkeit, sie als unheilig verwirft. Das Gesetz ist heilig, gerecht, gut (Röm. 7, 12); denn es war der Vorherverkündiger des in der That Guten und Heiligen, ja des Heiligsten, der alle Gerechtigkeit in der erhabensten Weise vollendete; aber als nicht mehr brauchbar hat es seine Ruhe und sein Ende gefunden. Denn bei der Ankunft des Herrn selbst hört das Amt des stellvertretenden Aufsehers und Vormunds auf (Gal. 4, 1 ff.); nach erlangter voller Gesundheit sucht Niemand mehr die Arznei; wer feste Speise genießt, bedarf der Ammenmilch nicht mehr; der Rhetoriker hat nicht mehr Sylben-Grammatiker aufzusuchen, der Feldherr verlangt nicht mehr die Einreihung unter die gemeinen Soldaten; wer den Himmel erlangt, zieht nicht mehr die Güter der Erde vor. Damit werden die Behauptungen der Juden, der Heiden, der Marcioniten und anderer Häretiker widerlegt.[29]) Christus hat das Gesetz vollendet, nicht aufgelöst (Matth. 5, 17), zur Ruhe gebracht, nicht niedergeworfen; er ist seine Vollendung, nicht seine Vernichtung. Gesetz und Gnade widerstreiten einander nicht, harmoniren vielmehr. Auch läßt sich sagen, der Herr habe das buchstäbliche Gesetz aufgehoben, das geistige aber erfüllt, während es unsinnig ist, zu sagen, er habe blos die Deuterosis[30]) aufgehoben, die erste Gesetzgebung dagegen erfüllt.

Aus den Charakteren des neuen Bundes ergibt sich, daß dieser nicht gleich dem alten wieder aufgehoben werden kann, sondern ewig bleibt.[31]) Die früheren Gesetze, die Adam, Noe, Abraham, Moses erhielten, hörten auf; aber das Ende dessen, was abgeschafft wird, war das mosaische Gesetz, weil das neue, das des Evangeliums, nicht wieder beseitigt wird.[32]) Mit dem Worte

---

[29]) ep. cit. §§. 2. 3. Cf. c. Man. II. 13 seq. L. III. et L. IV. 5 seq.

[30]) Montac. in h. l. denkt an die von den Pharisäern und Rabbinen eingeführten Zusätze; Oecon. p. 276. not. 5 an die Const. ap. I. 6. VI. 20 erwähnte Deuterosis. S. Cotel. in h. l. I. 6.

[31]) *πολιτεία λύσιν οὐκ ἐπιδεχομένη*. q. 60. §. 2 fin.

[32]) Phot. in II. Cor. 3, 14. ap. Oecum. p. 621: *ἀλλὰ τέλος καταργουμένου ὁ νόμος, ἐπειδὴ μετ' αὐτὸν οὐκέτι ἕτερος καταργεῖται.*

des Evangeliums bringt Gott Alles zum besten Ziele und zur Vollendung; eine weitere Verbesserung oder Vollendung ist nicht mehr möglich.[33])

2. Natur und Uebernatur. Vernunft und Offenbarung.

Nichts ist in der Theologie der Väter so wichtig und so oft wiederholt, als der Unterschied von Natur und Uebernatur,[1]) von Vernunft und Uebervernunft.[2]) Wie im Bereiche der Erkenntniß das, was supra rationem ist, dem rein Vernünftigen, so steht auf dem Gebiete des Seins, Wirkens und Lebens das, was supra naturam, dem, was secundum naturam ist, gegenüber und wie dort das Uebervernünftige nicht mit dem Widervernünftigen verwechselt werden kann, so auch nicht das Uebernatürliche mit dem Widernatürlichen.[3]) Wie aber das, was gegen die Natur ist und ihr widerstrebt, in der Natur selbst keinen Grund hat,[4]) sondern in etwas Anderem, so hat auch das, was über der Natur ist, nicht in derselben, sondern in etwas Höherem seinen Grund.[5]) Wer das blos Natürliche im Auge hat, der nimmt das Uebernatürliche nicht in sich auf.[6]) Da aber die Erkenntniß sich auf das Sein bezieht und ihm entsprechen muß, so ist das Uebervernünftige auch übernatürlich und das Uebernatürliche auch übervernünftig.[7]) Gott ist dem Menschen gegenüber Beides, erhaben über alles Sein und über alles Erkennen.[8]) Die Schwäche der menschlichen Vernunft fordert eine über sie hinausgehende göttliche Mittheilung, wenn der Mensch Gott wahrhaft erkennen, und die Schwäche seiner natürlichen Kräfte fordert eine übernatürliche Gnade, wenn er das Gute vollbringen soll, wie es sein von Gott ihm angewiesenes Endziel fordert. Die Natur hat nicht die Kraft, das Uebernatürliche zu begreifen; die Vergöttlichung vermag nichts Geschöpfliches zu bewirken und nur der Gnade ist es eigen, daß sie auf eine bestimmte, den Wesen analoge Weise den Ge-

---

[33]) Phot. ap. Oecum. in Rom. 9, 28. p. 336: *μηδεμίαν ἑτέραν δυνάμενον ἐπανόρθωσιν ἢ τελείωσιν δέξασθαι.*

[1]) Iren. IV. 38, 4; V. 10, 1. Orig. c. Cels. V. 23. Didym. de Trin. II. 2. Chrys. hom. 4 in Gen. Theod. Dial. II. p. 88. 101 ed. Schulze. Cyrill. Alex. L. I. Com. in Joh. p. 91 ed. Paris. 1638. Leont. Byz. de sect. act. II. Dam. F. O. III. 15. IV. 13.

[2]) Orig. c. Cels. V. 5. Didym. Trin. I. 9. 15. III. 16. Naz. Or. 28. n. 28. p. 519 (*τὰ ὑπὲρ λόγον*). Dam. l. c.

[3]) Cf. Suar. Opusc. I. L. III. c. 1. 2.

[4]) So das Böse, das widernatürlich ist — *ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν (ἑκούσιος) παραδρομή.* Dam. F. O. IV. 20. p. 291.

[5]) Maxim. tom. dogm. ad Marin. (Opp. II. 128 Comb.): *ὡς γὰρ οὐδεὶς ἐν τῇ φύσει λόγος τοῦ ὑπὲρ φύσιν, οὕτως οὐδὲ τοῦ παρὰ φύσιν καὶ στασιάζοντος.*

[6]) Theophyl. in Luc. c. 14. p. 397: *ὁ δὲ τὴν φύσιν βλέπων τὸ ὑπὲρ φύσιν οὐ παραδέχεται.*

[7]) Dam. F. O. I. 14. p. 128: *εἰ γὰρ τῶν ὄντων αἱ γνώσεις, τὸ ὑπὲρ γνῶσιν πάντως καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ἔσται, καὶ τὸ ἀνάπαλιν τὸ ὑπὲρ οὐσίαν καὶ ὑπὲρ γνῶσιν ἔσται.*

[8]) *ὑπὲρ τὸ νοεῖν καὶ νοεῖσθαι, ὑπὲρ οὐσίαν καὶ νόησιν.* Maxim. I. p. 484. §§. 2. 3. — *θεὸς ὑπερούσιος.* Maxim. ib. §. 1. Theod. Opp. II. 79. V. 131 ed. Schulze.

schöpfen die Vergöttlichung gibt, indem sie durch ein über die Natur erhabenes Licht die Natur erleuchtet und über ihre Schranken nach dem Uebermaße der Herrlichkeit erhebt.[9]) Der Gnade nach werden wir Gott ähnlich, wie es Christus dem Wesen nach ist, der Gnade nach vergöttlicht;[10]) diese übernatürliche Bestimmung ist auch nur mit übernatürlichen Mitteln zu erreichen, mit höherer Erleuchtung für die Erkenntniß, mit höherer Kräftigung für den Willen.

Ganz der Väterlehre gemäß unterscheidet auch Photius das, was gegen die Natur (*παρὰ φύσιν*),[11]) von dem, was ihr gemäß (*κατὰ φύσιν*) ist, und davon wieder das über die Natur Erhabene (*τὰ ὑπὲρ φύσιν*).[12]) Gott ist für uns überwesentlich und übervernünftig;[13]) die Gnade im strengen theologischen Sinne steht der reinen Natur, die Charis der Physis gegenüber,[14]) so daß erstere gleichsam die Gebieterin der letzteren ist.[15]) Ebenso steht der „Physiologie" die Theologie, der Lehre von den materiellen Wesen und Geschöpfen die Lehre von der über alle Materie und alles Endliche erhabenen Gottheit gegenüber,[16]) dem natürlichen, der Vernunft gemäßen Wissen das aus der göttlichen Offenbarung stammende,[17]) das wir nicht deßhalb von uns weisen dürfen, weil es über unsere Fassungskraft hinausgeht.[18]) Das ganze Christenthum erscheint als supernatural, als Werk der Gnade. Schon der Gruß des Erzengels an die Jungfrau Maria ist Sache der Gnade, nicht der Natur, Sache der über alles menschliche Denken hinausgehenden Gnade.[19]) Ueber-

---

[9]) Max. Cap. theol. 76 (I. 529): *τοῦ ὑπὲρ φύσιν ἡ φύσις καταληπτικὴν οὐ κέκτηται δύναμιν· θεώσεως γὰρ οὐδὲν γενητὸν κατὰ φύσιν ἐστὶ ποιητικὸν, ἐπειδὴ μηδὲ θεοῦ καταληπτικόν. Μόνης γὰρ τῆς θείας χάριτος ἴδιον τοῦτο πέφυκεν εἶναι το ἀναλόγως τοῖς οὖσι χαρίζεσθαι θέωσιν, τῆς λαμπρυνούσης τὴν φύσιν τῷ ὑπὲρ φύσιν φωτὶ καὶ τῶν οἰκείων ὅρων αὐτὴν ὑπεράνω κατὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς δόξης ποιουμένης.*

[10]) Max. Cap. theol. 21 (p. 489): *ὅμοιοι θεῷ κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέωσιν.* ib. ep. ad Joh. Cubicl. (II. p. 374.)

[11]) q. 8. p. 113 (A. q. 8.`§. 2. p. 21).

[12]) Or. in Nativ. Deip. Gall. XIII. 596. 597. ep. 90. p. 133 (B. ep. 176. p. 507.) ep. 103. p. 149 (B. ep. 174. p. 506). Vgl. *κατὰ τοὺς νόμους τῆς φύσεως* q. 40. §. 4. p. 71 ed. Ath. (Migne p. 280 steht *κατὰ τοῦ νόμου τ. φ.*) — das, was *εἱρμῷ καὶ ἀκολουθίᾳ τῆς φύσεως* geschieht. q. 310. p. 1157 (A. q. 307. p. 352).

[13]) q. 162. p. 849 (A. p. 248): *Θεὸς ἀῤῥήτῳ λόγῳ καὶ ἀνεπινοήτῳ ὑπεροχῇ πάσης ὑπερήρτηται καὶ ὑπερίδρυται φύσεως.* Gott ist *ὑπερούσιος* (*ὑπερφυὴς*) *οὐσία καὶ ὑπὲρ λόγον μεγαλειότης.* q. 78. c. 5. p. 497 (q. 77. §. 4 fin. p. 136. Ath.) Cf. q. 218. p. 985; 180. p. 889. (q. 215. §. 1. p. 291; q. 179. p. 260. A.)

[14]) *κατὰ χάριν* — opp. *κατὰ φύσιν.* q. 43. c. 1. (p. 78 ed. A.)

[15]) Or. in Nat. Deipar. p. 596: *τί τὴν χάριν ἐκβιάζῃ δουλεύειν τῇ φύσει, ἧς ἀεὶ αὕτη πέφυκε κυρία;*

[16]) q. 27. p. 16. 17 ed. Scotti; §. 2. p. 49 ed. Ath. c. Manich. IV. 33. p. 260. M. (mosaische Physiologie.) Den Unterschied macht auch der von Photius viel gelesene Theodoret. Opp. I. 465. 1421. II. 19. IV. 1012 ed. Schulze.

[17]) q. cit. §. 7. p. 50. A.: *ὁ ἐπὶ τῆς φύσεως λόγος* opp. *ὁ ἐπὶ* (al. *περὶ*) *τῶν ὑπερφυῶν.*

[18]) q. 149. c. 5. (§. 7. p. 228. Ath.): *καὶ οὐ διὰ τὸ ὑπὲρ τὴν κατανόησιν εἶναι τῶν παραδεδομένων τὴν δύναμιν, ἀθετεῖν ταῦτα ἀνεχόμεθα.*

[19]) Phot. ap. Nicet. in Luc. (Mai N. C. IX. 632): *Χάριτός ἐστι θείας ὁ ἀσπασμὸς,*

natürlich ist die Geburt ohne Mitwirkung eines Mannes und die Bewahrung der Jungfrauschaft nach der Geburt; aber auch die Geburt aus einer Unfruchtbaren übersteigt schon die Gesetze der Natur;[20]) die heilige Jungfrau wurde nicht nach den gewöhnlichen Naturnormen geboren.[21]) Die Erschaffung der Stammeltern war nicht das Werk der menschlichen Natur, war aber auch nicht gegen dieselbe; denn sie war der Anfang der natürlichen Subsistenz der Menschen. Wer hiegegen nicht die Ordnung der Natur geltend macht, der kann auch nicht gegen die übernatürliche Geburt Mariens sie geltend machen.[22]) Ueber alle Schranken der Vernunft und der Natur geht die Erlösung hinaus sowie Christi Erscheinen auf Erden.[23]) Die Wunder Christi und der Apostel sind übernatürliche Werke, Gottesthaten, göttliche Zeichen;[24]) aber auch schon die unter den Israeliten seit Moses verrichteten göttlichen Thaten sind übernatürlich.[25]) Mit einer die Vernunft übersteigenden Wirksamkeit der Gnade wurden die Worte des Petrus bei der Heilung des Lahmen (Akt. 3, 2 ff.) vorgebracht;[26]) über die Vernunft war die Gnade des heiligen Geistes, die sich in feurigen Zungen über die Apostel ergoß.[27]) Uebernatürlich ist unsere Bestimmung, daß wir theilhaftig werden sollen der göttlichen Natur (II. Petr. 1, 4), Kinder und Freunde Gottes, ja in gewissem Sinne Götter werden,[28]) während wir von Haus aus durch die Schöpfung bloße Knechte sind.[29]) Die göttliche Gnade ist unendlich erhaben über unseren Verstand;[30]) sie ist ein

---

ἀλλ' οὐ φύσεως ὑπουργός, χάριτος θεϊκῆς, οὐκ ἀνθρωπίνης ἐπιβουλῆς, χάριτος τὸν ἀνθρώπινον ὑπερπηδώσης λογισμόν. Cf. ep. 30 init. (B. ep. 61. p. 363.)

[20]) Or. cit. p. 596: *ὑπερφυὲς μὲν τόκος ἄνανδρος καὶ παρθενίας φυλακὴ μετὰ γέννησιν· νικᾷ δὲ θεσμοὺς φύσεως καὶ στεῖρα μετὰ γῆρας γεωργουμένη καὶ τίκτουσα.* Cf. q. 157. c. 2. p. 828.

[21]) So stehen l. c. als Gegensätze: *εἱρμῷ φύσεως πεπρᾶχθαι τὸν τόκον* und *τὸν τόκον χάριτας θείας πρᾶξιν εἶναι.*

[22]) Or. cit. p. 597 (Migne CII. p. 552. C, D.).

[23]) Or. cit. p. 599: *ὑπὲρ λόγον τὴν δύναμιν.* q. 2. §. 2. p. 17. A.: *ἡ ὑπὲρ νοῦν τε καὶ λόγον ἐπιδημία.* q. 149. c. 20: *ὑπερφυὲς μυστήριον.* Die Incarnation ist *ὑπὲρ ἡμᾶς, τῆς ἀνθρωπίνης ἀναχωροῦν διανοίας, ὑπερφυὴς σάρκωσις.* Dam. F. O. III. 6. p. 214. 215. ep. ad Cosm. p. 3. Phot. ep. 248. p. 380 (Bal. ep. 25. p. 294).

[24]) *ὑπερφυῆ ἔργα.* q. 2. §. 2. *θεοπρεπῆ καὶ ὑπερφυῆ, θειότερα καὶ ὑπερφυῆ ἔργα.* q. 49 *θεοσήμειαι.* q. 2 fin. q. 208. p. 956 (A. q. 205. p. 282). *θαυματουργίαι.* q. 248. p. 1053 (A. q. 245. p. 314), *θεουργίαι* q. 49. Cf. q. 57: *τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον τελεσιουργῶν.* q. 50: *θεωργῶν τὰ ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν.* Job de incarn. IX. 34. Cod. 222. — *τὰ ὑπὲρ λόγον ἔργα* de Sp. S. myst. c. 30. q. 60. §. 2.

[25]) *τὰ ὑπὲρ φύσιν.* q. 169. p. 105 ed. Mai (A. q. 168). Cf. Orig. c. Cels. V. 23.

[26]) q. 43. c. 16. p. 110 ed. Mai.

[27]) q. 81 (ep. 145. B. ep. 11. p. 257): *τὸ ὑπερφυὲς τῶν γλωσσῶν καὶ παράδοξον.* Cf. Bibl. cod. 170.

[28]) *τὸ κατὰ χάριν ἡμᾶς γενέσθαι θεούς.* q. 7.

[29]) q. 136 (A. q. 147). §. 1: *Δοῦλοι μὲν γὰρ καὶ ἄκοντες ἅπαντες, ὅσους ὁ δημιουργικὸς λόγος ἐκ μὴ ὄντων εἰς ὕπαρξιν θέμενος πρὸς τὸν δεσπότην ὁρᾶν ἀναγκάζει καὶ τοῦ πλάστου τὸ κράτος ἐπίστασθαι.* Cf. Phot. ap. Oecum. in Rom. c. 1. p. 201 seq. in Matth. 5, 45. p. 1196 ed. Migne.

[30]) q. 202. p. 915 (ep. 61. M. 49. B.): *νοῦ ἡ θεία χάρις ἀσυγκρίτῳ μέτρῳ πλεονεκτεῖ.*

göttliches Feuer, herstammend vom heiligen Geiste, durchaus übernatürlich.[31]) Niemand hat die Gaben des heiligen Geistes durch natürliche Kraft;[32]) der von Oben kommenden Gnade[33]) ist das Gute am Menschen zunächst zuzuschreiben. Es gibt natürlich gute Handlungen, die keinen Anspruch haben auf die jenseitige übernatürliche Belohnung; sie werden schon hienieden belohnt, weil sie in keiner Proportion zur jenseitigen Vergeltung stehen;[34]) eine solche Proportion kann nur die Gnade unseren Werken geben und sie so wahrhaft verdienstlich machen. Die natürlichen Kräfte des Menschen werden durch die Hinzufügung der aus der Gnade stammenden gestärkt und potenzirt;[35]) wir bedürfen derselben zur Erreichung des uns gesetzten Zieles. Die Gnadenmittheilung ist ihrem Werthe nach über die Schöpfung erhaben, sie ist eine neue Schöpfung (II. Kor. 5, 17), da nicht blos das Hervorbringen aus Nichts, sondern auch das Umgestalten des Daseienden zum Besseren ein Schaffen ist (Ps. 50, 10); sie ist eine Transformation zu einem höheren Zustand.[36])

Demgemäß muß auch der Mensch die Beschränktheit seines Wesens, die Schwäche seiner Gedanken,[37]) seiner Kenntnisse, seines gesammten Könnens wohl erfassen. Als endliches Wesen ist er beschränkt; er sucht die Ursache der Dinge zu ergründen, aber er vermag es nicht; selbst nicht Alles, was auf Erden vor ihm ist, kann er verstehen, um so weniger das Verborgene Gottes.[38]) Für ihn ist Vieles schlechthin unerfaßlich.[39]) Seiner Schwäche kommt nun Gottes Gesetz und Offenbarung zu Hilfe, die ihn bis zu einem gewissen Grade das Unerfaßliche erkennen läßt. Aber auch hier bringt er es nicht zu einem vollständigen Begreifen; es bleiben ihm Geheimnisse, die in ihrer Tiefe ihm unergründlich sind. „Viele der erhabenen Wahrheiten, die sich auf Gott beziehen — um nicht zu sagen alle — haben nicht blos bei denjenigen, die in die Geheimnisse der Religion nicht eingeweiht sind, wenn sie auch an Geistesschärfe und in der Erkenntniß der materiellen Dinge ihre Mitmenschen bedeutend überragen, die Erkenntnißkraft als für ihr Verständniß viel zu schwach erfahrungsgemäß erwiesen,[40]) sondern auch selbst denen, welche die wahre Lehre und

---

[31]) q. 264. p. 1085 ex Theod.; q. 200. p. 941 (ep. 54. M. 9. B.): *ὑπερφυὴς σωτηρία καὶ χάρις*. ap. Oec. II. p. 73: *θεία καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον χάρις*.

[32]) *κατὰ δύναμιν φυσικήν*. Max. Opp. I. 586. c. 12 Comb.

[33]) *ἡ ἄνωθεν χάρις*. q. 97. p. 608 (A. q. 96).

[34]) q. 172. c. 4. p. 873 (B. ep. 12): *ἐξασθενούσης τῆς πράξεως παρατείνεσθαι πρὸς τὴν ἐκεῖθεν μισθαποδοσίαν*.

[35]) q. 64. p. 425 (A. §. 2. p. 117): *τὰς ἐν αὐτῷ (ἀνθρώπῳ) φυσικὰς δυνάμεις τῇ προσθήκῃ τῶν ἀπὸ τῆς χάριτος δυναμώσει*.

[36]) *ἡ ἐκ τοῦ ὄντος εἰς τὸ βέλτιον μεταβολή* q. 167 (A. q. 166. p. 251. 252).

[37]) *ἡ τῶν οἰκείων ἐννοιῶν στενοχωρία*. q. 149. c. 23 (p. 236. §. 24. A.)

[38]) ib. c. 18. p. 159. Mai (A. p. 234. §. 19).

[39]) *τὰ ἀκατάληπτα* l. c.

[40]) q. 75. §. 1 init. (p. 130. A.): *Πολλὰ τῶν ἱερῶν περὶ θεοῦ θεωρημάτων, ἵνα μὴ πάντα λέγω, οὐ μόνον ὅσοι τοῖς τῆς εὐσεβείας ὀργίοις οὐκ ἐτελέσθησαν, κἂν τῷ τῆς διανοίας κράτει καὶ τῇ τῶν ἐνύλων γνώσει τῶν ὁμοταγῶν ἐν τῷ κρατεῖν διενηνόχασιν, . . . τὴν θεωρητικὴν ἰσχὺν ἀσθενεστέραν τῆς οἰκείας καταλήψεως τῇ πείρᾳ διήλεγξαν κ. τ. λ.*

die Reinheit des Wandels für die Erkenntniß tieferer Fragen befähigt, pflegt das Auffinden der göttlichen Wahrheiten nicht so leicht zu gelingen. Aber was rede ich vom Auffinden, da nicht einmal das Prüfen und Forschen rein und vernunftgemäß von ihnen behandelt wird, vielmehr meistens als gekünstelt und affektirt sich zu erkennen gibt?" — „Das Unaussprechliche, das über alle Untersuchung und Ergründung erhaben ist, zu betrachten, war wohl einem Paulus und seinen Jüngern weder unmöglich noch gefahrvoll; wir Alle aber, die wir durch das Fleisch und das Bleigewicht seiner Begierden fortgezogen werden, können nicht einmal, wenn Andere menschenfreundlich uns die Hand reichen und uns den Weg zeigen, der zu etwas Höherem und Uebernatürlichem führt,[41]) uns völlig sicher machen. Hier gilt auch die Mahnung (Sir. 3, 22): „Suche nicht, was über dich erhaben, und forsche nicht nach dem, was dir zu schwer ist." Indessen weil die Quelle der Weisheit und der Güte, die mit liebevollen Verheißungen uns entgegenkommt, uns ermahnt: „Bittet und es wird euch gegeben werden, klopfet an und es wird euch aufgethan" (Matth. 7, 7), so klopfen wir an und bitten im Vertrauen auf dieses Versprechen dessen, der die Wahrheit selbst ist." [42]) — „Wer an das Forschen über Gott und über göttliche Dinge geht, darf nicht von Gottesfurcht und geistiger Unterscheidungsgabe entblößt sein. Denn der psychische Mensch faßt das nicht auf, was des Geistes ist (I. Kor. 2, 14); noch wird der, welcher dreist in die von Gott handelnden Fragen sich hineinwirft, jemals die Wahrheit erforschen. Denn „ihr suchet", heißt es (Jak. 4, 3), „und erhaltet nichts, weil ihr schlecht sucht." Der geistige Mensch aber, der mit Gottesfurcht das, was des Geistes ist, betrachtet und erforscht, der gelangt zur Auffindung der Wahrheit und wird um die Früchte seiner Bemühungen nicht betrogen. Denn untrüglich ist der, welcher verheißen hat (Luk. 11, 9), „daß die Suchenden finden werden und denen, die da anklopfen, aufgethan werden wird." [43])

---

3. Die heilige Schrift.

α) Zweck und Inhalt. Canon und Inspiration.

Die heilige Schrift,[1]) die wichtigste Glaubensquelle, ist ein Born heilsamer und der Seele nützlicher Gewässer; je mehr wir sie in unserem Nachdenken durchforschen, desto reichlichere Gnaden des Verständnisses quellen daraus hervor.[2]) Ihr Zweck ist zu heilbringenden Werken zu führen, zu belehren

---

[41]) τὴν ἄγουσαν τρίβον πρὸς τὰ ὑψηλότερα καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς.

[42]) q. 51. p. 53 ed. Mai; p. 102 ed. Oecon.

[43]) q. 18. p. 141 (A. p. 31).

[1]) ἡ θεῖα γραφή. q. 1. c. 4. 11; ἡ ἱερὰ ἡμῶν γραφή. ib. c. 2; αἱ ἡμέτεραι ἱερολογίαι q. 21. c. 2; τὰ ἱερὰ (θεῖα) γράμματα q. 1. c. 3. 25; q. 301. p. 1140; τὰ ἱερὰ (θεῖα) λόγια. q. 41. p. 288; q. 301 l. c.; q. 36. p. 253; q. 107. p. 641. q. 55 (p. 107 A.)

[2]) q. 42. p. 296. M.

und zu ermahnen.[3]) Ihre Erforschung ist sehr nützlich und ist mit Gebet und Studium zu betreiben;[4]) zugleich ist sie die stärkste Waffe gegen die Feinde der kirchlichen Lehre.[5])

Ueber den biblischen Canon hatte das neunte Jahrhundert keine Schwierigkeiten mehr. Die Opposition gegen den Hebräerbrief, den zweiten Brief Petri und die Apokalypse war längst verstummt und es schien verwegen, deren Aechtheit zu bestreiten.[6]) So wird denn auch bei Photius der Hebräerbrief als paulinisch citirt,[7]) die Apokalypse und der zweite Brief Petri als Schriftzeugniß gebraucht,[8]) Stellen von Judas und Jakobus exegisirt,[9]) die deuterocanonischen Theile von Daniel,[10]) das Buch der Weisheit,[11]) das Buch Sirach[12]) angeführt. In seinen Nomocanon[13]) hat Photius die letzten apostolischen sowie die Canones von Laodicea und Carthago über die biblischen Bücher aufgenommen; den letzteren hatte das Trullanum recipirt (c. 2) und es erleidet keinen Zweifel, daß Photius alle diese Bücher als biblisch annahm, obschon bei Johannes von Damaskus,[14]) der das neue Testament ganz in der jetzt feststehenden Weise aufzählt, von den alttestamentlichen Büchern nach Epiphanius der hebräische Canon angeführt, Esther, Esdras und Nehemias zur vierten Pentas gerechnet, die Sapientia und der Ecclesiastikus als nicht gezählt bezeichnet, die Bücher der Makkabäer und Tobias ganz übergangen werden. Die letzteren hat merkwürdigerweise auch Photius nicht erwähnt, ebenso wenig die Geschichte der Ehebrecherin (Joh. 8, 1—11.).[15]) Doch gibt er nirgends eine Aufzählung der biblischen Bücher und ihrer Bestandtheile.

Ueber die Verfasser der einzelnen Schriften hat sich Photius nur selten ausgesprochen. Wie die Sprichwörter und den Ekklesiastes dem Salomon,[16]) so eignet er die meisten, wenn nicht alle Psalmen dem David zu.[17]) In Art einer Einleitung verbreitet er sich über die beiden Schriften des Lukas. Das

---

[3]) q. 21. c. 2. p. 153.
[4]) Dam. F. O. IV. 17. p. 282 mit Hinweis auf II. Tim. 3, 16 und Joh. 5, 39.
[5]) c. Man. IV. 2 de Sp. S. myst. c. 2.
[6]) Theod. Stud. in Basil. ascet. c. 1. (Migne XCIX. 1685.)
[7]) c. Man. II. 11. III. 10—13; q. 34. p. 244 und sonst oft.
[8]) c. Man. I. 8. 14; q. 34. p. 245—248; q. 92. p. 581 (A. q. 91. §. 4. p. 157); q. 132. p. 729 (A. q. 143. p. 217); q. 244. p. 1015 (A. q. 241. p. 312.).
[9]) q. 4. p. 101; q. 136. c. 2. p. 753 (A. q. 147. §. 4. p. 223.)
[10]) q. 161. p. 841 (A. p. 247. §. 2); q. 251. p. 1056 (q. 248. p. 315.)
[11]) q. 240. c. 4. p. 1036; q. 241. c. 2. p. 1041; q. 281. p. 1112 (A. q. 237. §. 3. p. 309; q. 238. §. 1. p. 310; q. 278. p. 334).
[12]) q. 149. c. 13 (A. §. 15. p. 232). Ekkli. 23, 29.
[13]) Nomoc. III. 1.
[14]) Dam. l. c. p. 284. Cf. Epiph. de pond. et mens. n. 4 seq.
[15]) Sie las auch Theophylakt nicht. Opp. Theophyl. Diss. §. XXV. n. 101. p. LX.
[16]) q. 9. 68. p. 22. 121; q. 149. §. 10. p. 229. Ath.
[17]) So z. B. Ps. 36 (q. 62. §. 2. p. 115. A.), Ps. 44 (q. 284. p. 337. A.), Ps. 50 q. 56, Ps. 47 und 96 (q. 164. §. 1. p. 249. A.), Ps. 38. 54. 89. 101 (q. 237. §. 4. p. 310. A.); Ps. 56 (q. 149. §. 10. p. 229. M. c. 8.), Ps. 79 (q. 257. §. 3. p. 321.), Ps. 93 (de Sp. S. myst. c. 95.), Ps. 102. q. 9, Ps. 130 (q. 296. p. 341. A.) u. s. f.

Proömium zu seinem Evangelium (1, 1—4) umfaßt nach ihm [18]) zwei Punkte: 1) die Erwähnung und Empfehlung derjenigen, die vor ihm das Evangelium schrieben, wie Matthäus und Markus, [19]) 2) die Darlegung des Grundes, der auch ihn zum Schreiben bewog. Die Zweideutigkeit, die in ἐπεχείρησαν liegt, [20]) wird gehoben und verbessert durch die Worte περὶ τῶν πεπληροφορημένων und καθὼς παρέδοσαν. Da aber, so lange das Ueberlieferte ungeschrieben war, viel Ungereimtes und Ungeziemendes in der Länge der Zeit eintreten konnte, so haben mit Recht die, welche zuerst von den Augenzeugen und Dienern des Wortes die Mittheilung empfangen hatten, der gesammten Welt die Paradosis in schriftlicher Fassung geboten, indem sie so listige Anschläge ferne hielten, der Vergeßlichkeit abwehrten und der Ueberlieferung selbst Indefektibilität verschafften. Während aber Matthäus und Markus so, wie sie das Evangelium erhalten hatten, es auch überlieferten, unternahmen es Andere, wie ihre schlechte Gesinnung sie antrieb, die Gebilde ihres eigenen Sinnes zu erzählen, wie das s. g. Evangelium nach den Aegyptern und das der Zwölf; [21]) wie das Unkraut mit dem Waizen, so sucht auch die Lüge sich mit der Wahrheit zu vermischen. Aber jene (apokryphen) Evangelien sind längst dem Ostracismus im Kreise der Gläubigen verfallen und vergessen. Lukas nun kommt durch eben das, wodurch er die Verfasser der zwei älteren Evangelien und ihre Genauigkeit empfiehlt, zu seinem ganz ähnlichen Plane. Denn so wie jene, weil und wie sie es empfangen hatten, das Evangelium niederschrieben, ebenso kam auch er zum Schreiben, weil er von Anfang an Alles verfolgte und wie er es verfolgte, nicht in Opposition mit jenen, sondern in voller Uebereinstimmung in seinem Endzweck und in seinem Zeugnisse, aber aus einem anderen Grunde, weil er einem gewissen Theophilus, den er in der That zu einem Freunde Gottes machte und dem er mündlich die Lehre des Glaubens mitgetheilt, da das Erfassen blos mit dem Gehöre nicht sicher genug schien, auch mittelst der Schrift die volle Zuverläßigkeit der ihm vorgetragenen Lehren darbieten und durch ihn der ganzen Welt in reichlichem Maße Nutzen spenden will. Er bedurfte daher wohl auch einer Vorrede, wodurch einerseits das Lob seiner Vorgänger ausgesprochen, anderseits der Grund, weßhalb er nach ihnen noch schrieb, angegeben wurde, indem jene nichts zu ihrer eigenen Empfehlung gesagt, sondern ihm das Zeugniß über ihre Leistungen gleichsam überlassen hatten. Ueber die Apostelgeschichte wird bemerkt, [22]) daß sie diesen Namen trage, obschon sie nicht die Thaten aller zwölf Apostel verzeichne, sondern nur im Anfange wenige Lehrvorträge und Wunder der Apostel,

---

[18]) Phot. ap. Nicet. in Cat. Migne CI. p. 1213 seq.

[19]) q. 29 wird bemerkt, Markus scheine in Manchem eine Quelle für Lukas gewesen zu sein. Vgl. Pap. ap. Eus. H. E. III. 39.

[20]) Origenes und mehrere Lateiner beziehen das Wort nur auf Solche, die ohne Erfolg arbeiteten, und auch Neuere machen geltend, daß dasselbe bei Lukas Akt. 9, 29; 19, 13 wie bei anderen Autoren ein erfolgloses Unternehmen bezeichne. Vgl. aber auch de Wette Exeget. Hdb. I, 2. S. 5.

[21]) So auch Theophyl. in h. l. Opp. I. p. 269.

[22]) q. 123. p. 713 seq. M. (q. 134. p. 211. 212. A.)

dann aber nur die Thaten des Paulus beschreibe; sie habe den Titel mit Recht, da 1) mit der Verherrlichung eines Gliedes alle Glieder mitverherrlicht werden (I. Kor. 12, 26), 2) in dem Haupte der ganze Leib begriffen ist, daher die Thaten der Apostelfürsten Petrus und Paulus als Thaten der Apostel bezeichnet werden können, 3) darin die gemeinsame Lehre der Apostel, wenn auch nur kurz und theilweise, enthalten ist. Als Verfasser des Buches nennen Einige den Clemens von Rom, Andere den Barnabas, wieder Andere den Evangelisten Lukas; aber Letzterer entscheidet selbst den Streit, indem er in der Einleitung (V. 1. 2.) auf sein Evangelium verweiset und sich als verschieden von den anderen Evangelisten darstellt, von denen Matthäus und Johannes die Himmelfahrt des Herrn gar nicht, Markus nur obenhin (*ὡς ἐν ἐπιδρομῇ*) berichtet, während Lukas mit ihrer vollständigen Erzählung sein Evangelium beschließt und seine Apostelgeschichte beginnt.

Die Inspiration der heiligen Bücher wird überall vorausgesetzt, namentlich die der Evangelien.[23]) Markus, heißt es, war von demselben Geiste inspirirt und reich an derselben Gnade wie Matthäus;[24]) die Evangelisten, auch Lukas, haben von Gott ihre Weisheit.[25]) Alle vier Synhierophanten und Symmystagogen sind darum von einem Geiste erfüllt.[26]) Paulus erscheint als die hochtönende Posaune des heiligen Geistes, der große Herold Gottes, der das Unsichtbare geschaut, das Unaussprechliche ausgesprochen hat, der große Apostel und Lehrer der Welt, ganz erfüllt von Gottes Geist, die Zunge des Geistes.[27]) Johannes der Lieblingsjünger ist das Organ der Theologie, in ihm spricht Christus und der heilige Geist.[28]) Petrus spricht aus gottbegeisterter Seele heilige Worte;[29]) er, der Augenzeuge der Majestät des Herrn, hat darin das stärkste Mittel der Ueberzeugung und wenn er die prophetische Lehre fester nennt (II. Petr. 1, 18. 19), so schreibt er derselben nicht für seine Person, sondern für seine Leser, die an dem Zeugnisse der Apostel zweifelten, größere Festigkeit zu.[30]) Die weise und vielfältige Oeconomie des heiligen Geistes wirkt in dem einen wie in dem anderen Hagiographen und führt durch verschiedene Redeweisen zu einem und demselben religiösen Gedanken.[31])

Dieselbe Theopneustie gilt aber auch für das alte Testament. Denn derselbe Gott ist Urheber beider Testamente und sein Geist hat das Gesetz und

---

[23]) ep. 64. p. 115. 116 (Bal. ep. 43 s. q. 205. p. 949).

[24]) q. 114. p. 680 (Bal. ep. 71. Mont. ep. 228): *πνεύματί τε τῷ αὐτῷ ἐμπνεόμενος καὶ τὴν αὐτὴν πλουτῶν χάριν.*

[25]) *ὁ θεόσοφος Λουκᾶς* q. 29. Eine Stelle aus Lukas ist ein Beweis *διὰ τῶν θεοπνεύστων καὶ ἱερῶν λογίων.* c. Man. III. 18.

[26]) q. 114 cit. (ep. 228. p. 342.)

[27]) q. 43. c. 6; q. 73. c. 3. p. 123. 124; q. 1. c. 19. 30; q. 30; de Sp. S. myst. c. 54. 48. 50. 56. q. 67: *ὁ θεσπέσιος, ὁ πάνσοφος, ὁ οὐράνιος ἄνθρωπος.*

[28]) q. 76. c. 6. p. 476. M.

[29]) *ἐκ θεολήπτου ψυχῆς ἱερολογῶν.* q. 43. c. 6.

[30]) q. 132. c. 2. p. 729 seq. (q. 143. §. 2. p. 217. A.)

[31]) q. 114 cit. p. 681.

die Propheten, die Evangelisten und die Apostel inspirirt.[32]) Was Moses sagt, das sagt eigentlich der Schöpfer und Gesetzgeber durch ihn; die Worte des Psalmisten sind wie aus Gott und als göttliche Stimme anzusehen (Hebr. 1, 7); vom heiligen Geiste war David inspirirt; der Ekklesiast hat das Charisma der Weisheit in seiner Ausdehnung auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft von Gott erhalten.[33]) Das Göttliche zeigt sich auch in dem geheimnißvollen Dunkel, das die Schrift an so vielen Stellen aufzeigt und vermöge dessen sie nicht von Allen klar verstanden wird.[34])

β) Die Dunkelheit der Schrift

ist von den Vätern mehrfach hervorgehoben worden. Photius forscht nach deren Ursachen und verbreitet sich darüber in einer kürzeren, dem Prolog des Polychronius zum Job entlehnten, sowie in einer längeren Abhandlung. In ersterer [1]) finden sich folgende Momente hervorgehoben: 1) Jede Sprache verliert durch die Uebersetzung in eine andere viel an ihrer eigenthümlichen Verbindung und Harmonie. 2) Die Uebersetzer haben die bei den Hebräern vorkommenden gleichlautenden Ausdrücke nicht gehörig verstanden und sie mit einander verwechselt, wenn sie auch verschiedenen Sinn haben.[2]) 3) Mehrere hebräische Wörter, die man im Griechischen nicht genau wieder geben konnte, wurden von den Uebersetzern beibehalten.[3]) 4) Oft macht die Interpunktion oder deren Abgang eine Stelle undeutlich, deßgleichen 5) die Verschiedenheit des Accentes.[4]) 6) Bei den Hebräern bezeichnet oft dasselbe Wort und dieselbe Endung sowohl den Singular als den Plural.[5]) 7) Oft ist die Person verändert, wie die erste statt der zweiten (Gen. 22, 12 ἔγνων). 8) Auch die Geschlechter der Substantiva sind bei den Hebräern verschieden, wie Mond und Meer z. B. männlich. 9) Es kommen Ellipsen vor. 10) Die heiligen Bücher erlitten vielfachen Schaden im babylonischen Exil und die Hebräer schrieben mittelst besonderer den Ausländern unbekannter Zeichen. Dadurch entstand große Dunkelheit, bis Esdras, von Gott inspirirt, sie erklärte und die Bibel schriftlich wiederherstellte.[6]) In seiner längeren Erörterung findet aber Photius den Hauptgrund der Unklarheit der Schrift in dem Unverstand, der Unwissenheit und der niedrigen Bildungsstufe [7]) der Hörer und Leser, ferner darin, daß

---

[32]) c. Man. I. 8. II. 13. III. 1 seq. IV. 3 seq.; q. 156. c. 1. p. 825 (p. 241. A.) q. 1. c. 36. p. 93 seq.

[33]) q. 1. c. 3. p. 49. c. Man. II. 7. 11; q. 61. p. 416.

[34]) Dam. p. 283: οὐ γὰρ πάντων ἡ γνῶσις.

[1]) q. 152. p. 816 (Ath. p. 238. 239).

[2]) Das verdeutlichen die griechischen Beispiele: κάλος (Tau) und καλός (schön), ὄρος Berg, ὀρός Molken, ὅρος Definition.

[3]) Bei Jerem. 29, 26 τὸ ἀπόκλεισμα Σινώχ.

[4]) τόνου διαφορά. Z. B. ἀρχή und ἄρχε.

[5]) θεός und θεοί (Elohim).

[6]) Diese Restitution der Bibel durch Esdras behaupten viele der Alten. Vgl. Iren. III. 21. ap. Eus. H. E. V. 8 u. A. bei Heinichen zu Eus. l. c.

[7]) τὸ θηριῶδες (Mai: brutum ingenium) q. 153.

gleichwie das Angesicht des Moses verschleiert war, also auch das Gesetz desselben verhüllt und undeutlich erschien. Die Schuld davon liegt aber an den Menschen; denn Moses verhüllte sein Angesicht, weil sie dessen Glanz nicht ertragen konnten, und ebenso war das Gesetz verhüllt, weil seine erhabeneren und vollkommeneren Dogmen, die sich auf Christus und seinen Bund bezogen der Unvollkommenheit und Schwäche der Juden noch nicht zuträglich und ersprießlich waren. [8]) Den Christen aber blieb dieser Schatz aufbewahrt, er sollte nach der Herabkunft des Erlösers durch die Bekehrung zu ihm enthüllt werden. [9]) Dann aber ist auch die Weissagung des Zukünftigen, wenn sie auch sonst nicht so schwer zu verstehen ist, doch an sich schon nicht so klar als die Erzählung des Gegenwärtigen; erst mit der Erfüllung wird die Prophezie klar und licht. [10]) So verstanden nicht blos die Juden, sondern auch die Jünger Jesu dessen Worte Joh. 2, 19 vor ihrer Erfüllung nicht. Daher war auch der Jude ohne Schuld, der die Weissagungen auf Christus vor seiner Ankunft nicht verstand, wie Christus selbst Joh. 15, 24 sagt. Erst seine Parusie nahm die Hülle und das Dunkel weg; jetzt stand seiner Anerkennung nur noch die Verkehrtheit und Verstocktheit des Willens entgegen. Dazu kommt, daß das alte Testament erst aus dem Hebräischen in das Griechische übersetzt ward, was nothwendig Undeutlichkeit und Schwierigkeit des Verständnisses [11]) mit sich brachte. Da die mosaische Gesetzgebung hebräisch geschrieben war, so bestand die Gotteserkenntniß allein bei dem jüdischen Volke, während die anderen Nationen der Verwilderung im Wahnsinne des Götzendienstes Preis gegeben waren. Aber beim Herannahen der Ankunft Christi und der Berufung der ganzen Welt zu ihm trat an die Stelle der hebräischen die allgemein verbreitete griechische Sprache, und zwar kaum hundert Jahre vor Christus unter Ptolemäus, der in Aegypten herrschte. [12]) Denn es sollten die den gemein-

---

[8]) Vgl. Job L. VII. de incarn. (Cod. 222. p. 789 seq.), den Photius hier vor Augen hatte.

[9]) Hier hebt Photius schön hervor, zu welcher Würde das Erscheinen Christi die Menschheit erhob: *Καὶ ὁρᾶτε, εἰς ὅσην ἡμᾶς ἀξίαν ἡ τοῦ δεσπότου παρουσία συνήγαγεν· εἰς γὰρ τὴν τοῦ Μωσέως τάξιν ἐγκατέστησεν.*

[10]) Anderwärts (ep. 63. p. 115. M., ep. 79. p. 404. B. s. q. 204) gibt Photius kurz den Grund der Dunkelheit der Prophezie an: *διότι οὐκ ἔστιν ἱστορία ἡ προφητεία.* Der Geschichte ist es eigen, deutlich und Allen verständlich zu reden, nicht der Prophezie. Der Gegenstand der letzteren mußte einerseits gesagt werden, anderseits nicht allen Uneingeweihten zugänglich sein, gestattete daher nicht die profane Ausdrucksweise und forderte so eine gewisse Dunkelheit. Cf. Chrys. hom. de obscurit. prophet. Rosenmüller Hist. interpret. P. III. Lips. 1807. p. 281.

[11]) *τὸ ἀσαφὲς καὶ δυσκατανόητον.*

[12]) Das wäre gegen die gewöhnliche, anderwärts (s. unten N. 16) von Photius selbst vorgetragene Annahme, daß unter Ptolemäus Philadelphus die alexandrinische Version des A. T. begonnen ward. (Jos. Ant. XII. 2. Philo de vita Mos. L. II. Tert. Apol. c. 18. Aristob. ap. Eus. Praep. ev. XIII. 12.) Irenäus und Clemens Al. setzen den Ursprung der Septuaginta in die Zeit des Ptolemäus Lagi. Photius scheint hier an Ptolemäus Philometor oder Physkon gedacht zu haben. Oekonomos, der hier an Chrys. in Matth. 5, 32 erinnert, glaubt, daß durch die Abschreiber ρ statt τ (100 für 300) gesetzt worden sei (*Περὶ τῶν ο΄ ἑρμηνευτῶν* t. I. p. 285. t. IV. p. 611. 759.).

samen Erlöser verkündigenden Orakel durch eben die Sprache voraus bekannt werden, durch welche die Masse der Völker zur reinen Gotteserkenntniß angeleitet werden sollte. Die menschliche Sprache wurde in verschiedene Zungen getheilt, weil der Mensch, der Eine Sprache von Anfang an erhalten, sich übermüthig erhob in Verkehrtheit und Gottlosigkeit; weil die Menschen die Eine Sprache schändlich mißbrauchten, so trat mit Recht eine Vielheit der Sprachen ein. Aber den Nutzen und das Bedürfniß Einer Sprache haben endlich lange Zeit nach deren Trennung und Zerstreuung die Jünger des Herrn dargethan und befriedigt, die mit feurigen Zungen versehen die Großthaten Gottes laut verkündigt haben.[13])

Die (von Photius überall verherrlichte) griechische Sprache schien so einen großen Theil der Unklarheit verscheucht zu haben, der bezüglich des alten Testaments das Schriftstudium erschwerte. Der hebräische Text blieb fast allen griechischen Exegeten seit Origenes gänzlich unbekannt; die Autorität der LXX ward hier noch viel weniger angetastet als im Occident, wenn man auch, wie Eusebius, Chrysostomus und Theodoret gethan, öfter andere griechische Versionen berücksichtigte. Auch Photius hielt sich nicht ausschließlich an die LXX; sehr oft führt er die anderen Uebersetzungen an.[14]) Nach älteren Autoren hat er auch eine Zusammenstellung derselben (Ekdoseis, Ausgaben) geliefert.[15]) Er zählt sie also auf: 1) die der 72 Dolmetscher. Diese waren Hebräer und wurden, je sechs aus einem Stamm, dazu ausgewählt. Sie fertigten ihre Uebersetzung unter dem König Ptolemäus Philadelphus[16]) 301 v. Chr.[17]) 2) Die des Aquila aus Sinope im Pontus, der als Heide in Jerusalem getauft ward, dann das Christenthum verwarf und zu den Juden überging. Dieser lieferte seine Uebersetzung unter dem Kaiser Hadrian, der mit dem Aussatze behaftet war,[18]) 430 Jahre[19]) später, als die Septuaginta erschien; er schrieb sie nicht mit geradem und ehrlichem Sinne,[20]) sondern voll Haß

---

[13]) So weit q. 153. p. 240 ed. Ath.

[14]) q. 36. p. 260; q. 40. p. 277; q. 42. p. 301; q. 23. p. 169; q. 115. p. 685; q. 240. p. 1209; q. 255. p. 1065; q. 260. c. 6. p. 1080; q. 264. p. 1084. Cf. Cod. 240. p. 1209.

[15]) q. 154. p. 820. 821. Fast ganz so steht die Abhandlung bei Pseudo-Athanasius (Migne XXVIII. 433 seq.). Als Hauptquelle erscheint, das Ende abgerechnet, Epiph. de pond. et mens. n. 9. p. 166 seq. Cf. Ps. Epiph. de 70 interpret. (Migne XLIII. 377 seq.) Theod. Mops. in Bibl. cod. 177. p. 513.

[16]) Hier nach Epiph. die gewöhnliche Annahme. Wenn Photius nicht zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Autoren nachgeschrieben hat, so ist die Correctur des Oekonomos an der früheren Stelle (N. 12) ganz gerechtfertigt.

[17]) Pseudoathanasius hat 230; aber Cod. Reg. 228 wie oben τα´. Die Zahl ist sicher unrichtig; Philadelphus starb um 246 v. Chr.

[18]) τοῦ λεπρωθέντος. So Phot., Cod. Reg. cit. und Scaliger. Im Texte des Ps. Athan. steht: λεπτωθέντος, bei Epiph.: λωβηθεὶς τὸ σῶμα.

[19]) Ps. Athan.: τλ´; aber Cod. Reg. wiederum: λ´ καὶ υ´.

[20]) οὐκ ὀρθῷ λογισμῷ. So Phot. Epiph. l. c. n. 15. p. 171 und Cod. Reg., der hier ganz denselben Text hat wie Photius, während sonst bei Ps. Athan. διεστραμμένῳ λόγῳ steht. Hieronymus nennt den Aquila einen contentiosus interpres und legt ihm odium Christi bei [illegible] auch Orig. ep. ad Jul. Afric. de hist. Susan. n. 2. p. 13.

gegen die Christen. 3) Die des Symmachus, der als Samariter,[21]) weil er bei seinen Landsleuten sich nicht genug geehrt sah, zu den Juden übertrat, sich zum zweitenmale beschneiden ließ und voll Feindschaft gegen die Samariter die heilige Schrift unter dem Kaiser Severus[22]) 56 Jahre nach Aquila[23]) neu übersetzte. 4) Die des Theodotion aus Ephesus, der zuerst der Häresie des Marcion[24]) anhing und dann den Genossen seiner Ketzerei grollend unter Kaiser Commodus seine Version[25]) fertigte. 5) Die fünfte, deren Urheber unbekannt ist, ward unter Kaiser Caracalla zu Jericho in einem Faße versteckt aufgefunden.[26]) 6) Die sechste, ebenso von einem unbekannten Verfasser, ward auf ähnliche Weise entdeckt, und zwar unter Alexander, dem Sohne der Mammäa, zu Nikopolis bei Aktium (die s. g. Nikopolitana).[27]) Zu diesen allen kam 7) die Interpretation des heiligen Lucian, des großen Asceten und Martyrers. Dieser benützte die früheren Uebersetzungen, erlangte auch hebräische Exemplare, sah genau auf das, was fehlte und was zu viel war, verbesserte es[28]) und lieferte so den Christen eine vollständige Uebersetzung.[29]) Diese wurde nach seinem heldenmüthigen Kampfe und nach der Verfolgung der Tyrannen Maximian und Diokletian[30]) in Nikomedien gefunden, und zwar von seiner eigenen Hand geschrieben; damals herrschte Constantin der Große. Das Buch wurde bei Juden in einer Thurmmauer[31]) aufgefunden, die zur Sicherheit mit Kalk bestrichen war. — Bezüglich dieser siebenten Uebersetzung ist es auffallend, daß die bei Eusebius[32]) genannte septima eines Unbekannten wegfällt, die Origenes benützte; sie fehlt aber auch bei Epiphanius, der bezüglich der sechs ersten Versionen die Quelle war. Noch auffallender aber ist, daß Origenes, seine Hexapla und Enneapla gar keine Stelle gefunden haben, während Epiphanius[33]) dessen Arbeiten wohl erwähnt, und daß an die Stelle sowohl der Hebdome bei Eusebius als der Arbeiten des Origenes hier der bei Epiphanius

---

[21]) Sonst heißt er Ebionit, bei Epiph. n. 16. p. 172 und Ps. Athan. aber Samariter.

[22]) Severus ward bei Epiph. mit Lucius Verus verwechselt. Vgl. überhaupt Montfaucon. Praelimin. in Hexapla Orig. c. 4—8 (Migne XV. p. 65—98).

[23]) Auch diese Angabe, ganz nach Ps. Athan. p. 436, ist nach den Daten über die Anderen kaum richtig. Cod. Reg. cit. wie unser Text.

[24]) Iren. III. 21, 1 weiß davon nichts; er nennt den Aquila und Theodotion *ἀμφότεροι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι.* Epiphanius ist der erste, der den Theodotion zum Marcioniten macht.

[25]) *πρὸς διαστροφὴν τῆς αὐτοῦ αἱρέσεως* setzt Ps. Athan. bei.

[26]) Epiph. l. c. n. 17. p. 173. Cf. Eus. H. E. VI. 16. — Ps. Athan. setzt hinzu: *παρά τινος τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις σπουδαίων.*

[27]) Epiph. l. c. n. 18. p. 174. Eus. l. c. Aber Hier. ep. ad Damas. sagt, nicht die sexta, sondern die quinta sei zu Nikopolis aufgefunden worden. Ps. Athan. hat, sie sei entdeckt worden *ὑπό τινος τῶν Ὠριγένους γνωρίμων.*

[28]) Phot.: *διώσατο.* Ps. Ath.: *διορθωσάμενος ἐν τοῖς οἰκείοις τῶν γραφῶν τόποις ἐξέδοτο τοῖς χριστιανοῖς ἀδελφοῖς.* Oec.: *διωρθώσατο.*

[29]) *ἰδιόκληρον ἔκδοσιν.* Das *ἰδιοκλ.* fehlt bei Ps. Ath.

[30]) Bei Ps. Ath. steht Diokletian voran.

[31]) *ἐν πυργίσκου* (Ps. Ath. *πυργίσκῳ*) *τοίχῳ.*

[32]) Eus. H. E. VI. 16.

[33]) Epiph. l. c. p. 174.

gar nicht erwähnte Lucian getreten ist, der gar keine neue Uebersetzung, sondern nur eine Revision der Septuaginta unternahm.[34]) Wie sehr Photius dem Origenes abgeneigt war, ist bekannt; er hatte die Schrift des Epiphanius wie den Eusebius gelesen;[35]) er hätte hier wohl den Origenes erwähnen können und müssen. Daß er hier einen anderen Autor ausschrieb und nur mittelbar aus Epiphanius schöpfte, ist möglich; aber die dem heiligen Athanasius fälschlich zugeschriebene Synopsis der heiligen Schrift,[36]) in der unser Text sich ziemlich gleichlautend findet, gehört wohl einem noch späteren Griechen an, der verschiedene Stücke compilirte und es könnte ebenso gut Photius die Quästion in der uns vorliegenden Gestalt nach Epiphanius bearbeitet haben als ein Anderer vor ihm, den er nur ausgeschrieben hätte; ein Pariser Codex stimmt ganz mit dem Texte der Amphilochien überein.

Wenn nun auch im Allgemeinen das alte Testament mehr an Dunkelheit leidet als das neue,[37]) so fehlt es doch auch in diesem nicht an schwierigen Stellen und sein erhabener Sinn läßt sich nicht stets so leicht ergründen, selbst in den einfachen Erzählungen der Apostelgeschichte,[38]) besonders aber in den Briefen des Paulus (II. Petri 3, 16).[39]) Es bedarf die Schrift überhaupt der Interpretation.

γ) Die Schrifterklärung.

In der biblischen Exegese hatte die griechische Kirche von jeher Bedeutendes geleistet. Während die alexandrinische Schule bei der stark vorherrschenden Hinneigung zur allegorischen und mystischen Auslegung um den Literalsinn weniger sich kümmerte, oft ihn in den Schatten stellte, obschon manche ihrer Vertreter, wie auch Origenes, nicht nur um den Text der Schrift sich verdient machten, sondern bisweilen auch den wörtlichen Sinn hervorhoben, hatte die antiochenische Schule, vorzüglich in Chrysostomus und Theodoret, mittelst ihrer historisch-grammatischen Interpretation eine nicht minder reiche und geistvolle, dabei aber weit mehr praktisch nüchterne exegetische Tradition begründet, die ohne den mystischen Sinn und die Typologie zu verwerfen, deren einseitige und übertriebene Anwendung in Schranken wies. Die besten Lehrer der Kirche suchten sich in der Mitte zu halten zwischen phantastischem Allegorisiren, wie es ehemals auch bei vielen Heiden sich vorgefunden, und einem rein äußerlichen Festhängen am Buchstaben, wie man es dem Judaismus vorwarf. Auch Photius, der die vorhandene patristische Literatur allenthalben benützte und sich an Theodoret und Chrysostomus, bisweilen mit völligem Copiren ihrer

[34]) Suidas V. *Λουκιανός*. Hier. ad Chromat. ep. 107.
[35]) Bibl. Cod. 124. 27.
[36]) Montfaucon. Admon. Migne XXVIII. p. 281—284.
[37]) Job l. c. p. 792.
[38]) q. 43. c. 4 (p. 79. Ath.): *τὸ πρόχειρον τῆς ἑρμηνείας τῷ βάθει καταδυόμενον τῆς ἱερᾶς διανοίας, ἂν μὴ προςλάβῃ τὴν φιλολογοῦσαν βάσανον καὶ μελέτην, τῆς ἀσαφείας καὶ τῆς κατὰ τὴν ὑπόληψιν στάσεως οὐκ ἐθέλει ἀπαλλάττεσθαι.*
[39]) q. 26. §. 6. p. 48; q. 91. §. 4. p. 157. Ath.

Worte, anschloß, anderwärts wieder selbstständig auftrat, sucht eine solche Mittelstellung zu behaupten.

Er erklärt sich öfter gegen jenes Allegorisiren, das den historischen Gehalt der biblischen Worte verkümmert und aufhebt und nur zu oft in bloßen Phantasiegebilden sich ergeht, wie es bei den Origenisten vorkam. Den Worten nach, sagt er [1]) von Letzteren, nehmen sie das Paradies an, der Sache nach wird es verworfen; die Bäume des Paradieses, die dortige Nahrung, die Hervorbringung der Eva aus der Seite Adam's, kurz die ganze Weltschöpfung, die liebevolle und wunderbare Vorsorge Gottes für die Menschen, die aufeinanderfolgenden Anfänge der Schöpfung werden von ihnen auf eine geistige Theaterproduktion [2]) bezogen, wobei sie nicht einmal die eigene Subsistenz und die Hervorbringung ihres Wesens achten; darnach theilen sie ihren An- und Absichten gemäß die Rollen der ganzen Tragödie aus, fingiren Gestalten und Gedanken nach ihrem Belieben, heben die bis jetzt Allen sichtbare und bekannte wirkliche Reihenfolge der wirklichen Begebenheiten und Existenzen ganz und gar auf und bezaubern mit weichlichen und anlockenden Reden die Ohren der Menge. Denn gewöhnlich kitzelt zwar die Fülle der eigenmächtig und nach Willkür geschaffenen und zur Ergötzung ersonnenen Gebilde über die Maßen die Ohren der Hörer und führt sie zu angenehmer Zerstreuung; es können aber die Urheber solcher Erfindungen weder für sich selbst noch für diejenigen, die ihnen folgen, daraus irgend einen Nutzen bereiten. [3]) Dieses übermäßige Allegorisiren kam durch den Juden Philo in der Kirche in Aufnahme. [4])

Wenn aber Photius den geschichtlichen Gehalt der heiligen Schrift nicht in Mythen und Phantasiegebilde umgegossen sehen will, so will er doch nicht, daß man überall beim bloßen Buchstaben stehen bleibe. Daß er überhaupt kein principieller Gegner der allegorischen Erklärung war, zeigen unter Anderem seine Ausführungen über verschiedene Fragen, bei denen auch die bei den Vätern so beliebten mystischen und heiligen Zahlen eine Rolle spielen. Die Frage z. B., weßhalb die Fastenzeit auf vierzig Tage, nicht mehr und nicht weniger, festgesetzt sei, beantwortet er [5]) zuerst mit der Berufung auf die kirchliche Ueberlieferung und das Beispiel von Moses, Elias und Christus, sodann aber sucht er dafür einen tiefer liegenden und erhabeneren Grund [6]) anzugeben. Er findet ihn darin, daß wir unsere durch die Sünde in dieser irdischen Welt, welche die Siebenzahl (Hebdomas) repräsentirt, befleckten fünf Sinne nicht nach dem Vorbilde dieser vergänglichen Hebdomas, sondern nach dem des zukünftigen Weltlaufs, den die Achtzahl (Ogdoas) bezeichnet, in diesen vierzig

---

[1]) q. 70 (Mai N. C. IX. p. 85).

[2]) *εἰς νοητήν τινα σκηνὴν ἀναφέροντες.* Vgl. das folg. *τὴν τραγῳδίαν ὅλην κατὰ τὴν ἰδίαν πρόθεσιν καταμερίσαντες.*

[3]) ib. Vgl. Cod. 234. 235 de Method. libris c. Orig.

[4]) Cod. 105: (Philonis opera sunt) *πρὸς ἀλληγορίαν ἐκβιαζόμενα, ἐξ οὗ οἶμαι καὶ πᾶς ὁ ἀλληγορικὸς τῆς γραφῆς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ λόγος ἀρχὴν ἔσχεν εἰσρυῆναι.*

[5]) q. 130. p. 724 seq. M. (q. 141. p. 244. A.)

[6]) *βαθυτέραν καὶ ἀποῤῥητοτέραν αἰτίαν.*

Tagen ($5 \times 8 = 40$) zu läutern und zu reinigen haben, und glaubt auch den heiligen Johannes von Constantinopel [7]) hiermit in Einklang zu finden. Bei der Besprechung von Exod. 11, 19 bemerkt er zu der Frage, weßhalb Moses, der den Gebrauch buntfarbiger Gewebe verbot, doch das Zelt des Zeugnisses damit habe bedeckt wissen wollen: [8]) Moses wollte andeuten, daß man nicht durchaus dem nackten Buchstaben anhängen, nicht bei dem auf den ersten Anblick sich ergebenden Sinn verweilen solle; [9]) wer Alles nach dem Buchstaben verstehe, werde nie den wahren Sinn herausbringen. Aehnlich verhält es sich mit vielen Ceremonien und Vorschriften des Moses. Das Verbot der Arbeit am Sabbat schloß nicht aus, daß die Priester Holz sägten, Fleisch zertheilten, Opferthiere schlachteten, während sie doch den Anderen zum Muster dienen sollten. Das Verbot, von gehauenen Steinen Altäre zu errichten, die Unreinigkeit bei Berührung von Todten, die Vorschrift, keine Bilder zu machen, die Behandlung der Aussätzigen, die trotz des Verbotes außerhalb des Heiligthums dargebrachten Opfer u. s. f. — das Alles ist räthselhaft, wenn man blos bei dem Buchstaben stehen bleibt. [10]) Man muß daher Vieles *κατὰ πνεῦμα* nehmen, nicht *κατὰ γράμμα*. [11]) So steht der buchstäblichen Erklärung die höhere Betrachtung gegenüber, [12]) dem Buchstaben die „Theorie“, [13]) die höhere Theorie, [14]) der *ἱστορία* ebenso die *θεωρία*. [15]) In der Stelle Ekkles. 9, 4 zeigt sich zwar ein offen daliegender, aber nichts Nothwendiges und Nützliches besagender Sinn; weßhalb es besser ist, von dem Buchstaben sich zum Geiste zu wenden, sich zur Betrachtung des Geistigen zu erheben. [16]) Ueberhaupt ist es zulässig und recht, in den Worten der Schrift „etwas Tieferes und Mystischeres“ [17]) zu suchen. Während der Literalsinn sich an den Wortlaut und an das sinnlich Wahrnehmbare hält, geht der mystische oder pneumatische auf das darin dargestellte Uebersinnliche, das Höhere und Geistige, [18]) im Irdischen Vorgebildete, das von der göttlichen Weisheit Angedeu-

[7]) Chrys. in eos qui Pascha jejunant, hom. 3 adv. Jud. n. 4. (Opp. I. 867. M.) Oekonomos denkt an Johann IV. den Faster, dessen Schrift *περὶ νηστείας* zu des Photius Zeiten wohl noch vorhanden war.

[8]) q. 113. p. 661 seq. (ep. 219. p. 324—328. M.; ep. 70. p. 386 seq. B.)

[9]) *μὴ χρῆναι γυμνῇ προσεδρεύειν τῇ λέξει τοῦ γράμματος μηδὲ τῷ προχείρῳ προσανέχειν τῆς καταλήψεως.*

[10]) *αἰνίγματι τοῦτο παντελῶς, εἴ τις ἐναπομένοι τῷ γράμματι, ἔοικε.*

[11]) l. c. p. 325—327. Mont., p. 387 seq. B.

[12]) *ἡ πρὸς τὸ γράμμα διαβαίνουσα ἑρμηνεία* (oder *ἡ ἐπὶ τῷ γράμματι κατανόησις* q. 307. p. 1152 s. q. 304. p. 350. A.) opp. *τῇ πρὸς θεωρίαν μᾶλλον ἀνάγεσθαι θελούσῃ* q. 59.

[13]) q. 72. p. 452. M. §. 4. p. 126. A.

[14]) *γράμμα* opp. *τῇ ὑψηλοτέρᾳ θεωρίᾳ* q. 31. p. 55. Scott. §. 4. p. 57. A.

[15]) q. 210. p. 957 seq. (ep. 77. p. 126. M.; ep. 46. p. 344 seq. B.). So auch die Aelteren Chrys. hom. 33 in Joh.; hom. 28 in Matth. Isid. Pelus. L. IV. ep. 203.

[16]) *ἀπὸ τοῦ γράμματος ἐπὶ τὸ πνεῦμα χωρεῖν καὶ πρὸς τὴν τῶν νοητῶν ἀναφέρεσθαι θεωρίαν* q. 61.

[17]) *βαθύτερόν τι καὶ μυστικώτερον.* q. 1. c. 22. p. 76. M.

[18]) *ἡ μὲν πρὸς τὸ γράμμα διαβαίνει καὶ διὰ τῶν αἰσθητῶν ἀπευθύνεται, ἡ δὲ*

tete, das die Menge der Juden und der judaisirenden Sektirer nicht versteht.[19]) Oefter werden auch unter *θεωρίαι* im weiteren Sinne des Wortes die verschiedenen Erklärungen einer Stelle verstanden[20]) und zu dem pneumatischen Sinn wird nach der Weise der Alten nicht blos der eigentlich typische, sondern auch der tropologische, der anagogische, ja oft auch der figürliche Wortsinn gerechnet. Die bei den Vätern vorkommenden Ausdrücke braucht Photius ebenso, der im Geiste seiner Zeit ihrer doppelten Strömung folgt.

Häufig wird die moralische Erklärung gebraucht, die vorzugsweise paränetischen Zwecken dient. Ueber das Verbot Exod. 22, 31 (Lev. 22, 8; 17, 15; Deut. 14, 21), von wilden Thieren gefangenes und getödtetes Fleisch zu essen, heißt es: Gott befiehlt damit, daß das Leben des Menschen verschieden sei von dem Verhalten der Thiere; denn denen die Gemeinschaft des Mahles verboten wird, bei denen müssen alle sonstigen Gewohnheiten, Bestrebungen und Handlungen verschieden sein. Der Mensch muß frei sein von der Raub- und Habsucht, der Wildheit und Lieblosigkeit der wilden Thiere, darf nicht gleich ihnen mit Hast seinen Trieben folgen, noch unenthalsam und ungezügelt sein; Menschen, die darin dem Thiere folgen, soll er wie Thiere oder Verthierte fliehen. Es will ferner Gott sein Geschöpf zur Reinheit erziehen und von jeder Unreinheit es unversehrt erhalten, durch die Bewachung des einen Sinnes es zur Wachsamkeit über die übrigen führen.[21]) Die Vorschrift „du sollst nicht leer vor mir erscheinen" (Exod. 23, 15, vgl. 34, 20. Deut. 16, 16) wird allerdings von der Darbringung von Geschenken und Opfergaben verstanden, deren Annahme von Seite Gottes eine Wohlthat für den Menschen ist, noch passender aber von den Tugenden und der Frömmigkeit, ohne die man nie vor Gott erscheinen darf, seine Herrlichkeit niemals schauen, noch mit Erfolg über göttliche Dinge forschen kann.[22]) Zu Gen. 2, 25. Eph. 5, 31 wird als eine beachtenswerthe „Theorie" angeführt: Gott vertritt die Stelle von Vater und Mutter als Schöpfer und Fürsorger. Adam verließ nun seinen Vater und seine Mutter und überredet von den Worten des Weibes ward er mit ihm ganz zu einem Fleische, das Fleischliche dem Geistigen vorziehend, dem Schöpfer den Rath des Feindes, und wähnend, er könne gleich Gott werden und Gott hege gegen ihn Mißgunst.[23])

Die anagogische Erklärung wird gleich der ethischen hervorgehoben, oft mit dieser verbunden, bisweilen auch mit ihr confundirt. Zu Gen. 2, 9 sagt Photius:[24]) Der Baum des Lebens in der Mitte des Paradieses hat eine Analogie mit dem Herzen, das ebenso in der Mitte des animalischen Leibes

---

πρὸς θεωρίαν ἐθέλει μᾶλλον ἀνάγεσθαι· ἡ μὲν οὖν τὴν πρόοδον δι' ὧν ἡ λέξις μᾶλλον καὶ ἡ αἴσθησις ἐπικρατεῖ, ποιουμένη κ. τ. λ. q. 59. §. 1.

[19]) q. 113. p. 669.

[20]) Z. B. q. 216. p. 980 (A. q. 213. §. 1).

[21]) q. 17. Cf. Theod. q. 52 in Exod., der aber nicht direkt gebraucht ist.

[22]) q. 18. Cf. Theod. q. 53 in Exod.

[23]) q. 112. p. 184 ed. Ath. §. 5.

[24]) q. 294. p. 1128.

sich befindet. Nach der Anagogie[25]) läßt sich mit Einigen sagen: Die allgemeinste Tugend des Vernunftwesens ergießt sich wie von der Mitte eines Berggipfels auf alle Handlungen und wie das von der Mitte eines bestimmten Punktes ausströmende Leben alle Theile der Geschöpfe belebt und erhält, so tränkt und nährt auch sie, gleichsam von der Mitte einer Quelle hervorquillend, alle übrigen unter ihr begriffenen Tugenden. Auch der Gedanke liegt nahe, der Baum des Lebens werde darum als in der Mitte des Paradieses gepflanzt bezeichnet, weil Christus, unser Leben, in der Mitte der Erde für uns das Kreuz auf sich genommen hat, diesen für uns Leben bringenden Baum. Dem Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen aber wird kein bestimmter Platz zugetheilt, weil eben das Böse keine feste Stelle hat, sondern neben die Tugend sich hinstellt. Zu Röm. 12, 20: Unter glühenden Kohlen versteht die Anagogie[26]) die Apostel und Zeugen des Herrn, die von dem göttlichen Feuer entflammt werden, das Alles reinigt und alle Schlechtigkeit verzehrt; denn Gott ist ein solches Feuer (Deut. 4, 24) und der Psalmist singt: „Kohlen sind von ihm angezündet, da er die Himmel neigt und herabsteigt" (Ps. 17, 9 f.) und unser Fleisch anzieht, das gleich Wolken die Strahlen der Gottheit verhüllt. Ebenso nennt die Anagogie auch Kohlen die brennenden und verzehrenden Strafen nach Ps. 119, 4, wie die strafenden Mächte. In dieser zweiten Bedeutung versteht der Apostel die rächenden Plagen und Strafen, die Zunder und heimlich brennende Regungen der Flamme sind, welche die um sie befindliche Materie verzehrt.

Zu dem pneumatischen Sinn gehören vor Allem die Typen des A. B., die nach den im N. T. angeführten Beispielen behandelt werden. Denn das Alte war Typus des Neuen, das mosaische Gesetz war der Schatten, der Leib aber die Gnade.[27]) Nach I. Kor. 10, 1—4 erscheint das Meer als Typus des Taufwassers, die Wolke als der des Geistes; Pharao ist Typus des Teufels wie Moses Typus Christi, die Aegypter stellen die Dämonen, die Hebräer die Gläubigen dar.[28]) Ebenso war das jüdische Osterlamm Typus Christi; es ward am Abend geschlachtet, wie auch am Abend der Erlöser sich dem Opfertode unterzog; es ward bei dem Vollmond dargebracht, wie die Erneuerung des Weltalls bei vollem Lichte geschah; das Licht des Mondes deutet die Gottheit, der Mondkörper das angenommene Fleisch an.[29]) Ebenso stellt das Manna das himmlische Brod des neuen Bundes, die Wachteln den Cultus des Gesetzes, die Thieropfer, dar.[30]) Die Stiftshütte ist ein Bild der Schöpfung, die bei der Reinigung des Aussätzigen dargebrachten zwei Vögelein (Lev. 14, 4) ein Bild des Leidens Christi, Josue ein Typus des Erlösers.[31])

---

[25]) ὁ ἀναγωγικὸς λόγος.

[26]) q. 52. p. 385: ὁ τῆς ἀναγωγῆς λόγος.

[27]) q 164. p. 853; q. 265. p. 1088.

[28]) q. 265 cit. nach Theod. q. 27 in Exod.

[29]) q. 295. p. 1128.

[30]) q. 316. p. 1168 seq.

[31]) q. 268. p. 1089. (Theod. q. 60 in Exod.); q. 271. p. 1097. (Th. q. 19 in Lev.) q. 281. p. 1122. (Th. q. 43 in Deut)

Absaloms Empörung gegen seinen Vater bildet den Aufruhr der Juden gegen Christus ab, der Tempelerbauer Salomon den für alle Völker den Tempel der Heiligkeit gründenden Heiland. Der Rabe, der dem Elias Speise brachte, war ein Typus der Heidenvölker, die trotz ihrer Unreinheit dem Gesetze und der Gnade dienen und ihnen unterstellt werden sollten[32]) u. s. f. Ueberall ist das Neue Testament vorgebildet. Auch da, wo alttestamentliche Stellen ganz nach dem naheliegenden Wortsinn gedeutet werden, wird die Beziehung auf Christus speciell hervorgehoben. So zu Gen. 17, 2: Der Bund bedeutet die Beschneidung; das „zwischen mir und dir" besagt, der Bund werde zwischen Gott und Abraham vermitteln, daß diesem die Verheißungen untrüglich seien, kann aber auch die Zeitdauer andeuten in der Art: „Ich, der jetzt den Bund mit dir errichtet hat, werde einst Mensch werden und die Beschneidung, die mit dir begann, wird aufhören, nachdem sie bis zu mir geherrscht hat." — Die Frage, weßhalb Jakob den Stein salbte (Gen. 28, 18), wird damit beantwortet, entweder sei das steinerne Herz der Heiden vorgebildet, das mit dem heiligen Geiste gesalbt, aber gleich jenem Steine für Gott abgesondert werden sollte, oder aber angedeutet, daß aus unaussprechlichem Erbarmen das angenommene Fleisch der Gottheit gesalbt werde und Christus der durch sich selbst die zwei Völker verbindende Eckstein sei.[33])

Es hat übrigens Photius keineswegs die anderen Erklärungen vor der buchstäblichen begünstigt; die letztere sendet er in der Regel voraus. So gibt er[34]) zu Deut. 22, 8 den Literalsinn zunächst dahin an: Bauest du ein neues Haus und läßest Erde graben, um die Fundamente zu legen, so darfst du vor Vollendung des Baues den ausgegrabenen Platz nicht ohne schützende Umfriedigung lassen, damit nicht Thiere und sogar Menschen, die wegen des früheren Zustandes des Platzes, der Gewohnheit des Durchgangs und der kurzen Zeit seit Beginn des Baues nichts Neues und Gefährliches ahnen, hinabstürzen und so zu Grunde gehen, wodurch du mit Blutschuld belastet werden könntest, damit vielmehr die Vorsorge für den Nächsten dem bedachtsamen Hausherrn große Lobsprüche eintrage. Dann erst fährt er fort und bezieht dem höheren Sinne nach die Stelle auf die Allen, die nach Vollkommenheit streben, obliegende Pflicht, ihren geistigen Bau mit einer Umzäunung zu umgeben, bis zum Ende zu kämpfen und die zu den Kronen führende Sorgfalt zu entfalten (II. Tim. 2, 5). So erhalten wir auch zu Ekkl. 9, 4 zunächst den Literalsinn, dann den pneumatischen, wornach tugendhafte Heiden (lebendige Hunde) besser sind als schlechte Nachkommen Abrahams (todte Löwen).[35]) — So steht auch unter den vier Erklärungen zu Ps. 18, 1 die literale voran: 1) Die Größe und Schönheit der Schöpfung legt ein Zeugniß für den Schöpfer ab. 2) Die Apostel verherrlichen Gott durch die Predigt des Evan-

[32]) q. 319. 322. (Ath. App. n. 3. 5.)
[33]) q. 317. p. 1169; q. 236. p. 1029 (Ath. q. 299. §. 5; q. 233).
[34]) q. 59. p. 405 seq. (p. 111 ed. Ath.).
[35]) q. 61. p. 416. 417.

geliums. 3) Die Engel (als Himmel) lobpreisen Gott. 4) Der Stern, der Christi Geburt verkündigte, die Engelserscheinungen, welche die Hirten sahen, die Sonne, die sich beim Tode des Herrn verfinsterte, erzählen die Wunder der Erlösung.[36]) — Zu Akt. 13, 22 wird vor Allem bemerkt,[37]) daß die Worte: „Ich fand David den Mann nach meinem Herzen" in dieser Form im A. T. sich nicht finden, da Ps. 88, 21 und selbst I. Sam. 13, 14 nicht genau dazu stimmen, Paulus die Worte wohl mit Absicht so gestaltet haben muß. David ward als Mann nach dem Herzen Gottes befunden, weil er darin Gott ähnlich war, daß er den Feinden mit Gutem vergalt, worin der Mensch am meisten dem himmlischen Vater ähnlich wird (Matth. 5, 44 f. Luk. 6, 27 f. 32 ff.). In höherem Sinne ist das in Christus erfüllt, der von David nach seiner Menschheit abstammte und nach seiner höheren Natur Einen Willen mit dem Vater hatte, ja allein Alles nach dem Wohlgefallen des Vaters[38]) erfüllte, während David in vielen Stücken dieses nicht gethan hat.

Fast allenthalben zeigt sich als die erste Regel der Schrifterklärung, daß zunächst der Wortsinn aufgesucht werden muß. Diesen gibt nun vor Allem der Context, der Zusammenhang der Rede, die richtige Wortverbindung, die Untersuchung des Vorausgehenden und des Nachfolgenden.[39]) So sehen wir in Bezug auf II. Kön. 6, 20 aus dem Vorhergehenden (V. 16), daß das Segnen für Verachten und Verspotten steht;[40]) ebenso erklärt sich daraus die Stelle Gal. 5, 15.[41]) Vieles wird aus anderen Stellen klar. Daß z. B. Jakob sogleich, nachdem er dem Laban den Dienst versprochen, die Rachel erhielt, und nicht erst nach Ablauf der sieben Jahre, würde man aus Gen. 29, 27. 30 nicht erschließen können; es geht aber aus der Vergleichung von K. 31, 38. 41 u. a. St. mit höchster Wahrscheinlichkeit hervor.[42]) Der gesammte Text der heiligen Schrift ist genau zu lesen und zu prüfen, aber ohne Leptologie. Die Parabeln und Gleichnisse der Schrift sind nicht bis in die einzelnen Züge zu erklären, sondern die Bedeutung des Ganzen[43]) ist zu erforschen. Man muß den Vergleichungspunkt vor Allem festhalten und nicht zu sehr in das Detail der Ausschmückung eingehen.[44]) Bei der Parabel vom verlorenen Sohne z. B. wäre es thöricht zu fragen, wer die waren, die

---

[36]) q. 304. p. 1145 (A. q. 301. p. 348). Die erste Erklärung bei Theod. in h. l, die zweite bei Greg. M. hom. 30 in Evang.

[37]) q. 315. p. 1165 seq.

[38]) Hierbei wäre an Matth. 3, 17. Luk. 3, 22 zu erinnern.

[39]) *ὁ εἱρμός* de Sp. S. m. §. 24. *ἡ καθ' εἱρμὸν πρόοδος τοῦ λόγου.* q. 1. c. 14. *ἡ συνέχεια τοῦ ῥητοῦ* q. 133. p. 732. D. (Ath. q. 144. §. 2.) *ἡ ὀρθότης τῆς ἐν τῷ λόγῳ συνθήκης.* l. c. p. 733. A.; q. 92. p. 577. — *τὰ προηγούμενα καὶ τὰ ἐπαγόμενα ἐπιμελῶς πολυπραγμονεῖν* q. 40 init.

[40]) q. 292. p. 1125: *εὐλόγησεν* = *ἐξουδένωσε.* Theod. q. 20 in L. II. Reg.: *κατεγέλασε.*

[41]) q. 54. p. 390 seq.; q. 148. p. 1277 seq.

[42]) q. 313. p. 1161 (A. q. 310).

[43]) *τὸ διὰ τῆς ὁλοκληρίας σημαινόμενον.*

[44]) q. 34. p. 237—240.

ihm nicht die Trebern der Schweine geben wollten (Luk. 15, 16), oder wer die Taglöhner im Hause des Vaters (V. 17) gewesen sind. Wenn die Parabel durch die zwei Söhne die Eintheilung der Menschen in Gerechte und Sünder darstellt,[45]) wie wollte dann der jüngere Sohn wie einer der Taglöhner seines Vaters leben? Wie könnte man unter dem sonst so gut gearteten, dann aber dem bekehrten Bruder mißgünstigen älteren Sohn irgend einen bestimmten Menschen verstehen? Ebenso wäre es thöricht zu untersuchen, wer der reiche Mann Luk. 16, 1 war, der einen ungetreuen Verwalter hatte, wer die Ankläger des letzteren waren. So verhält es sich auch mit dem reichen Prasser (das. V. 22 ff.), dessen Gespräch mit Abraham nicht wirklich so gehalten ward.[46]) Wollte man Matth. 11, 16 f. Luk. 7, 32 unter den Knaben, die den Juden flöteten und sangen, ohne daß diese tanzten, den Täufer Johannes und den Herrn selbst verstehen, so wäre das einmal an sich ungereimt, sodann würde keine Schuld der Juden daraus sich ergeben, da Knaben und Kindern nicht zu folgen keinen Tadel verdient. Jede Vergleichung hinkt einigermaßen und die Uebereinstimmung ist nur im tertium comparationis selbst zu suchen, nicht in den Einzelheiten der Ausführung.[47]) Parabeln und Gleichnisse haben nicht dieselben Gesetze wie die Erzählung und die Geschichte, auch nicht denselben Zweck. Die Geschichte will belehren und Unbekanntes mittheilen, die Parabel aber bedient sich des Bekannten, um dem Zuhörer eine heilsame Ermahnung beizubringen. Zweck unserer Parabel ist zu zeigen, daß das Judenvolk weder durch das, was zur Fröhlichkeit stimmt, noch durch das, was Trauer erregt, weder durch das heitere Leben nach Art gewöhnlicher Menschen noch durch das strenge Büßerleben sich zur Annahme des Heils bewegen lassen und seine Hartnäckigkeit aufgeben wollte, und stellt so dessen Unentschuldbarkeit vor Augen, ohne sich um Namen und Personen zu kümmern, die für ihren Zweck nicht nothwendig sind; die *παιδία*[48]) sind blos durch die Eigenschaften des gewöhnlicheren Ausdrucks[49]) in die Parabel gekommen und auch sonst werden die Personen nicht näher bezeichnet, wie Matth. 20, 12—15; Luk. 18, 2—5; Matth. 25, 2—12. Die Parabel von den Talenten Matth. 25, 15—29 paßt auf die Juden, die nicht blos andere Völker nicht für die Wahrheit gewinnen wollten, sondern auch sich selbst feindselig gegen den Glauben an Christus abschloßen und so das ihnen durch Gesetz und Propheten verliehene

---

[45]) q. 170. p. 864 seq. (Gall. n. 46.) Die Gerechten genießen Gottes Geschöpfe in rechter Weise, der Gottlose mißbraucht sie und betet sie als Gottheiten an. Oder: Die zwei Söhne sind die Menschen unter dem Gesetze und unter der Gnade oder auch Engel und Menschen. c. Manich. IV. 29. p. 248. M.

[46]) q. 34. p. 240. 241.

[47]) l. c. p. 237. Daran erinnert auch De Wette z. St. (I. 121).

[48]) *Παιδία*, heißt es ferner, steht in der Schrift: 1) für kleine Kinder im wahren Sinne Matth. 19, 14; es bezeichnet 2) Einfalt und Unschuld, Arglosigkeit. Das. 18, 3. 3) Thorheit, leichtfertige Hingabe an jeden Trug I. Kor. 14, 20; 4) die menschliche Natur. Christus und Johannes könnten im zweiten und vierten Sinne Kinder heißen, in der dritten Bedeutung aber die verstockten Juden.

[49]) *διὰ τῶν τῆς κοινοτέρας φωνῆς ἰδιωμάτων* p. 241.

Talent vergruben.[50]) Es haben auch die Parabeln etwas Dunkles und Räthselhaftes,[51]) vielen Zuhörern Unverständliches. Darauf weisen sowohl die Worte Christi (Luk. 8, 10) als die Bitten der Jünger um nähere Erklärung (Matth. 13, 36; 15, 15) hin, wobei sie das Nichterfaßte aus dem bereits Verstandenen zu erforschen suchten. Auch Prov. 1, 6 werden Parabeln und Räthsel verbunden.

Wie der Context, ist die richtige Bedeutung der einzelnen Worte in das Auge zu fassen. Man muß genau wissen, wie der biblische Text lautet und welches die jedem Worte entsprechende Bedeutung ist. Den hebräischen Text des A. T. kannte man in Byzanz nicht; man wußte nur soviel, als die Väter darüber angaben. Es werden auch bei Photius hebräische Namen nur nach denselben erklärt, z. B. Israel als der Mann, der Gott schaut, Salomon als der Friedfertige;[52]) Galiläer (Akt. 1, 11) sind die, denen die Offenbarung gemacht ward,[53]) da Christus in Galiläa sein erstes Wunder wirkte (Joh. 2, 11) und Galiläa nach Isai. 33, 9 berühmt werden sollte. Symeon soll das Gehorsame, Anna die Frau der Gnade bedeuten.[54]) Auf den Text der Septuaginta wird großes Gewicht gelegt.[55]) Von den verschiedenen Erklärungen zu Gen. 4, 7 nimmt keine einzige auf den hebräischen Text Bezug, vielmehr halten sich alle an die Septuaginta und suchen mühsam verschiedene Formen von Figuren auf.[56]) In der Abhandlung über das Ephod finden wir ebenfalls keine genügende Kenntniß des Hebräischen.[57]) Bisweilen kommt Photius

---

[50]) q. 112. §. 2. p. 184 ed. Ath.

[51]) *αἰνιγματικὸν εἶδος* q. 34. p. 241. Cf. seq. p. 241—244.

[52]) Israel = *ὁ νοῦς ὁ ὁρῶν θεόν* (nach Philo). q. 237. p. 1029; q. 319. p. 1293.

[53]) Galiläer = *οἱ ἀποκεκαλυμμένοι* (von גלח) Joh. Albertii Gloss. sacr. p. 54. Suidas: Galiläa = *κατακυλιστή*. — q. 128. p. 721.

[54]) q. 157. c. 5: *τὸ ὑπήκοον — ἡ τῆς χάριτος.*

[55]) So wird q. 164. p. 852 daraus argumentirt, daß Ps. 96, 1; 98, 1 *ἐβασίλευσε* stehe, nicht *βασιλεύει;* so werden auch die Psalmenaufschriften, z. B. *ψ.* 5 *εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης* q. 287. p. 1120, nach den LXX erklärt. Vgl. Theod. in h. l. Chrys. in h. l. Maxim. expos. in *ψ.* 59.

[56]) q. 71. p. 441 seq. und q. 109. p. 615 (Bal. ep. 68. p. 381 seq.) Es wird a) hervorgehoben: Die Worte des ersten Gliedes können als Frage (*ἐν τύπῳ ἐρωτήσεως*) gefaßt werden (Hast du nicht gesündigt, da du wohl recht geopfert, nicht aber recht getheilt hast?) oder affirmativ (*ἀποφαντικῶς*), und dann wieder verschieden: Du hast nicht recht geopfert, weil du nicht recht getheilt hast, und so gesündigt — oder: Du hast gesündigt, weil du nicht recht getheilt, wenn auch recht geopfert hast u. s. f. b) Die Worte „Sei ruhig" besagen: Häufe nicht Sünde auf Sünde, erwäge dein Unrecht. c) Die folg.: „Zu dir seine Rückkehr und du wirst darüber herrschen" beziehen sich entweder auf die dargebrachte Gabe (Sie geht als Gottes unwürdig an den Geber zur freien Verfügung zurück) oder auf das, worin gefehlt ward (Du bist Schuld an der Sünde, kein Anderer; die Sünde geht auf dich zurück; du bist ihr erster Anführer) oder auf Abel (Er wird sich wieder zu dir wenden und dir das Recht der Erstgeburt wahren) u. s. f. Vgl. über den gr. Text. Theol. Quartalschr. 1850. III. S. 375 ff.

[57]) q. 102. p. 633 (Bal. ep. 69. p. 385). Das *ἐφούδ*, heißt es, hat eine dreifache Bedeutung: 1) priesterliches und heiliges Gewand, blos für Priester, anzeigend, was in schwierigen Fällen, besonders im Kriege, zu thun sei (hier scheint Ephod und Coschen Erod.

dem richtigen Wortsinn ganz nahe. So erklärt er Gen. 36, 24 den „Jamin", den Ainan fand, für eine Quelle und bemerkt, Quellen und Brunnen seien damals Gegenstand großer Aufmerksamkeit gewesen, da hauptsächlich von den Heerden der Lebensunterhalt gewonnen ward; Abraham selbst habe auf sie großes Gewicht gelegt (Gen. 21, 25—31), die Philister hätten aus Neid gegen Isaak die Brunnen verstopft (das. 26, 14 f.), Moses sei durch den bezüglich der Brunnen geleisteten Dienst Jethro's Schwiegersohn geworden (Exod. 2, 16 f.), Ainan habe darum als besonderer Wohlthäter vor anderen Stammeshäuptern aus Esau's Geschlecht ausgezeichnet werden können.[58]) Gewöhnlich bedient sich Photius bei schwierigen alttestamentlichen Stellen auch der anderen griechischen Uebersetzungen[59]) und führt auch verschiedene Lesearten[60]) an.

Reichhaltiger sind die Worterklärungen zu Stellen des N. T. Der Erklärung von „Peripsema" I. Kor. 4, 13, wornach hier das Verachtete, gleichsam mit Füßen Getretene zu verstehen ist, zieht Photius mit Berufung auf den alten Sprachgebrauch die andere vor: Erlösung und Opfer für Andere.[61])

28, 4 ff. verwechselt); 2) ein nicht den Priestern zugehöriges Gewand, Schulterkleid (Epomis), das David trug I. Chron. 15, 27, das mit dem Priesterkleide gleichen Namen hatte (Theod. q. 1 in I. Paral. sagt, es habe ἐπενδύματα ἱερατικὰ und κοινὰ gegeben, zu den letzteren gehöre das des David, auch στολή schlechtweg geheißen). Andere lassen dagegen den David das hohepriesterliche Schulterkleid selbst anziehen aus Verehrung für die Priester q. 293. p. 1125; 3) die Nachäffung des priesterlichen Ephod bei den Götzenpriestern. Vgl. auch Cedren. Hist. I. p. 101. 104. 107. Die Worte ὄν und καδδησίμ erklärt Photius q. 102: τὸν κυρίως ὄντα, τὸν κυρίως ἅγιον. Er hat vielleicht Exod. 28, 38 im Auge und erklärt עָוֹן (die Sünden) mit dem griech. ὄν.

[58]) q. 58. p. 404: Ἡ σύρα φωνὴ τὸν Ἰαμὶν, ἢ ὥς ἔνιοι, τὸν Ἐλμεὶν πηγὴν ἐθέλει καλεῖν. Dieses ἅπαξ λεγόμενον wird von Luther mit einigen Hebräern sehr unglücklich, wie Gesenius bemerkt, mit Maulesel übersetzt. Die Vulg. hat richtig: aquae calidae. S. Delitzsch z. St. S. 508. Statt Αἰνᾶν, sagt Photius, kommt auch Ὠνᾶν vor.

[59]) S. oben β. N. 14 Vgl. q. 115 (Bal. ep. 50. p. 318), wo §. 4 zu I. Kön. 9, 24 bemerkt wird, für κωλέαν setze Aquila κνήμην (crus); letzteres bedeute: 1) τὸ ὄπισθεν μὲν τοῦ σκέλους εἰς μῦν ἐπηρμένον, 2) τὸ ἔμπροσθεν ἀντικνήμιον, 3) τὸ συγκείμενον ἔκ τε τοῦ προκνημίου καὶ τῆς παρακνημίδος, ἅμα τῆς ἐπαλειφούσης αὐτὰ σαρκὸς καὶ τῆς δερματίδος. Genauer genommen, meint er, wäre σκέλος zu setzen. Vgl. Orig. Hexapl. in h. l. (Migne XV. 1303—1306.)

[60]) l. c. §. 2 wird bemerkt, es stehe nicht: ὑπὲρ Γαιθὰν τὸν Ἰσραηλίτην, was der gemeinsame Name aller Juden sei, sondern τὸν Ζαραίτην und in einigen Exemplaren finde sich statt Αἰθᾶν: Γαιθᾶν; ib. §. 4. I. Kön. 9, 21 stehe bald παρὰ τοῦ λαοῦ, bald παρὰ τοὺς ἄλλους. q. 41. p. 337 Ekkli. 9, 8: statt μὴ ὑστερησάτω a. L. A.: μὴ ὑστερήσῃ. q. 124. p. 716 seq. Isai. 27, 11: γυναῖκες ἐρχόμεναι ἀπὸ θέας δεῦτε, ἀναγγείλατε ἡμῖν. q. 280. p. 1109. Deut. 32, 43: εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνισχυσάτωσαν (Alex. Vat. Hebr. 1, 6: προσκυνησάτωσαν) αὐτοὺς (al. αὐτῷ) πάντες ἄγγελοι (al. υἱοὶ θεοῦ (vgl. Isai. 66, 10. Röm. 15, 10 f.) S. auch Ekkl. 7, 14 f. q. 69. p. 437 coll. Olympiod. in h. l. (Migne XCIII. 568.)

[61]) q. 133. P. I. (Ath. q. 144. p. 217. §§. 1. 2): ἀπολύτρωσις καὶ τὸ οἷον ὑπέρ τινων ἱερεῖον — θῦμα καὶ ἱερεῖον καὶ καθάρσιον — τὰ καθάρσια καὶ ἱλαστήρια θύματα, ἃ ὑπὲρ ἄλλων εἴωθε θύεσθαι. In der ersten Bedeutung ist es: τὸ ἐν ἀτιμίᾳ καὶ ονο ὑπὸ τὰ ἴχνη κείμενον, τὸ ἠτιμωμένον καὶ κατάπτυστον, τὸ ἐβδελυγμένον καὶ φευκτόν. Es wird dem Leser zuletzt die Wahl zwischen beiden Erklärungen gelassen, da Paulus in beiden Beziehungen seinen Herrn und Meister nachahmte.

„Denn, wie man vor Alters den zur Versöhnung des Zornes der Götter entweder durch das Loos oder durch eigenen Entschluß zum Schlachtopfer Bestimmten mit den Händen ringsum betastete und anfaßte und ihm zurief: Werde unser Peripsema, so konnte Paulus auch aus den bei den Heiden gebräuchlichen Ausdrücken nicht blos des Redeschmuckes wegen, sondern auch zur richtigen und plastischen Bezeichnung der Sache dieses Wort entnehmen und von sich sagen, er sei die Sühne, das Schlachtopfer für Alle geworden, was er in der That durch seine Leiden und seine Sorge für Alle war" (vgl. das. 15, 31; 9, 22; II. Kor. 11, 23—33) — eine Erklärung, die auch der Context, bes. V. 14, bestätigt, wornach er den Korinthern seine Wohlthaten nicht vorwerfen will, ferner auch die richtige Wortverbindung fordert, da Peripsema in der ersten Bedeutung (Abschaum, Auskehricht) eher den Dativ (*πᾶσι*) als den Genitiv (*πάντων*) bei sich haben würde. Das „Gewalt haben" I. Kor. 11, 10 wird erklärt mit Unterworfensein.[62]) Die *ὑστερήματα* Christi Col. 1, 24 sind bei den Erklärern entweder 1) das, was dem Leiden Christi noch abgeht, was Christus zu leiden unterlassen hat, da ja auch die Apostel, wie sie Größeres sollten thun können als der Herr selbst, so auch Manches dulden konnten, was über seine Befehle hinausging, oder 2) die geringsten unter den Thaten und Leiden des Erlösers, das Unbedeutendste an ihnen, womit Paulus seine Leiden nicht verglichen wissen will. Nach Photius ist dasjenige zu verstehen, was Christus noch bei längerem menschlichen Pilgerleben, bei längerer Ausübung seines Amtes auf Erden gelitten haben würde.[63]) In I. Tim. 2, 1 wird (nach Chrys.) *δέησις* als Anrufung Gottes zu einer That, *προςευχή* als Lobpreisung, *εὐχαριστία* als Danksagung für das, was uns widerfährt, *ἐντυχία* als Anrufung Gottes als Rächers gegen die Beleidiger gefaßt und bemerkt, *ἐντυγχάνειν* sei nicht dasselbe wie *ἱκετεύειν*, sondern Fragen und Antwort erhalten, wie I. Kön. 19, 9 ff., aus beiden bestehe die *ἔντευξις* Röm. 11, 2.[64]). In Jak. 1, 9 f. wird *καυχάσθω* nicht im gewöhnlichen Sinne (er soll großsprechen, sich brüsten, prahlen) erklärt, sondern = er soll Vertrauen hegen und hoffen.[65])

Bei der Erklärung einzelner Schriftstellen wird fortwährend darauf gesehen, auf den biblischen Sprachgebrauch bezügliche allgemeine hermeneutische Regeln zu gewinnen.[66]) So werden verschiedene Ellipsen angeführt, z. B. die des

---

[62]) q. 108. p. 641 seq. (Bal. ep. 35. p. 328): nicht *κυριεύειν, κατεξουσιάζειν*, sondern *ὑπ᾽ ἐξουσίαν τάττεσθαι καὶ τελεῖν.*

[63]) q. 121 (Gall. n. 22. p. 719 seq. Ath. q. 132. p. 209).

[64]) q. 163. p. 819 seq. (p. 249. Ath.) Bibl. Cod. 277 ex Chrys. Der Schluß zeigt, daß die Abhandlung unvollendet vorliegt. Maxim. in orat. Dom. (Opp. I. 849), dem Theophyl. in Matth. c. 6. p. 31 folgt, unterscheidet *εὐχή* (votum) als *ὑπόσχεσις ἤγουν ἐπαγγελία ὧν γνησίως λατρεύοντες θεῷ προκομίζουσιν ἄνθρωποι*, von der *προσευχή* als der *αἴτησις ὧν θεὸς πρεπόντως ἑαυτῷ δωρεῖσθαι πέφυκεν ἀνθρώποις*. Oecum. p. 218: *Δέησις μέν ἐστιν ἱκεσία ὑπὲρ ἀπαλλαγῆς λυπηρῶν προσφερομένη· προσευχὴ δὲ αἴτησις ἀγαθῶν. ἔντευξις δὲ κατηγορία τῶν ἀδικούντων.*

[65]) q. 136. p. 753 seq. c. 3 seq. (Ath. q. 147. §. 4—6. p. 223 seq.)

[66]) *ἐπὶ τὴν καθολικώτερον ταῦτα διευθετίζουσαν ἀναδραμεῖν θεωρίαν* q. 56. p. 397 (A. §. 2. p. 108.)

ὡς Pſ. 103, 8: „Sie ſteigen hinauf wie Berge und ſteigen hinab wie ebene Flächen,“[67]) ebenſo die Pleonasmen.[68]) Es wird daran erinnert, daß die Bibel oft die Species für das Genus braucht, ſo Brod für Almoſen;[69]) und manche figürliche Bezeichnung erläutert, z. B. Grube = Nachſtellung gegen den Nächſten;[70]) die Gebeine ſind die ganze Kraft, ihre Erſchütterung aber die Strafe oder die aus der Sünde entſtehende Furcht.[71]) Die bei den Exegeten häufige Regel, daß die Conjunctionen ὅπως und ἵνα nicht von der Urſache (αἰτιολογικῶς), ſondern vom Erfolge (ἀποβατικῶς) zu verſtehen ſind,[72]) hat auch Photius im Auge. So kämpft er[73]) dagegen, daß Pſ. 50, 6 der Satz: ut justificeris in sermonibus tuis etc. als Finalſatz zu Tibi soli peccavi bezogen werde; er ſoll vielmehr auf den Anfang bezogen werden: „Nach deiner großen Barmherzigkeit und nach der Menge deiner Erbarmungen tilge meine Sünden, auf daß du gerechtfertigt werdeſt“ u. ſ. f., wobei das „dir allein hab' ich geſündigt“ als Zwiſchenſatz erſcheint, angefügt dem flehentlichen Schuldbekenntniß. Sehr oft finden ſich Sätze mit jenen Conjunctionen, die zwar die aitiologiſche Form im Ausdruck haben,[74]) in der That aber nur das darnach Folgende und die Sicherheit des Ausgangs bedeuten.[75]) Beiſpiele finden ſich Exod. 9, 15 f.; 10, 1 f.; 11, 9. Pharao's Ungehorſam und Verhärtung zog die Strafen nach ſich, die auf der ganzen Erde bekannt wurden und bewirkten, daß Gottes mächtige Hand bewundert und verherrlicht wurde. Das nun, was von der Verhärtung Pharao's ſeinen Ausgang hatte, geſtaltet die Schrift zu einer aitiologiſchen Form, um die untrügliche Sicherheit des Ausgangs zu verkünden. Auch David ſündigte nicht, damit Gott gerechtfertigt werde; aber da er ſündigte, mehrte er doch die Schuld nicht durch Verſtocktheit, ſondern nahm zur Buße ſeine Zuflucht; auf die Reue folgte das Erbarmen, in dem Erbarmen aber entſandte die in den Worten Gottes erglänzende Gerechtigkeit alle Strahlen des Mitleids und der Güte.[76]) Die Worte Gottes ſind entweder die Verſicherungen, daß er nicht den Tod des Sünders wolle, ſondern ſeine Bekehrung und Rechtfertigung (Ezech. 18, 32; 33, 11. Iſai. 43, 26),[77])

---

[67]) q. 152. p. 816 (A. p. 239). Cf. Adrian. Isag. c. 20 (Migne XCVIII. 1288.)

[68]) q. 59. p. 405. C.

[69]) q. 62. p. 417. Ekkl. 11, 1; Iſai. 58, 7.

[70]) q. 63. p. 421. Ekkl. 10, 8. Pſ. 7, 15 f.; 9, 17 (Vulg.)

[71]) q. 289. p. 1121 (A. q. 286. p. 338.) Pſ. 6, 4.

[72]) Theophyl. in Joh. c. 9. 11. 12. p. 632 seq. 656. 680. Röm. 1, 20. Pſ. 50, 6. ἵνα für ὥστε.

[73]) q. 56. p. 396 seq. Kürzer q. 238. p. 1032 (A. q. 235. p. 307): Aus der durch den Propheten erhaltenen Zurechtweiſung lernte David, daß die Sünde gegen Urias gegen Gott ſelbſt gerichtet war. Er ſagt: Du haſt mir gezeigt, daß ich nicht gegen meinen Unterthan, ſondern gegen dich allein gefrevelt habe, damit deine Gerechtigkeit obſiege über menſchliche Anſchläge und keiner der Sünder wähne, dein Gericht zu berücken.

[74]) κατὰ τὸν αἰτιολογικὸν τῆς φράσεως σχηματισμὸν ἀποδιδόμενα q. 56. p. 400.

[75]) ἐν τούτῳ περιαγγέλλειν τῷ σχήματι iſt zu leſen (Mai und Migne falſch: σχίσματι).

[76]) l. c. p. 400. 401 (Ath. §. 3. p. 109). Cf. Cyrill. Alex. in h. l. (Migne LXIX. 1089.)

[77]) l. c. p. 357 (A. §. 1. p. 108). Wenn dieſe Worte, heißt es, auch der Zeit nach

oder sie lassen sich als die Rechenschaft Gottes fassen, der, zur menschlichen Schwäche sich herablassend, gleichsam zum Gericht sich vor uns hinstellt (vgl. Isai. 1, 18). Er stellt gleichsam eine Vergleichung an zwischen den von ihm dem David erwiesenen Wohlthaten und den Sünden, mit denen dieser sie vergalt.[78]) Von einer Rohrzunge, die schlecht zu spielen verstand, ward er Zunge und Organ der übernatürlichen Weisheit; aus einem verachteten Jüngling ward er ohne alle Vorbereitung Feldherr im Kriege; allein, ohne Waffen und Geschosse, ohne Kriegserfahrung, erlangte er Sieg und Triumph; aus einem Hirtenknaben ward er König, aus einem Idioten Prophet. Aber er unterlag einem Weibe, befleckte sich mit Ehebruch und Mord, entehrte den Geist mit dem Fleische. In diesen und ähnlichen Reden ist Gott dem David gegenüber gerichtet und gerechtfertigt. Unendlich ist aber gegen ihn Gottes Barmherzigkeit, die selbst da ihm Böses mit Gutem vergilt. David's reumüthige und schuldgeständige Worte gibt nun der Schriftgebrauch mit einer *αἰτιολόγος τροπολογία*,[79]) indem er das, was durchaus ohne Hinderniß vor sich gehen wird, vorher anzeigt. Luk. 8, 10 ist *ἵνα* dem *διότι* gleich, ebenso *μή* nicht prohibitiv (ne), sondern negativ (non) zu nehmen. Dafür bürgt nicht blos der Sinn der dort angeführten Prophetenworte (Isai. 6, 9 f. *ο'*), sondern auch Matth. 13, 13, wo *διὰ τοῦτο — ὅτι* steht. So ist auch bei anderen Evangelisten (vgl. Joh. 12, 40) *ἵνα* für *ὅτι* und *μή* als einfache Negation zu nehmen.[80])

Einen mehrfachen Literalsinn derselben Stelle setzt Photius nicht voraus,[81]) wohl aber gibt er verschiedene, von ihm nicht beanstandete Erklärungen, unter denen er seinen Lesern die Wahl überläßt.[82]) So erhalten wir zu Job 3, 3 die vier Erklärungen: I. Job spricht den Fluch über seinen Geburtstag nicht aus Unmuth aus, sondern in dem Streben, Mitleid zu erregen, darüber, daß er Gott beleidigt zu haben schien, obschon sein Leiden nur zur Uebung der Tugend und zur Erhöhung des Verdienstes diente (40, 8. *ο'*). II. Er spricht nicht schlechtweg den Fluch aus, sondern mit Rücksicht auf die stets an seinem Geburtstag gehaltenen Gelage, die seinen Gästen Anlaß zur Sünde gewesen sein konnten. III. Er thut es, damit er nicht ohne alles Gefühl das furchtbare Unglück zu erdulden scheine, und verflucht nicht etwas wirklich Bestehendes, sondern etwas nicht mehr Existirendes. IV. Er verflucht den Tag in Rücksicht auf das der Eva (Gen. 3, 16) gesprochene Urtheil; in Rücksicht auf

---

später sind als David's Buße, so sind sie doch nicht später als das prophetische Vorherwissen in David. Der Psalm selbst hat nicht blos David's Reue und Gottes Erbarmen verewigt, sondern auch die spätere Gefangenschaft Israels, dessen erneute Begnadigung und den Wiederaufbau der zerstörten Mauern Jerusalems vorherverkündigt.

[78]) l. c. p. 401. Cf. Eus. Athan. in h. l. (Migne XXIII. 437. XXVII. 240.) Cyrill. l. c. Das Folgende gibt Photius in rhetorischer Ausschmückung.

[79]) p. 404. A. §. 4. p. 109.

[80]) q. 76. c. 4. p. 699. 700. (Gall. q. 105. §. 4. p. 177 ed. Ath.)

[81]) q. 85. Bal. ep. 172. p. 398.

[82]) Vgl. die St. zu Röm. 7, 21 bei Cram. p. 199 seq. Oec. p. 206.

die Folgen der ersten Sünde.[83]) Zu Ps. 130, 1 finden sich verschiedene Erklärungen: a) die Worte gelten von David, b) von jedem tugendhaften und demüthigen Menschen, c) von der menschlichen Natur überhaupt, d) von Christus.[84]) Das ἐπετίμησας Ps. 9, 6 läßt sich nach biblischem Sprachgebrauch von der Zurechtweisung verstehen; es kann aber auch eine andere Bedeutung haben, da bei den Profanen ἐπιτιμία auch τιμὴ καὶ περιφάνεια bedeutet.[85]) Röm. 12, 20 kann σωρεύσεις doppelt verstanden werden, sowohl für ἐπισυνάξεις als für περιέλοις καὶ ἀπαλλάξεις.[86]) II. Kor. 6, 14 verbietet das Aufmerken auf die Lehre der Ungläubigen oder auch die Gemeinschaft mit ihnen, besonders in der Ehe und in geistlichen Dingen.[87]) Der Engel des Satan (II. Kor. 12, 7) kann 1) Versuchung und Peinigung bedeuten oder sich 2) auf Alexander den Schmied (II. Tim. 4, 14) oder endlich 3) auf die falschen Lehrer beziehen.[88]) II. Kor. 13, 5 kann genommen werden 1) als Rath und Ermahnung, 2) als Bedenken, 3) als Tadel und Verweis.[89]) Zu Matth. 7, 6 erhalten wir ebenso drei Erklärungen:[90]) I. Das Heilige und die Perlen sind die Predigt des göttlichen Wortes und der unbefleckte Leib des Herrn; Schweine sind die unbußfertigen schweren Sünder, Hunde die Häretiker und Ungläubigen, die gegen die Wahrheit der Religion verstockt bleiben.[91]) II. Perlen und heilige Dinge sind die Charismen der Wunder, dann die Wunder selbst und die göttliche Würde der Apostel. Wie Christus vor verstockten Ungläubigen kein Wunder wirkte (Matth. 13, 58) und Paulus schwere Sünder nicht zur Weihe zulassen wollte (I. Tim. 5, 22), so sind diese Gaben nicht denen zuzuwenden, die ihrer ganz unwürdig sind. III. Perlen sind die reinen Gedanken über die Tugend, das Heilige, die ehrwürdige Macht der orthodoxen Lehren, Hunde sind die gottlosen und häretischen, Schweine die unlauteren, der Wollust dienenden Gedanken. Dasselbe gilt auch von den Handlungen.[92])

---

[83]) q. 174. p. 876. — Ps. Justin q. 15 ad orthod. und Anast. Sin. q. 30. p. 294. Grets. behandeln dieselbe Frage, aber in anderer Weise.

[84]) q. 299. p. 1132 (q. 296. p. 342. Ath.)

[85]) q. 305. p. 1148 (q. 302. p. 349. Ath.)

[86]) q. 52. p. 388 seq.; q. 79. P. II. p. 505.

[87]) Man kann ἑτερο- und ἑταιροζυγοῦντες lesen. q. 85 (ep. 155. p. 209 seq. M. ep. 72. p. 398. Bal.).

[88]) q. 314. p. 1165.

[89]) Phot. ap. Oec. p. 708.

[90]) q. 200. p. 940 seq. (ep. 54. p. 107—110. M. ep. 9. p. 253. B.).

[91]) Method. de creat. Bibl. cod. 235. p. 1137: Perlen = τὰ μυστικώτερα τῆς θεοδότου θρησκείας μαθήματα, χοῖροι = οἱ ἀσεβείᾳ καὶ ἡδοναῖς συζῶντες, οἱ ἀσεβεῖς. Photius bestreitet das, weil sonst das Evangelium (Euth.: τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἡμῶν den Heiden und Sündern nicht hätte verkündigt werden dürfen. Theophyl. in h. l. p. 35: Κύνες = οἱ ἄπιστοι, χοῖροι δὲ οἱ πιστοὶ μὲν, βορβορώδη δὲ βίον ἔχοντες. Δεῖ τοίνυν τὰ μυστήρια μὴ λέγειν τοῖς ἀπίστοις μηδὲ τοὺς λαμπροὺς καὶ μαργαρώδεις λόγους τοὺς περὶ θεολογίας τοῖς ἀκαθάρτοις. Chrys. hom. 23 in Matth. n. 3. p. 313 denkt an die Arcandisciplin und die Entfernung der Uneingeweihten bei der Liturgie.

[92]) Cf. Cod. 235 cit.

Zu Luk. 3, 8, Matth. 3, 9 erhalten wir folgende Erklärungen. I. Wie Gott aus dem noch unförmlichen Erdstoff den thierischen Leib gebildet und den Staub zur Menschennatur gestaltet hat, so kann er auch leicht aus der festeren Natur der Steine die menschliche Natur hervorbringen und die aus dieser Masse gebildeten Menschen zu Söhnen Abrahams machen; dieses Werk der Allmacht wäre nicht größer als das der Schöpfung. II. Lot's Weib wurde zu einer Salzsäule versteinert; Gott, der hier ein so großes Wunder an einem einzigen Weibe zur Bestrafung der Sünde wirkte, kann zur Beseligung der Menschen (I. Tim. 2, 4) noch weit Größeres thun. III. Beim Tode des Erlösers spalteten sich Steine und Felsen und führten viele Menschen zur wahren Religion hin, indem sie ihnen den ersten Anlaß gaben, nach der Gabe der Wiedergeburt zu streben und so wahre Söhne Abrahams zu werden. IV. Unter Steinen lassen sich die Heiden verstehen, die wahrhaft versteinerten Herzens waren, aus denen aber seit ihrer Bekehrung Abrahams Nachkommenschaft ergänzt und vollendet ward.[93]) Zu Luk. 3, 16 finden sich folgende: I. Einige nehmen *τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος* wörtlich von der Fußbekleidung (Schuhriemen) und erklären, Johannes wolle die Erhabenheit Jesu hervorheben, die so groß sei, daß sich Johannes nicht einmal in die Reihe derjenigen stellen dürfe, die ihm die niedrigsten Dienste zu leisten haben. II. Andere verstehen unter dem *ὑπόδημα* die Welt in anagogischer Weise, unter den Riemen die schwer zu erfassenden und mit unbesiegbarer Unwissenheit umhüllten Probleme dieser Welt, was aber zu gekünstelt und darum um so weiter von der Wahrheit entfernt ist. III. Andere nehmen den Schuh für das Fleisch, die Riemen für die Verbindung der zwei Naturen in Christus, die dem Johannes ebenso wie seinen Zuhörern unlösbar sei. IV. Wieder Andere verstehen nicht das Fleisch schlechtweg, sondern die Incarnation und Menschwerdung Christi selbst, unter Himas nicht die Verbindung der Naturen, sondern den Zusammenhang der Fragen und Zweifel über die Incarnation, deren Lösung bei ihrer Erhabenheit und Tragweite sich nicht Jeder zutrauen darf. Von diesen vier Erklärungen bevorzugt Photius die erste und die letzte, erstere als am meisten zu den Worten passend, letztere als mehr zur höheren Betrachtung geeignet.[94]) Bei aller Vorliebe für die „Theorie" ist Photius doch

---

[93]) q. 31. p. 228 seq. Nic. Cat. p. 658 seq. ed. Mai. Dieselbe Frage wird q. 210 (ep. 77. M. ep. 46. B.) erörtert, wo nur die Erklärungen IV, I, III. stehen. Mit den Bezeichnungen des Sinnes wird gewechselt; q. 210 heißt die Erklärung I. *θεωρία*, q. 31 aber IV, während I. II. als *τὸ πρόχειρον τῆς φωνῆς*, III. als *προφητικὸν ἔργον* bezeichnet sind; q. 210 werden I. und III. als *κατὰ ἱστορίαν* gesagt angeführt, *διπλῆν δὲ τὴν ἱστορίαν, τὴν μὲν προγεγενημένην* (Gen. 1.), *τὴν δὲ ἐπιγεγονυῖαν* (Matth. 27, 51. 52.). Vgl. auch Cat. in Matth. p. 1192 ed. Migne, Chrys. hom. 11 in Matth. c. 3. n. 2. p. 191. wo auf Isai. 51, 1. 2 Bezug genommen und Nr. IV. als Meinung Einiger angeführt wird, Zu Nr. IV. vgl. Cyrill. in h. l. (Migne LXXII. 516), der auf Ezech. 11, 19 verweiset, Hilar. Ambros. Aug. Hier. Greg. M. hom. 20 in Matth.

[94]) q. 216. p. 980 seq. (ep. 133. Mich. Sp. C. p. 175 seq.). Die erste wörtliche Erklärung gibt auch Chrys. hom. 11 in Mth. n. 4. p. 196. Cyrill. Al. in h. l. p. 520 hat: *τὸν σφαιρωτῆρα τοῦ ὑποδήματος* und setzt bei, so nenne man *τὸ ἄκρον τοῦ ὑποδ., τὸ εἰς ὀξὺ λῆγον*, dessen sich die Barbaren bedienen.

in der Regel nüchtern und besonnen. Er läßt es z. B. gelten, daß man den Gen. 9, 13 erwähnten Bogen für eine schon anfänglich vorhandene Naturerscheinung halte, die Gott zur Bekräftigung des mit Noe geschlossenen Bundes nahm.[95])

Noch seien einige ausführlichere Bibelerklärungen des Photius erwähnt. Zu Mark. 3, 21 erhalten wir folgende Auslegungen. I. Das ἐξέστη bedeutet: ἀποστῆναι βούλεται. Man fürchtete, Christus wolle wegziehen und zu Anderen wandern. Die Vertreter dieser Ansicht berufen sich auf Luk. 4, 42, wo derselbe Vorgang erzählt sei. Dagegen behaupten Andere, der Vorgang sei verschieden, da bei Markus Jesus im Hause, bei Lukas an einem einsamen Orte (in der Wüste) sich befindet. Ihnen wird entgegnet, auch bei Verschiedenheit des Vorgangs lasse sich die dunklere Stelle durch die deutlichere aufhellen, das κατέχεσθαι (Lk.) und κρατεῖσθαι (Mk.) sei zu dem Zwecke geschehen, den Herrn nicht ziehen zu lassen, um seinen belehrenden Umgang zu genießen und seine Wunder zu schauen. II. Mehrere nehmen κρατῆσαι = ἐπισχεῖν τοῦ λέγειν, Zurückhalten vom Reden und Lehren, das ἐξέστη aber beziehen sie auf die Ermattung (ἔκστασις) der natürlichen Kräfte und des Gemüthszustandes, wie sie allzu große Anstrengungen herbeiführen. Die Umgebung Jesu befürchtete eine zu große Erschöpfung des Herrn und wollte aus Sorge für ihn ihm die nöthige Ruhe und Erquickung verschaffen, wie sie selbst solche inzwischen an einem dazu günstigen Orte gesucht. III. Einige aber fassen im Hinblick auf die Bosheit der Juden das ἐξέστη in dem nahe liegenden Sinn: Er ist außer sich, ist wahnsinnig geworden.[96]) Die verblendeten Juden sollen die Beschuldigung des Zustandes, in dem sie selbst waren, auf den, der Viele davon befreit hatte, geschleudert haben, diejenigen aber, die bei ihm waren, d. i. seine angeblichen Brüder, damals noch voll jüdischer Vorurtheile und des Unglaubens (was sie später mit dem Martyrium sühnten), hinausgegangen sein, ihn festzunehmen. Dazu bemerkt unser Patriarch, er kenne wohl die anfängliche Verblendung der vermeintlichen Brüder des Herrn, könne aber doch nicht glauben, daß ihre Bosheit soweit gegangen, ihm Raserei, Verrücktheit, Wahnsinn vorzuwerfen.[97])

Interessant ist die Untersuchung zu Luk. 7, 37 f.: Wie viele Frauen es gewesen, die den Herrn salbten.[98]) Photius referirt folgende Ansichten der Aelteren: I. Einige sagen sehr einfältig und oberflächlich, sich blos an die Zahl der das Factum referirenden Evangelisten haltend, es seien vier gewesen. II. Andere nehmen nur zwei an: 1) die stets tugendhafte Schwester des Lazarus und der Martha, 2) die bekehrte Sünderin.[99]) III. Wieder Andere

---

[95]) q. 296. p. 1128 seq. (q. 293. p. 340. Ath.)

[96]) τῶν φρενῶν ἔκστασιν ἔσχε καὶ παράφορος τοῦ καθεστῶτος ἐγένετο. Euthym.: παρεφρόνησε.

[97]) q. 50. p. 377. M. p. 101. A.

[98]) q. 48. p. 357 seq. M. p. 95. A.

[99]) So Chrys. hom. 80 (al. 81) in Matth. n. 1. Cf. hom. 62. n. 1 in Joh. (Migne LVIII. 724. LIX. 342), wo eine bei den Synoptikern, eine bei Joh. unterschieden wird.

lassen nur eine gelten, ohne diese Meinung zu erhärten und ohne Autoritäten für sich zu haben; Apollinarius und Theodor von Mopsuestia sind die Urheber dieser Meinung.[100]) IV. Dem Photius scheint es unzweifelhaft, daß ihrer nicht mehr und nicht weniger als drei sind.[101]) Alles zeigt diese Verschiedenheit: Zeit und Ort, die Handlung selbst, die handelnden Personen, deren Tadler und der Lohn der That sind verschieden. a) Die Luk. 7, 37 f. genannte salbte den Herrn lange Zeit vor dem letzten Pascha, und zwar im Hause des Pharisäers (nicht Simon des Gichtbrüchigen); sie vergießt Thränen noch vor der Salbung, benetzt die Füße Jesu und trocknet sie mit ihren Haupthaaren, nimmt sich den Muth, sie zu küssen, salbt seine Füße; sie wird schlechtweg als Sünderin bezeichnet; Niemand spricht gegen sie offen einen Tadel aus; nur der Pharisäer, und dieser auch nur in der Stille (V. 39), zeigt sich unwillig. Jesus aber verschließt ihm den Mund, lobt das Weib und ertheilt ihm das große Geschenk der Sündenvergebung, ja er preiset auch ihren Glauben als Ursache ihrer Rettung (V. 40 ff.). b) Die andere bei Joh. 12, 1 ff., Schwester des Lazarus und der Martha, aus einem berühmten Geschlecht entsprossen, von ganz tugendhaftem Wandel, salbt den Herrn sechs Tage vor dessen letztem Pascha, im Hause ihres bei dem Gastmahl gegenwärtigen Bruders.[102]) Sie bringt hier die Salbe vor; auch sie trocknet die Füße des Herrn mit ihren Haaren (V. 3), nicht um eine Gegengabe zu erlangen, sondern aus Dankbarkeit für das an ihrem Bruder gewirkte Wunder. Die Jünger schweigen alle ehrfurchtsvoll; nur der Verräther Judas murrt. Ihr wird kein Lohn zugesprochen. c) Die Dritte, von der Matthäus 26, 7 ff. und Markus 14, 3—9 reden, salbt den Herrn zwei Tage vor dem Pascha, im Hause Simons des Aussätzigen, den Jesus davon befreit hatte; sie war eine Buhlerin[103]) und wagte darum nicht, irgendwie den Herrn zu berühren; sie zerbrach das Alabastergefäß und goß die Salbe über sein Haupt aus. Das nahmen nun übel nicht etwa Judas oder die Pharisäer, sondern nicht wenige von den Jüngern, nicht wie Simon aus einer geringen Meinung von dem Erlöser, nicht wie Judas aus Habsucht, sondern aus Mitleid für die Armen

---

Orig. in Cant. hom. 1. n. 4. hom. 2. n. 2: Lukas redet von der Sünderin, die Anderen von der Frommen. Uebrigens äußert sich Origenes an verschiedenen Stellen verschieden. S. Huet not. in Orig. t. 12 in Matth. (Migne XIII. 984 seq.) Combefis. in Amphiloch. Or. IV. (ib. XXXIX. 81.)

[100]) Aber die Lateiner huldigen, sicher ganz unabhängig von jenen beiden Autoren, dieser Ansicht in entschiedener Mehrzahl. Vgl. Baron. a. 32. n. 18—29. Natal. Alex. H. E. Saec. I. diss. 17. mantiss. t. IV. p. 441 seq. ed. Bing. 1786. Acta SS. die 22. Jul.

[101]) Theophylakt, der Com. in Mth. c. 26 (Opp. I. 143) die Ansichten von zwei oder drei Frauen angeführt, ohne sich zu entscheiden, folgt Com. in Marc. c. 14 in Luc. c. 7 (ib. p. 246. 321) ganz dem Photius.

[102]) p. 831. C. (A. §. 3. p. 96) ist statt *ὡς καὶ συνανέκειτο* mit Oek. zu lesen: *ὅς* und gleich darauf nach Joh. 12, 2 statt *Μαρίας* (so auch Oec.): *Μάρθας*.

[103]) *ἀπὸ δὲ τοῦ τῆς πορνείας ἄγους ἐπονομάζεται.* Aber bei Matth. und Markus heißt sie einfach *γυνή*, nicht *πόρνη*.

und weil sie wußten, daß der Herr die Barmherzigkeit dem Opfer vorzog. Sie erhält als Lohn die Zusicherung des steten Andenkens an das, was sie gethan, auf der ganzen Erde.[104]) Die ganze Beweisführung des Photius setzt voraus, daß keinem der Evangelisten in Nebendingen eine Ungenauigkeit zugetraut werden darf und die Verschiedenheit der Facta eine Verschiedenheit der Personen involvirt. Anderwärts handelt Photius kurzweg nach Modestus von der Maria Magdalena, ohne auf diese Frage einzugehen.[105]) Jesus erwählte die Maria Magdalena (Luk. 8, 2), aus der er sieben (eine in der Schrift bei Tugenden und Lastern oft gebrauchte Zahl) Teufel ausgetrieben, um durch sie aus der menschlichen Natur den Urheber und Fürsten des Bösen auszutreiben. Nach der Geschichte blieb sie ihr Leben lang Jungfrau; auch findet sich von ihr eine Legende,[106]) wornach sie wegen ihrer erhabenen Reinheit wie ein Krystall erschien. Man erzählt, daß sie nach dem Tode der Gottesmutter zu dem Lieblingsjünger nach Ephesus reiste und dort den apostolischen Lauf durch das Martyrium vollendete, indem sie bis zu ihrem Tode nicht von dem ebenso jungfräulichen Evangelisten getrennt sein wollte. Wie der erste Apostel Petrus hieß wegen seines unerschütterlichen Glaubens an Christus den Felsen, so erhielt auch diese, die erste der Schülerinen, die seiner Mutter folgten, wegen ihrer Reinheit und ihrer Liebe zu Jesus den Namen Maria, den seine jungfräuliche Mutter trug. — Dieselbe wird in der Regel bei den Griechen von der Schwester des Lazarus unterschieden.[107])

Am besten zeigt uns aber die Exegese des Photius

---

[104]) Zu Matth. 26, 13 ward der Einwand erhoben: Das „Evangelium" sei entweder die Handlung des Weibes und dann liege eine Tautologie vor, oder es seien die schriftlichen Aufzeichnungen der Jünger, dann liege ein Absurdum vor, da diese noch nicht verfaßt gewesen seien. Photius antwortet q. 55. p. 393: 1) Es heißt nicht schlechtweg: Wo dieses Evangelium verkündigt wird, da wird es gesagt, sondern da wird es zu ihrem Gedächtniß oder Andenken gesagt werden, d. h. da wird es ihr einen glänzenden und immer fortlebenden Ruhm, stete Bewunderung verschaffen. So steht Gedächtniß Ps. 110, 4; 112, 6; 9, 7. — 2) Wenn auch die Evangelien noch nicht geschrieben waren, sondern Christi Thaten noch mündlich verkündigt wurden, so steht doch nichts im Wege, die Evangelien zu verstehen, die nicht lange darnach niedergeschrieben wurden, da der Herr Alles vor seinem Entstehen kannte.

[105]) q. 158 p. 833 seq. — ganz aus Modest. Hieros. Or. in mulieres unguenta ferentes, ebenso Bibl. cod. 275. p. 244 ed. Migne.

[106]) *Μαρτύριον* (gew. Ueberschrift der Martyreracten) ist hier wohl in diesem Sinne zu nehmen. Der französischen Tradition, die auch Baron. a. 35. n. 5 annimmt und die Natal. Alex. H. E. Saec. I. Diss. 17. p. 420 seq. nachdrücklich vertheidigt, steht die ältere griechische entgegen. Vgl. Roncaglia in Nat. Al. l. c. p. 153; die Sorbonne schrieb 1521 die Lehre de unica Magdalena vor.

[107]) Im Menologium des Basilius erscheint die Maria Magdalena, deren Leben ganz nach Modestus geschildert ist und die besonders *ἡ μυροφόρος* heißt (mit Beziehung auf die beabsichtigte Salbung Jesu nach dem Tode Mark. 16, 1 coll. Luk. 23, 55 f. Matth. 26, 1), am 22. Juli (Migne CXVII. 553), die Schwester des Lazarus und der Martha aber am 8. Februar (ib. 304).

δ) Die Lösung der anscheinenden Widersprüche.

Die Behandlung der biblischen Enantiophanien nahm in besonderem Maße die Aufmerksamkeit des Photius in Anspruch und überall sucht er nachzuweisen, daß diese Antilogien nur scheinbar sind. Vieles, bemerkt er im Allgemeinen, scheint sich zu widersprechen in Worten und Thaten, was in der That sich nicht widerspricht und bei genauer Prüfung sich als vollständig zusammenstimmend erweist. Das findet sich in der alten Philosophie, in der Rhetorik, ja auch im gewöhnlichen Leben sehr häufig, weßhalb derjenige als Verläumder erscheint, der die hier befolgten Grundsätze nicht auch in der Theologie anwendet und den bei oberflächlicher Betrachtung gefundenen Widerstreit sofort als einen unversöhnlichen Gegensatz auffassen will. Man kann z. B. die Tödtung sowohl als Hort des Staates als auch als Verbrechen betrachten, ersteres wenn ein Feind, Verbrecher oder Verräther, letzteres, wenn ein wohlverdienter Bürger oder sonst ein Unschuldiger getödtet wird. Der Handel ist ehrbar und unehrbar, ersteres für niedriger Stehende, letzteres für Officiere und Staatsbeamte. Beides läßt sich sagen, aber nach verschiedenen Seiten und so besteht kein Widerspruch mehr.[1]) So steht auch in der Schrift dem Verbote: „Du sollst nicht tödten" (Exod. 20, 13) das Gebot des Tödtens (Exod. 32, 27) nicht entgegen, da letzteres sich auf todeswürdige Verächter der väterlichen Gesetze und auf Götzendiener bezieht, auch nicht dem Verbote des Ehebruchs die Weisung an Oseas (1, 2), die aber einen tieferen Sinn hat, als daß sie hier zu behandeln wäre. Vieles ist unerlaubt, wenn man es nach eigenem menschlichen Belieben für sich thut, aber erlaubt, wenn es Gott befiehlt. So schwindet der Widerspruch zwischen IV. Kön. 2, 24 und III. Kön. 20, 35 f. bezüglich der Verunehrung eines Propheten. So dient der Umstand des mit Schuld und ohne Schuld, des nach Gottes Befehl und des nach eigenem menschlichen Gutdünken Vollbrachten zur Lösung anscheinender Widersprüche.[2]) Man muß eben gehörig die Umstände unterscheiden, und besonders Rücksicht nehmen auf Zeit, Ort und Person. Viele Unterschiede bietet die Zeit dar, noch mehrere die Person; so muß man Herren und Untergebene, Lehrer und Lernende, Schuldige und Unschuldige u. s. f. unterscheiden,[3]) deßgleichen die Theilung, die Veränderung, sowie die Substitution und Permutation (Vertauschung).[4]) Die Person kann bleiben, ihre Sitten aber sich ändern; Einer kann an die Stelle des Anderen treten. So machte Gott den Saul zum König und entsetzte ihn wieder; so bedrohte er Ninive mit dem Verderben

---

[1]) Amph. q. 1. c. 1. 2 (Mai N. C. I, II. 1 seq. ed. 1831. Migne p. 48 seq.) Diese Abhandlung weist (z. B. c. 15. 17) auf viele früheren zurück und ist so als eine der zuletzt geschriebenen zu betrachten.

[2]) q. 1. c. 3. p. 49—52.

[3]) c. 4. p. 52 (Mai p. 4).

[4]) τομή, μεταβολή, ὑπαλλαγή.

(Jon. 3, 4)[5]) und es entging ihm doch.[6]) Da wirkliche Widersprüche dasselbe Subjekt und Objekt und denselben Gesichtspunkt dabei voraussetzen, so ergibt sich leicht die Lösung, wo Ort, Zeit, Personen u. s. f. eine Verschiedenheit aufzeigen. Man muß nur Context und Zusammenhang[7]) berücksichtigen und genau die heilige Schrift nach allen Seiten[8]) erforschen. Viele anscheinende Widersprüche der Bibel beruhen nur auf der Unwissenheit oder Bosheit derjenigen, die gegen sie opponiren,[9]) die theils die den Widerstreit hebenden Umstände unbeachtet lassen, theils die Schwierigkeit absichtlich noch vergrößern.[10])

Das rechte Verfahren sucht Photius an mehreren Beispielen zu zeigen. Vor Allem beantwortet er die Frage, wie sich der Widerspruch zwischen Christi Befehl, keinen Gürtel,[11]) keine Schuhe, keinen Ranzen zu haben (Luk. 10, 4. Vgl. 9, 3. Mk. 6, 8. Matth. 10, 10), und den Worten: Wer einen Geldbeutel hat, soll auch den Ranzen nehmen (Luk. 22, 36) ausgleichen lasse.[12]) Vorerst bemerkt er, es seien nach Luk. 22, 35. 36 offenbar verschiedene Zeiten zu unterscheiden, da Christus dem früheren Befehl bei der Aussendung die Gegenwart gegenüberstelle. Dann führt er die Antworten Anderer an: a) Christus wollte, daß die Apostel im Anfange sich nicht um das Irdische bekümmerten, um nicht zerstreut und von Höherem abgezogen zu werden;[13]) als sie aber den ersten Kampf überstanden und Proben von ihrer Verachtung des Irdischen abgelegt und sein Leiden nahte, gestattete er den Besitz eines kleinen Vermögens zur Sustentation. Der Geiz war überwunden, die Verfolgung nahte; sie bedurften der Stärkung und des Trostes. Ein Soldat wird nach dem Siege eine Erholung genießen dürfen, der Erwachsene wird einen höheren Unterricht erhalten als der Knabe und der Hirt hat eine andere Lebensweise nöthig als die Heerde.[14]) b) Eine andere Ansicht sagt: Als die Apostel noch unvollkommene Anfänger waren, mußten sie ganz der Lehre des Meisters sich widmen und sich darin üben; dazu sorgte Christus auch für ihre irdischen Bedürfnisse, so daß sie selbst der Menge ohne deren Arbeit Nahrung austheilen konnten. Als sie aber nicht mehr Neulinge waren, Christus die

---

[5]) *τρεῖς ἡμέραι* liest hier Photius, wie auch Theodor Mops. und Pseudo-Cyrill Com. in Jon. Vgl. Aug. C. D. XVIII. 44.

[6]) c. 4. l. c. p. 3 ed. Ath.

[7]) *ἡ τῶν ῥητῶν ἐφεξῆς καὶ κατὰ συνέχειαν σύνθεσις* c. 5.

[8]) *ἡ ἀκριβὴς συνεξέτασις* c. 11.

[9]) *πολλὰ τῶν φαινομένων ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ μάχεσθαι* c. 11.

[10]) c. 11. p. 13 ed. Mai, p. 60 ed. Migne. Vgl. auch Joh. Thessalon. serm. ap. Galland. XIII. 185 seq. über die Auferstehungsgeschichte. Orig. Com. in Matth. t. 2 (Opp. III. 441).

[11]) Hier. c. Jovin. II. 6: aes in zona. Die *ζώνη* wird gewöhnlich mit dem *βαλάντιον* identisch genommen.

[12]) q. 1 tit. u. c. 5. p. 54 seq.

[13]) Cf. Eus. in Luc. 9, 3 (Mai Nov. PP. Bibl. I. p. 169. Migne XXIV. 544. 545). Cyrill. in h. l. (ib. LXX. 641).

[14]) c. 6. p. 54.

Erde verlassen und sie zu Predigern, Lehrern und Hirten erheben wollte, sagte er ihnen, es sei keineswegs verboten, für ihre Bedürfnisse Geld bei sich zu haben, wie denn die Apostel später die von den Gläubigen dargebotenen Güter in Empfang nahmen und Allen davon mittheilten (Akt. 4, 34. 35). [15]) c) Ja Christus selbst hatte ein Glossokomon (Joh. 12, 6; 13, 29) und nahm Gaben an; er verbot also nicht den Besitz schlechtweg, sondern nur die zu große Hinneigung zu irdischen Dingen; er wollte nur das Nöthige zur Unterstützung der Dürftigen und zur Befriedigung der eigenen Nothdurft ihnen gewähren. Erst sollten die Apostel sich in der Arbeit üben; der Lohn der Armuth war der Besitz. Ein mäßiger Besitz und die Lehre von der Armuth sind nicht im Widerstreit. [16]) d) Andere Erklärungen stimmen, obschon sie aus denselben Grundlagen hervorgehen, nicht ganz mit diesen, noch auch vollkommen unter sich überein. Einige sagen nämlich, das Gebot der Armuth beziehe sich nur auf die Jünger und auf die Asceten und Mönche, [17]) das andere aber in der Person der Jünger auf die übrigen Menschen. Hier gehen aber wieder die Meinungen auseinander: α) die Einen sagen, den Besitz eines mäßigen Vermögens habe Christus denen gestattet, die zwar von öffentlichen Geschäften fern bleiben, aber ein strengeres ascetisches Leben nicht auf sich nehmen wollen und können; β) die Anderen aber behaupten, die Juden seien Luk. 22, 36 statt der Apostel gemeint und das Ganze enthalte eine Weissagung auf die Zerstörung Jerusalems, wo die Aermeren ihr geringes Geräthe leicht davon tragen konnten, die Reichen aber in der Stadt blieben und sich bei der schweren Bedrängniß Schwerter kauften; hieher beziehe man auch Joel 3, 10. [18]) Diese letzere Erklärung verwirft Photius, [19]) 1) weil die Worte: „Als ich euch sandte“ und „Jetzt aber sage ich“ keine Verschiedenheit der Personen annehmen lassen; 2) weil sich in den Worten: „Wer den Geldbeutel hat, soll sich auch den Ranzen nehmen“ kein Nexus mit der Vorschrift der Armuth entdecken läßt, da ja der Arme keinen Geldbeutel hat; 3) weil sich nichts findet, was hier an das jüdische Exil erinnern könnte. Aber auch die anderen Meinungen haben Vieles gegen sich. Z. B. Wie ward dann das erste Gebot beobachtet, wenn die Jünger damals einen Geldbeutel hatten? — Zur richtigen Lösung bemerkt nun Photius: Christus befiehlt den Jüngern nicht, einen Geldbeutel zu tragen, sondern denen, die ihn haben, erlaubt er auch noch das Tragen des Ranzens. Es streitet nicht mit einander, einerseits die als seine Jünger annehmen und bezeichnen, die das Gesetz der Armuth beobachten, andererseits denen, die es nicht beachten, das indulgiren und die Weisung aufheben. Denn dem schwachen Geiste ist eine Regel der Strenge unzuträglich und wer in seinem früheren Verhalten Proben von Geringschätzung der Regel geliefert, hält die weitere Fürsorge des Gesetzgebers für die Zukunft von sich fern. Es

[15]) c. 7. p. 53—56 (A. p. 4.)
[16]) c. 8. p. 56.
[17]) *ὅσοις τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔντονον καὶ παραπλήσιον ἄλυτον διὰ βίου μένει.*
[18]) c. 9. p. 57.
[19]) c. 10. p. 57—60.

wird also denen, die einen Geldbeutel haben, auch der Ranzen gestattet oder es wird, wenn man will, für die, welche das vorausgehende Gebot nicht beobachteten, die Art und Weise ihrer zukünftigen Stellung vorausgesagt. Zwei Classen von Menschen zeigen sich hier wie sonst: solche, die das Gebot beobachten und solche, die es übertreten. Ersteren wird noch größere Anstrengung auferlegt und Größeres anvertraut, letzteren wird keine andere Last zugemuthet, sondern sogar die frühere nachgelassen. Den Jüngern, die nichts besitzen und Christo nachfolgen sollten, hatte nichts Nöthiges gefehlt (Luk. 22, 35); aber einige führten doch noch einen Geldbeutel, andere hielten sich strenge an das Gebot. Christus tadelt jene, ohne zu zwingen; er sagt Jedem sein zukünftiges Leben voraus. Wer vorher fehlte, hat zur Genüge sein Benehmen in der Zukunft angekündigt; wer genau sich an das Gebot hielt, dessen Charakterfestigkeit findet Lob, dem wird auch der Gipfelpunkt des geistlichen Lebens und der größere Kampf in der Vollkommenheit verliehen.[20]) Daher sagt der Heiland zu beiden Classen: Jetzt, wo mein Leiden bevorsteht und der Kampf gegen euch heiß entbrennt, werden die Gedanken von Vielen an den Tag kommen. Diejenigen, welche das erste Gebot, das nicht so schwer war, nicht beobachteten, werden zu dem Geldbeutel noch den Ranzen nehmen und bald werden noch viele andere zur Bequemlichkeit des Lebens gehörige Dinge nachfolgen. Die aber bei dem Gebote verharrten, werden noch höher steigen und auch zum Tode für Christus bereit sein. Für sie ist es gut, daß sie vorher alles Irdische abgeworfen, nichts wird sie hindern an würdiger Vollendung. Darauf deutet das Nichtbesitzen eines Geldbeutels, das Verkaufen eines Gewandes und das Schwert. Sie werden selbst ihr letztes Kleidungsstück hingeben und zum Schwerte eilen, zum Aeußersten bereit sein, für den in den Tod gehen, der für sie sterben wird. Der Herr befiehlt nicht, sondern sagt nur voraus, was geschehen wird. Er sagt nicht: er soll verkaufen und kaufen, sondern er wird verkaufen und kaufen.[21]) Die Beobachtung des Gebotes, das Freisein von jeder irdischen Sorge, die völlige Hingabe an den Dienst des Herrn wird ihnen den Weg bahnen, Alles für diesen zu opfern. Daß das Schwert Symbol des Leidens Christi und seiner Jünger ist, zeigt das Folgende klar (V. 37. 38). Als man dem Herrn sagte: „Zwei Schwerter sind hier", verlangte und fragte er nichts weiter; er forderte nicht, daß sie das Kleid verkaufen sollten, fragte nicht, ob die, welche einen Geldbeutel hatten, dazu auch den Ranzen mitgenommen, ging auch nicht zu einem anderen Gedanken über, sondern sagte: Es ist genug. D. h. das Angedeutete ist durch Symbole umschrieben und genügt den Zweck zu zeigen. Das eine Schwert

---

[20]) c. 11. 12. p. 60. 61. Aehnlich werden q. 35 bei Lösung des Widerspruches zwischen Luk. 21, 14 und I. Petri 3, 15 diejenigen, die vor dem geistigen Kampfe einzuüben sind, von denen unterschieden, die sich bereits mitten im Kampfe befinden, ebenso die Zeit der Vorbereitung und der Ueberlegung von der Zeit, in der Freimuth und Gottvertrauen an die Stelle des Nachdenkens zu treten hat.

[21]) *οὐ πωλησάτω, φησίν, οὐδὲ ἀγορασάτω, ἀλλὰ πωλήσει καὶ ἀγοράσει.* So Codd. E. G. H. S. De Wette Exeg. Hdb. z. N. T. I. 1. S. 128.

bedeutet das Leiden des Herrn, das andere das seiner wahren Jünger, die freudig Alles für ihn hingaben und für ihn in den Tod gingen.[22]) Es zeigt uns der wirkliche Erfolg sowie der Context der Rede die symbolische Bedeutung der Worte.[23])

Abgesehen von der Rücksicht auf das Göttliche und Menschliche in Christus, von der verschiedenen Art der Oekonomie,[24]) von dem Falle der Nothwendigkeit, in dem der Gesetzgeber eine sonst verbotene Handlung als straflos ansehen kann, wie Christus den David wegen des Genusses der Schaubrode rechtfertigte (Matth. 12, 3. 4.),[25]) sind noch viele andere Umstände zu berücksichtigen. Auch aus unrichtiger Betonung ergeben sich anscheinende Widersprüche. So ist Joh. 6, 71 das *οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς ἐξελεξάμην* als Frage, dagegen Joh. 15, 16: „Ich habe euch erwählt" als Affirmation zu lesen. Dasselbe läßt sich sagen von Joh. 8, 14 coll. 5, 31, wobei letztere Stelle als Frage zu lesen ist, obschon hier der Widerspruch auch in anderer Weise gelöst werden kann,[26]) nämlich so,[27]) daß Joh. 5, 31 auf die menschliche, Joh. 8, 14 auf die göttliche Natur bezogen wird, wie auch Joh. 8, 54 von der Menschheit zu verstehen ist, wofern man es nicht als Frage lesen will. Man darf die Affirmationen nicht wie die Negationen[28]) beim Lesen aussprechen, sonst entsteht Verwirrung und Widerstreit.[29]) So kann auch in der Stelle Matth. 11, 11 die Schwierigkeit, die übrigens schon anderweitig gelöst ward,[30]) beseitigt werden, wenn man mit einer Frage liest: „Ist aber der Geringere im Himmelreiche größer als Johannes?" Auch Matth. 26, 45 kann man lesen: „Schlafet und ruhet ihr schon? Stehet auf, lasset uns gehen"[31]) u. A. m.

---

[22]) c. 13. p. 61—64.

[23]) c. 14. p. 64. Cf. Euthym. Theophyl. in h. l.

[24]) c. 14. 15. p. 64. 68. Cf. q. 111. Athen. §. 1. p. 183.

[25]) c. 16. p. 68.

[26]) ib. c. 17. p. 68. 69.

[27]) Das erörtert Photius q. 98. p. 612 (ep. 180. p. 268. M. ep. 67. p. 380. B.)

[28]) *καταφάσεις — ἀποφάσεις.*

[29]) q. 1. c. 17. p. 69. B. Aehnlich q. 111. §. 2. p. 183 ed. Athen.

[30]) *ἰδίας ἐν ἄλλοις ἔτυχε ἐργασίας.* Eine solche findet sich q. 309. p. 1153 seq. (Gall. p. 712. q. 122), wo aber wieder auf eine andere Abhandlung Bezug genommen wird, nämlich q. 222. p. 1000 seq. (ep. 135. p. 180. M.; ep. 16. p. 266. B.), die ausführlichste von allen. Die meisten Alten, heißt es, lassen hier Christum seinen eigenen Ausspruch vertragen. Einige sagen: Der Täufer ist der größte der unter dem Gesetze Lebenden, der Geringste aber der unter der Gnade Lebenden steht ihm voran. (Aehnlich auch viele Neuere S. De Wette z. St. S. 119. Vgl. Cyrill. Isid. Theod. bei Cramer Cat. in Matth. p. 85. Maxim. de quaest. dub. q. 47. Opp. I. 317. Job de inc. IX. 44. cod. 222. p. 828.) Andere aber verstehen unter Himmelreich die zweite Parusie des Herrn, das tempus gloriae, verbinden *μικρότερος* nicht mit *ἐν τῇ βασιλείᾳ* und verstehen unter dem *μικρότερος* Christum selbst, erklären das aber verschieden. (So Einige bei Stephan Gobar Bibl. cod. 232. p. 1101. Chrys. in Catena Crameri p. 84. Euthym. Theophyl. in Luc. p. 319.) Daß hier eine Frage anzunehmen, zeigt Photius q. 222. 309 weitläufig, besonders aus dem Zweck der Rede Christi.

[31]) Die Vulg. hat hier den Imperativ übersetzt; im Griech. kann es auch der Indicativ sein. Dasselbe q. 111. Ath. l. c.

Man muß auch die Ursache unterscheiden, die oft ganz verschieden ist und daher in denselben Fällen ein verschiedenes Verfahren fordert. So steht die Frage Christi Joh. 18, 23: „Was schlägst du mich?" nicht seiner Vorschrift (Matth. 5, 39) entgegen, wornach wir dem, der uns auf die rechte Wange schlägt, auch die linke darbieten sollen; denn diese befiehlt nur, eine am Vermögen oder am Leibe erfahrene Mißhandlung zu dulden und die Rache dem Richter aller Dinge zu überlassen; wo aber die Religion und die Ehre Gottes auf das Spiel kommt, da sollen wir nach Christi Beispiel die Schmach nicht dulden, damit der Gottlose nicht noch verwegener werde und das Stillschweigen ihn noch zu größerer Beleidigung anreize, wie auch Paulus (Akt. 13, 8; 22, 25) und die Martyrer im Angesichte der Tyrannen gethan haben.[32]) Ananias und Sapphira wurden von Petrus bestraft (Akt. 5, 1 ff.), obschon ihm der Herr befohlen, siebenzigmal siebenmal zu vergeben (Matth. 18, 22). Wir sollen gleich Petrus allerdings uns persönlich zugefügte Unbilden vergeben, aber die Beleidigung Gottes nicht übersehen und hingehen lassen, wie auch Gott selbst sie nicht übersieht und an jenen Beiden bestraft hat. So sagt Paulus, des Petrus Gefährte: „Segnet die, welche euch fluchen" (Röm. 12, 14); gleichwohl wünscht er (II. Tim. 4, 14) dem Alexander die gebührende Strafe. Ersteres bezieht sich auf die persönlich uns zugefügte Beleidigung, Letzteres auf die Verachtung und Bekämpfung der Heilsbotschaft.[33]) Dem stehen nicht die Gebete des Martyrers Stephan (Akt. 7, 60) noch Christi selbst (Luk. 23, 34) für ihre Feinde entgegen. Stephan war an der Schwelle des Martertodes; eine neue Strafrede hätte nichts gefruchtet und zudem hatte er bereits eine solche gehalten; er folgte also in der That ganz den von uns ausgesprochenen Grundsätzen. Ebenso hatte Christus strenge gegen die Juden geeifert (Joh. 8, 44. Matth. 12, 39), am Kreuze aber flehte er für sie; er hatte das Böse nachdrücklich bekämpft, aber gegen die Personen der Beleidiger zeigt er Erbarmen und Liebe.[34]) Anderwärts behandelt Photius diese Stellen ausführlicher.[35]) Christus, sagt er, will uns ein Beispiel der Milde und Liebe geben,

---

[32]) q. 1. c. 18. p. 69—72. Dieselbe Antilogie behandelt Photius q. 135 (Gall. XIII. 729—732. q. 157), wo er bemerkt: 1) Matth. 5, 39 verbietet die wechselseitige Rache, wodurch die Streitigkeiten in's Unendliche vermehrt werden, weßhalb man auch schon die erste Unbill nicht rächen soll; Christus aber nahm keine Rache in der That, sondern wies die Injurie durch eine gerechte Vertheidigung mit Worten zurück. 2) Matth. 5, 39 handelt von der Mißhandlung εἰς τὸ σῶμα καὶ περὶ τὸ σῶμα, Joh. 18, 23 bezieht sich auf die hier absolut nothwendige und sowohl von der Würde Christi als vom Heile der Menschen geforderte Abwälzung der Verläumdung.

[33]) q. 1. c. 19. p. 73 (Mai p. 25. 26.) Photius erwähnt noch zwei andere Erklärungen von II. Tim. 4, 14 (c. 20. 21. p. 73—76). I. Pauli Worte seien kein Fluch, sondern eine Weissagung der Zukunft. II. Alexander sei vom Herrn den Peinigern übergeben worden, nicht zur Strafe, sondern zur Besserung, um auf sein Gemüth einzuwirken. Aber er gibt der Annahme einer Imprecation den Vorzug, da Paulus vor Alexander als einem Widersacher des Evangeliums warnt und ebenso streng gegen Elymas u. A. auftritt. Akt. 13, 10; 23, 3 (nach Eulog. L. V. c. Nov. Cod. 280. p. 349. Migne.)

[34]) q. 1. c. 22. p. 27—29 ed. Mai; p. 76. 77 ed. Migne.

[35]) q. 311. p. 1157 (Gall. XIII. 714. 715. n. 19. q. 125). Photius scheint hier

so daß wir nicht einmal gegen die, welche auf unseren Tod sinnen, uns Zorn und Schmähungen erlauben; ferner bittet er, es möge seinen Feinden verziehen werden, wenn sie vom Bösen abstehen und nicht weiter in den Abgrund der Sünde sich fortreißen lassen. Alle, die vom Bösen abstanden, traf die Strafe nicht; viele Juden erlangten nicht nur Vergebung, sondern auch nach Erkenntniß der Wahrheit das himmlische Erbe. Andere, fährt der Patriarch fort, erklären so: Einige von denen, die Christum kreuzigten und bei seinem Leiden zugegen waren, gehörten nicht zu den Juden, sondern waren theils Römer, theils von anderen Völkern. Da die Juden schon erklärt, nach ihrem Gesetze müsse Jesus sterben, ihnen aber sei nicht gestattet, Jemanden zu tödten, und ihn so dem Pilatus überliefert, dienten römische Soldaten und Andere bei dem weiteren Verfahren gegen den Herrn. Bei dessen Verrath wagten die den Römern unterworfenen Juden es nicht, ihn allein gefangen zu nehmen, sondern führten eine Cohorte und ihren Tribun mit sich. Daher sagte unser Herr, voll der Liebe und Vorsorge für sein Geschöpf, seinen Willen in Form eines Gebetes ausdrückend: Rechne es ihnen nicht zur Sünde an, denn sie wissen nicht, was sie thun. Denn in der That wußten sowohl die römischen Soldaten als die anderen Heiden nicht, was sie thaten, da sie nicht im Gesetze und in den Propheten unterrichtet waren. Christus bat also für die Römer und die anderen Heiden und sogleich zeigte sich die Wirksamkeit dieses Gebetes in den der Gotteskindschaft gewürdigten Anwesenden.

Andere Widersprüche ergeben sich aus der Zweideutigkeit der Worte, die oft Verwirrung bringt. Amos 3, 6 heißt es, daß Gott alles Uebel (*τὰ κακά*) macht, Jak. 1, 13 heißt es, Gott sei der Urheber keines Uebels. An ersterer Stelle ist unter *τὰ κακά* das physische Elend zu verstehen, das Gott oft zur Besserung und Läuterung den Menschen sendet, an letzterer das moralische Uebel, die Sünde, das Böse, dessen Urheber Gott nicht sein kann. So wird Gott Vieles zugeschrieben, was er blos zuläßt und *παρέδωκε* steht Röm. 1, 26; Akt. 7, 42 im Sinne von *συνεχώρησε*, nicht von *συνώθησε*.[36]) Es scheint befremdlich, daß Gen. 46, 21. 22 vierzehn Söhne der Rachel genannt werden, während diese doch nur zwei Söhne hatte, Joseph und Benjamin (V. 19). Allein die Schrift pflegt die Enkel ebenfalls Söhne zu nennen, wie sie auch unter Brüdern die Geschwisterkinder versteht, sowohl wenn sie mit anderen Geschwisterkindern, als wenn sie mit Vatersbrüdern zusammengestellt werden, nicht blos bei gleichem Abstand vom gemeinsamen Stamme, sondern auch bei verschiedenem. So heißen Lev. 10, 4 Nadab und Abiud Brüder der Söhne Oziels, obschon Oziel Oheim ihres Vaters Aaron war; so heißt Joh. 19, 25 Maria Kleophä Schwester der heiligen Jungfrau, obschon Joachim und Anna keine anderen Kinder hatten.[37])

memoriae lapsu die Worte des gesteinigten Stephanus mit den Worten Christi zu verwechseln. Statt: *ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τι ποιοῦσι* Luk. 23, 34 setzt er: *κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς ἁμαρτίαν· οὐ γὰρ οἴδασι τι π.* Ebenso gibt er die Worte ep. 146. p. 203 (ep. 205. p. 522. B.). Er verbindet also beide Stellen.

[36]) c. 23. 24. p. 77—80. Migne. Weiteres unten.

[37]) q. 39. p. 97—100. ed. Scott.; p. 69 seq. ed. Ath.

So sind noch viele homonyme Ausdrücke in der Schrift z. B. τις. Es bezeichnet einmal eine Frage: Wer?,[38]) es ist aber auch oft mit dem negativen, ihm am meisten entgegenstehenden οὐδείς gleichbedeutend;[39]) anderwärts ist es unbestimmt (τις, Einer).[40]) Es drückt auch Bewunderung und Erstaunen[41]) aus, bezeichnet das Seltene,[42]) bisweilen einen Tadel,[43]) oft auch die Verlegenheit und den Zweifel;[44]) es ist auch oft eine hinzugesetzte, beschränkende Bestimmung,[45]) eine Restriktion, sowie auch ein Bekenntniß der eigenen Niedrigkeit,[46]) ein Geständniß der Unwürdigkeit, eine Danksagung gegen Gott. Außerdem lassen sich in der Schrift noch viele andere Bedeutungen von τις auffinden. An manchen Stellen scheint eine oder die andere der hier genannten Raum zu haben; diese passen aber doch nicht ganz;[47]) Einiges ist als Aufruf, als Provocation zu fassen oder in anderer Weise.[48]) Auch sonst kommen in der heiligen Schrift, gerade wie bei den heidnischen Classikern,[49]) vielbedeutende

[38]) Beispiele: Ps. 23, 8. Quis est iste rex gloriae? Joh. 1, 22 Quis es tu? q. 1. c. 25. p. 80.

[39]) Mai übersetzt hier unrichtig συμφθέγγεται κ. τ. λ. mit construitur cum vocabulo nemo und erinnert an nemo quisquam. Die Beispiele des Photius könnten schon das Unrichtige zeigen. Röm. 11, 34: Wer hat den Sinn des Herrn erkannt oder wer war sein Rathgeber? V. 35; Ps. 88, 49: Welches ist der Mensch, der leben und den Tod nicht sehen wird? Hier ist die Form der Frage, aber die Bedeutung die einer Verneinung: Keiner hat den Sinn des Herrn erkannt, keiner war sein Rathgeber, es ist kein Mensch, der den Tod nicht sehen wird. So wird auch Ekkle. 1, 3 das τί für οὐδέν genommen. q. 65. p. 425.

[40]) Job 1, 1. Luk. 10, 30 (homo quidam) — τὸ ἀόριστον c. 25. p. 81. Cf. Amph. 149. c. 7. p. 143 ed. Mai.

[41]) θαυμασμὸς καὶ κατάπληξις, θαῦμα καὶ ἔκπληξις. Isai. 63, 1. Quis est iste veniens ex Edom? Mk. 4, 40. Quis est hic, cui mare et venti obediunt?

[42]) τὸ σπάνιον c 27. p. 81. Ps. 106. 43. Quis sapiens et custodiet haec? Isai. 53, 1. Quis credidit auditui nostro etc. Cf. q. 149. c. 7. fin. Mth. 24, 45. Ps. 23, 3. 33, 13.

[43]) ἐπιτίμησις καὶ ἀγανάκτησις c. 26. Gen. 3, 11: Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Exod. 2, 14: Wer hat dich zum Herrn und Richter über uns gemacht? Röm. 14, 4: Wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest? II. Kg. 11, 21. Job 42, 3. — Eine einfache Frage würde hier Unwissenheit in Gott setzen.

[44]) ἀμηχανία καὶ διαπόρησις c. 27. Röm. 7, 24. Quis me liberabit de corpore mortis hujus? Jer. 9, 1. Quis dabit capiti meo aquam? Job 29, 2. Quis me ponet juxta mensem superiorum dierum? Vgl. c. 28. Job 23, 3. Jon. 3, 9.

[45]) προσδιορισμός. Luk. 9, 27. Sunt quidam (τινὲς) de hic stantibus, qui non gustabunt mortem. c. 25. p. 81.

[46]) ἰδίας εὐτελείας ὁμολογία c. 26. I. Kg. 18, 18: Wer bin ich, o Herr, und was ist das Haus meines Vaters?

[47]) c. 28. p. 84.

[48]) Von den Stellen III. Kg. 22, 20. Isai. 6, 8. Jer. 15, 5 sagt er: προκλητικῆς μᾶλλόν ἐστι διανοίας ἢ ἑτέρου τινὸς τύπον διασώζει. — Job 6, 11: „Welches ist meine Kraft, daß ich es ertrage, welches ist meine Zeit, daß ich es aushalte?“ muß erklärt werden in der Art, daß es dem gerechten Job keine Schmach bringt. Der schwergeprüfte Dulder will die Kürze des Lebens und die Schwäche der menschlichen Kraft erklären und sowohl seine Trübsale als seine tiefgedrückte Stimmung kund geben.

[49]) q. 21. c. 1. p. 59 seq. ed. Mai. Außer den oben (S. 10 f. N. 5) angeführten Beispielen bemerkt Photius, ἄλοχος werde von Platon u. A. sowohl von Jungfrauen als von Ehefrauen, σοφιστής in gutem wie im schlimmen Sinne, in ersterem wieder mehrfach

Ausdrücke vor. So das Wort ἀπεκρίθη (er antwortete). Dieses bedeutet a) vorerst, wie Alle wissen, die Antwort auf eine gestellte Frage; [50]) b) den Anfang einer Rede; [51]) c) die Annahme des vorher Gesagten, die Zustimmung zu demselben; [52]) d) auch Bitten, Flehen, Ersuchen; [53]) e) oft ist es redundirend, expletiv, [54]) und anderwärts f) steht es geradezu in der Bedeutung von Fragen. [55]) Bisweilen ist es auch bei Christus ein Entgegenkommen auf verborgene Gedanken der Menschen. [56]) Mehrere Stellen können auf mehr als eine dieser Arten erklärt werden. [57]) Auch der Ausdruck: er fragte (ἠρώτησε) hat mehrere Bedeutungen. Es steht derselbe 1) wie bei den Profanschriftstellern, für Fragen im eigentlichen Sinne des Wortes, 2) für Bitten, Ermahnen, Verlangen, [58]) 3) für Befehlen, Auftragen, [59]) was man oft aus dem Vorausgehenden und dem Folgenden der Erzählung ersehen kann.

Oft macht auch der Wechsel, das Hinzufügen oder die Weglassung, [60]) überhaupt der Fehler in einem einzigen Buchstaben eine Stelle dunkel. Z. B. Prov. 8, 22, wo man ἔκτισε statt ἔκτησε [61]) las, welche erstere Lesart die Arianer mißbrauchten. So ist auch der Unterschied zwischen ἐγένησε und ἐγέννησε, zwischen dem einfachen und doppelten ν, von wesentlicher Bedeutung; ersteres geht auf das Geschaffene, letzteres auf das Gezeugte. [62])

Auch der unrechte Gebrauch des Accents [63]) macht Schwierigkeiten und macht aus dem Wort, wenn auch die Schrift dieselbe ist, ein anderes, führt

---

(Lehrer der Logik, Rhetor) gebraucht; das Adverb. ὁμόσε bedeute τὸ ἐξ ἐναντίας, bei den Alten auch σχεδόν und ἐγγύς. Ebenso Ἀλάστωρ, ἄττα, ἐπισκηπτόμενον, κομιδῇ, τευτάζειν u. A. m.

[50]) q. 21. c. 2. p. 65. 66 ed. Mai p. 156. Migne: διάνοιαν, ἥτις καὶ πρὸς τὴν ἐρώτησιν ἀποδίδοται. Matth. 16, 16. Luk. 3, 11. Matth. 3, 11.

[51]) ib.: ἀρχὴν ἀναπληροῖ λόγου. Matth. 11, 25. Luk. 13, 14. Mth. 26, 63.

[52]) τὸ διαδέξασθαι τὸν προῤῥηθέντα λόγον. Matth. 15, 28; 16, 17. Mk. 9, 37. c. 3. p. 67. 68. — Mk. 12, 34. — συγκατίθετο.

[53]) ἱκέτευσε, ἐδέησε. Matth. 17, 4; 14, 28; 13, 36; c. 3.

[54]) παραπληρώματος ἐπέχει τάξιν c. 2. παρέλκοντος δηλωτικόν c. 4. p. 68. 69. Mk. 5, 36. Mth. 26, 33 coll. Mk. 14, 29. Luk. 23, 20 coll. Mth. 27, 21. Mk. 15, 12.

[55]) καὶ τὴν ἐρώτησιν ὑπέρχεται c. 5. p. 70. Mai, p. 160. Migne. — Akt. 5, 3. Joh. 2, 18; 6, 71.

[56]) πρὸς τὴν ἐνδομυχοῦσαν τῶν ἀνθρώπων διάνοιαν ἀπευθύνεται c. 5. p. 70—72. Luk. 7, 39 f.; 14, 3. Matth. 21, 21, das aber nach der Parallelstelle Mk. 11, 22 f. zu lit. c) gehört.

[57]) c. 6. l. c. p. 161 ed. Migne.

[58]) c. 7. p. 72 seq. Migne l. c.: παρεκάλεσε, ᾐτήσατο. Akt. 3, 3. Joh. 4, 31. Luk. 14, 18; 7, 36.

[59]) ἐνετείλατο, προσέταξε. Luk. 5, 3. 4, wo nach ἠρώτησεν gleich εἶπε steht.

[60]) q. 1. c. 29. p. 36 ed. Mai, p. 84 ed. Migne: γράμματος παραλλαγή, ἢ πρόσθεσις καὶ ἀφαίρεσις.

[61]) Photius las bekanntlich η wie ι, da er beide Ausdrücke für gleichlautend, und nur nach der Länge und Kürze der Sylben (μηκυνόμενον, βραχυνόμενον) für verschieden erklärt. Anderwärts steht ἐκτήσατο; Vulg. nach dem Hebr. possedit.

[62]) Vgl. Dam. F. O. I. 9. Phot. zu Gal. 4, 4. q. 227.

[63]) c. 30. p. 37. τόνου χρῆσις.

einen fremden Gedanken ein und gibt oft einen irreligiösen oder lächerlichen Sinn. Aber auch die Interpunktion und die Trennung der Worte[64]) macht, wenn sie übel angewendet oder übersehen oder von der richtigen Stelle anderswohin verlegt wird,[65]) den Sinn dunkel und hat schon viele und große Häresieen erzeugt. So haben die Anhänger des Mani und des Marcion in den Worten II. Kor. 4, 4 das *τοῦ αἰῶνος τούτου* von *θεός* abhängig gemacht (der Gott dieser Welt), anstatt beides zu trennen, und einen Gott dieser Welt neben dem der jenseitigen daraus nachweisen wollen. Allein ihre Beweisführung hat keine Kraft. Denn 1) diese Welt (Aeon) bedeutet nicht blos die Ausdehnung in der Zeit, sondern auch die schlechten Handlungen, deren Urheber der Teufel ist,[66]) der, zumal in der Meinung seiner Anhänger, ebenso gut Gott genannt werden kann, wie die nichtigen heidnischen Götzen. 2) Man könnte aber auch den wahren Gott verstehen, der Gott des Himmels und der Erde, Abrahams, Isaaks und Jakobs heißt, Gott des Trostes, Gott des Friedens, der Elemente, der Menschen; er ist auch Gott dieser Welt, so daß der Theil für das Ganze steht.[67]) 3) Nimmt man eine Umstellung an und bezieht *αἰῶνος τούτου* auf die Ungläubigen, so ist jede Schwierigkeit beseitigt:[68]) Gott macht die Gedanken der Ungläubigen dieser Welt blind, d. h. er hält sie für unwürdig der Betrachtung der Gereinigten, wodurch sie mit dem Lichte des Evangeliums hätten erleuchtet werden können. Es wird den Ungläubigen dieser Welt gestattet, gegen ihren Herrn und Schöpfer sich zu empören und zu streiten; aber in der jenseitigen Welt, wo alle Kniee sich ihm beugen und jede Zunge ihn lobpreist, werden sie kein Dunkel der Empörung, der Streitsucht oder Unwissenheit mehr vorhalten können, um nicht seine Herrschaft und Macht über Alles zu erkennen. — Ebenso verfahren die Häretiker mit Joh. 1, 3; sie wollen nicht bei *ὃ γέγονεν* einen Punkt setzen, sondern ziehen noch (von V. 4) *ἐν αὐτῷ* hinzu (damit es heiße: blos das, was in ihm (dem Logos) ist, sei durch ihn geworden, und so die Schöpfung des übrigen Gewordenen ihm abgesprochen werde). Andere setzen den Punkt nach *οὐδέν* und beginnen einen neuen Satz: „Was geworden ist, in ihm war Leben,“[69]) was keinen entsprechenden Sinn gibt und der Mißhandlung der mystischen und erhabenen Schönheiten der heiligen Schrift ein breites Thor öffnet. Beide Interpunktionen

---

[64]) *τὸ πάντων βραχύτατον, ἡ στιγμή.*

[65]) *κακουργούμενον ἢ παρορώμενον καὶ τῆς οἰκείας μετατιθέμενον λήξεως.*

[66]) Auch Eulog. Al. L. I. c. Novat. Bibl. Cod. 280. p. 328. M. bezog die Worte auf den Teufel. Das. Cod. 230. p. 1073 fand derselbe auch II. Sam. 24, 1 den Satan angedeutet mit Rücksicht auf II. Kor. 4, 4. Luk. 16, 13. Exod. 12, 22. 23. Num. 22, 6 ff.

[67]) c. 30. 31. p. 88.

[68]) Theodoret. in h. l. nach *θεός: ἐνταῦθα ὑποστικτέον.* Chrys. hom. 8 in II. Cor. n. 2: *Τῶν ἀπίστων τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν ὁ θεὸς τὰ νοήματα.* Denn der *μέλλων αἰών* hat keine Ungläubige. Chrysostomus, den Photius hier vor Augen hat, läßt auch die zweite der von jenem angeführten Erklärungen gelten. Iren. III. 7, 1 interpungirt wie Photius.

[69]) c. 33 ib. So liest auch Lachmann, so lasen die Naassener bei Hippol. Philos. V. p. 107.

haben nur einen Reiz der Neuheit, nicht die Schönheit der gewöhnlichen: „Alles ist durch ihn gemacht und ohne ihn ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben." Jenen Weg betrat, so viel wir wissen, zuerst Origenes,[70]) ihm folgte Macedonius wie Apollinarius, auch Cyrillus hat diese Interpunktion, der aber sonst sich nicht nur in der Lehre von jenen Gottlosen unterscheidet, sondern auch in anderer Weise die Stelle erklärt.[71])

Man muß zur Beseitigung der anscheinenden Widersprüche nicht nur die einzelnen Umstände, die Pleonasmen und Ellipsen in Reden, Worten und Namen in das Auge fassen, sondern auch die figürliche von der eigentlichen Redeweise wohl unterscheiden. Durch Letzteres werden die Schwierigkeiten der Anthropomorphiten beseitigt, die Gottes Hände, Füße, Augen, Geruch, Mund buchstäblich verstanden und sich Gott ganz in Menschengestalt dachten. Metaphorische und tropische Ausdrücke sind wohl von den eigentlichen auszuscheiden.[72]) Man muß auf der einen Seite nicht das mit Gewalt zu den metaphorischen Ausdrucksweisen ziehen, was durchaus seiner primitiven und eigentlichen Bedeutung und Benennung zu folgen pflegt,[73]) aber auch nicht die tropischen Ausdrücke verwerfen, deren Gebrauch uns nicht viel weniger angeboren ist als der der eigentlichen.[74]) Ohne die übertragenen Ausdrücke würde die Rede in sehr enge Grenzen eingeschlossen; nebstdem können wir viele Sachen nur bildlich bezeichnen; darum sind die tropischen Ausdrücke nicht unnütz noch verwerflich. Man muß immer die Kraft und die Tragweite der eigentlichen und der uneigentlichen Bezeichnung wohl kennen, die Worte der Gewohnheit und dem Sprachgebrauch gemäß[75]) nehmen, nicht aber ihre Bedeutungen mit Gewalt zu demselben Sinne ziehen und zusammenflechten, was große Irrthümer und Zweifel auch da mit sich bringt, wo in Wahrheit kein Grund dazu vorliegt. Wir nennen z. B. diejenigen, die eifrig für Christus gestritten haben, Martyrer (Zeugen) und sagen von ihnen, daß sie ihr Blut Gott dargebracht haben. Beides geschieht mit Recht, aber in figürlicher Weise. Denn im Staatsleben und in der Jurisprudenz heißen die Zeugen (*μάρτυρες*), die da sind zur Bekräftigung von wirklichen Thatsachen des gewöhnlichen Lebens und durch das, was sie wissen, den Aussagen der Parteien Glaubwürdigkeit verschaffen. Von diesen haben auch die Vorkämpfer der Religion den Namen Zeugen (Martyrer). Denn sie haben in der That vor Tyrannen und Königen Zeugniß abgelegt von der Gottheit der personificirten Wahrheit. Von ihnen sagt man, daß sie Christo ihr Blut dargebracht, indem wir das von dem Opfer des gerechten Abel, des Abraham, des Melchisedech auf sie übertragen, die alle etwas von sich selbst Verschiedenes, und dazu ohne Schaden an Leib und Leben

---

[70]) Schon vor ihm lasen so Clemens von Alexandrien sowie die Gnostiker Herakleon und Ptolemäus.

[71]) c. 33. p. 42—44. Vgl. das Fragment des Theodor von Mopsuestia bei Mai.

[72]) *ὅσα τροπικῶς καὶ κατὰ μεταφορὰν εἴρηται* opp. *τῇ τῆς λέξεως κυριότητι.* ib. c. 34.

[73]) q. 24. c. 5. p. 181. Migne.

[74]) ib.: *σύντροφος ἡμῖν οὐ πολὺ τῶν κυρίων ἔλαττον ἡ χρῆσις αὐτῶν.*

[75]) *ὡς ἐπιτρέπει τὸ ἔθος.*

darbrachten, während jene Blutzeugen Christi im Gegentheil sich selbst darbrachten und an Leib und Leben schwer verletzt, ja getödtet wurden; sie haben nicht auf die Aufforderung eines Einzelnen sich zur Zeugnißablage begeben, sondern ganz freiwillig ihr wunderbares und hochheiliges Zeugniß abgelegt. Wenn nun Jemand, ohne die Bedeutungen des Wortes *μάρτυς* zu unterscheiden, von dem einen das aussagt, was dem anderen zukommt, so wird er bei den Unerfahreneren, wie auch für sich selbst, viele Schwierigkeiten hervorrufen. Der Zeuge vor Gericht begünstigt eine Partei und tritt gegen die andere auf; der Richter aber hat nach Recht und Billigkeit zu entscheiden; bei dem Zeugen für die göttliche Lehre [76]) ist das nicht der Fall; er hat kein freies Wort. Letzterer heißt ferner Athlet; der weltliche Athlet siegt durch Mißhandlung des Gegners; der Streiter Christi aber siegt, indem er selbst verwundet und getödtet wird. Man muß nur sehen, wo und wie die Worte gebraucht werden und ihren Unterschied wohl beachten. [77]) Bei einigen liegt die Verschiedenheit so klar vor, daß auch Unverschämte und Schwachsinnige sie nicht mißbrauchen können; bei anderen aber ist sie verborgen wie in den angeführten und anderen Worten; von den Fällen ersterer Art muß man die Norm und den Maßstab nehmen. [78]) Beispiele geben die Zinne des Tempels (Matth. 4, 5), [79]) der Ausdruck Trophäe, vom Kreuze Christi gebraucht, übertragen von dem Siegeszeichen im Kriege; so ist die Rede vom Reiche der Hölle, so wird der Tod als König bezeichnet (Röm. 5, 14) — Alles figürlich. [80]) Nur figürlich kann es von Christus heißen, daß er Sünde und Fluch für uns geworden ist. [81]) Viele Figuren stehen auch von Verschiedenen in verschiedenem Sinne. [82]) So heißt Christus (Apok. 5, 5) Löwe und Löwe heißt auch I. Petr. 5, 8 der Teufel; Christus (Ps. 21, 7) und die Höllenstrafe (Jsai. 66, 24) werden Wurm genannt. So steht auch der Junge des Löwen bald als brüllend und von Gott sich Speise suchend (Ps. 103, 21), bald als der, welcher schläft und sich erhebt und das Geschlecht von dem alten Fall und der Gefan-

---

[76]) *θεολογῶν μάρτυς* opp. *ὁ πολιτικός* c. 7.

[77]) c. 7. p. 84. M. 181.

[78]) c. 8: *δεῖ δ' οὖν ἐκ τῶν ἐμφανεστάτην ἐχόντων τὴν παραλλαγὴν καὶ παντελῶς ἀπεπόλαιον τῶν προτεινομένων τὴν διάλυσιν τὸν κανόνα λαβεῖν καὶ ἀπευθύνειν τῇ κοινῇ μεθόδῳ κ. τ. λ.*

[79]) *Πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ.* Bei den attischen Philologen, sagt Photius, bedeute *πτερύγιον* bald Adler (*ἀετός*), bald Gipfel in der Form des Adlers, Giebel (*ἀέτωμα*), es sei bei ihnen das Dach (*στέγασμα*) der heiligen Gebäude, das in seiner Gestalt den Flug des Adlers nachahme, das Einige auch *πτερόν* nennen. Andere aber unterscheiden *πτερόν* und *πτερύγιον* sowohl vom Adler als von dem Giebel (Mai's Uebersetzung ist nach dem Folg. nicht richtig). Denn sie sagen, das, was diese Worte bedeuten, sei die Façade, der Bau, der vor dem Tempel aus Stein sich in die Höhe erhebt oder vielmehr aufgerichtet ist. Lächerlich wäre es, hier zu fragen, ob das *πτερύγιον* wirklich in der Luft schwebe, den fliegenden oder ruhenden Vogel darstelle u. s. f.

[80]) c. 9. p. 87. 88 (p. 185—198).

[81]) Eulog. Alex. Cod. 230. p. 1081.

[82]) q. 34. p. 245 (p. 77 seq. ed. Scott.)

genschaft des Todes erweckt.[83]) Lucifer ist bald der Morgenstern (Job 11, 17; 38, 32), bald der, welcher die Herzen der Gläubigen mit dem Lichte der Gotteserkenntniß erleuchtet (II. Petr. 1, 19), bald der Teufel, der zur Finsterniß verdammt ist (Isai. 14, 12). So steht Schlange verschieden Gen. 3, 13 und Matth. 10, 16. Gott heißt König aller Dinge (Esther 15, 5) und ebenso heißen Eph. 6, 12 die Dämonen Weltherrscher. Blitz heißt derjenige, der wegen der Elasticität der Luft vom Himmel herabfällt; mit ihm wird aber auch die zweite Parusie Christi verglichen (Matth. 24, 27). Finsterniß ist bald das heilige Dunkel auf dem Berge, das Gottes Nähe verbirgt (Deut. 4, 11, vgl. Exod. 19, 9; 20, 21), bald ist es die Hölle, die äußerste Finsterniß (Matth. 8, 12), bald die Finsterniß und Verblendung, durch welche jene bereitet wird. Hier haben wir zugleich bildliche Ausdrücke, die ganz Verschiedenes bezeichnen, äquivoke (homonyme) Namen ganz entgegengesetzter Dinge und Personen.[84]) Das Wort Satan steht oft für Bestrafung und Versuchung, wie III. Kön. 11, 14, II. Kor. 12, 7 und I. Chron. 21, 1.[85])

Sehr oft können demselben Subjekte verschiedene Namen und Prädikate beigelegt werden, die einander nicht widerstreiten. So ist es kein Widerspruch und keine Lüge, wenn Paulus sich bald als Juden, bald als Römer bezeichnet. Wie Barnabas der Abstammung nach Jude, von Geburt Cyprier war, Apollo, der in Ephesus predigte und bis nach Achaja vordrang, von Juden entsprossen, aber in Alexandrien geboren war: so stammte Paulus von Giskala aus dem Stamme Benjamin und hatte Tarsus zur Heimath, wo seine Eltern wohnten, und da diese das römische Bürgerrecht hatten, auch die Weltstadt Rom. So hatte er, dessen eigentliche Heimath der Himmel war, ein dreifaches irdisches Vaterland. Er konnte sich Römer nennen als römischer Bürger gleich dem Tribun Lysias, der sich mit Geld das Bürgerrecht erkauft hatte (Akt. 22, 28), wie die Philipper dessen sich rühmten (das. 16, 20 f.), wie Josephus, ohne Tadel zu erfahren, von Kaiser Vespasian sich Flavius nannte und Jerusalem später von Hadrian Aelia hieß. Die Juden wagten seiner Behauptung nicht zu widersprechen und von den römischen Behörden ward sein Bürgerrecht anerkannt (Akt. 22, 24 ff. 23, 26 f.).[86]) Als eine alte Erzählung führt Photius noch an, daß der Stamm Benjamin sich nach Italien verbreitet und ein Abkömmling desselben Namens Ros (Aros) die Stadt Rom gegründet habe, doch will er sie nicht ganz überzeugend finden.[87])

---

[83]) ὁ δὲ κοιμώμενυς καὶ ἐξανιστάμενος καὶ συνεγείρων τὸ γένος τοῦ τε παλαιοῦ πτώματος καὶ τῆς τοῦ θανάτου κατασχέσεως. Welche Stelle hier gemeint ist, erhellt nicht klar. Scottus p. 78. not. 30 denkt an Mich. 5, 8, Oek. p. 62. §. 12 an Gen. 49, 9.

[84]) Scott. p. 78—80. Oec. p. 62. §. 12. 13.

[85]) Damit wird q. 314. p. 1164 (A. q. 299. §. 2) der Widerspruch zwischen II. Kön. 24, 1 und I. Chron. 21, 1 beseitigt. Letztere Stelle las Eulog. l. c. p. 1073 so: καὶ προσέθετο ὀργὴ κυρίου ἐκκαῆναι ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐπέσεισε τὸν Δαβίδ. Andere sagen: Satan, cum tentando ad peccatum trahere a Deo sinitur, vere dici potest furor Domini.

[86]) q. 116. 117. 211. p. 688 seq. 960 seq. (ep. 216. 247. 102 ed. Mont.; ep. 41. 42. 51. Bal.)

[87]) Montac. p. 148: Ineptissimum et insulsissimum Rabbinorum commentum

Sehr oft spricht auch die heilige Schrift etwas allgemein aus, was nicht allgemein zu verstehen ist, vielmehr beschränkt werden muß.[88]) Joh. 10, 8 verstehen die Marcioniten und verwandte Sekten so, als seien Moses und die Propheten von Christus als Diebe und Räuber bezeichnet worden, da er alle, die vor ihm gewesen, so nenne, weßhalb auch das alte Testament das Werk des Bösen sei. Aber das ward offenbar nicht gegen jene gesagt, sondern gegen jene Betrüger und Verführer, die kurz vor Christus aufgetreten waren. Nicht richtig, obschon der Lästerung ebenso entgegen, ist es, darunter die Dämonen zu verstehen. Ferner beriefen sich die Macedonianer auf Joh. 1, 3, um zu zeigen, der heilige Geist sei ein Geschöpf, weil ja Alles durch Christus geworden sei. So ist Eklesf. 1, 2 Alles Eitelkeit genannt, darunter sind aber doch nicht Tugend, Weisheit und Gottesfurcht begriffen. Ps. 13, 3 lesen wir: Alle sind abgeirrt u. s. f.; aber es gab doch zu allen Zeiten heilige Männer, die im Kampfe gegen die Leidenschaften und gegen die Tyrannen sich Kronen erwarben.[89]) Die Ikonoklasten nahmen ein allgemeines Verbot der Bilder im A. T. an und doch fanden sich auch da Bilder, wie die der Cherubim. Dahin könnte man auch rechnen, daß nach Gen. 2, 2 Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken ruhte, dem die Worte Christi Joh. 5, 17 von seinem und des Vaters steten Wirken zu widersprechen scheinen. Aber Ersteres ist auf die Hervorbringung der Dinge aus Nichts, letzteres auf die sonstige Thätigkeit Gottes (Erhaltung, Vorsehung u. s. f.) zu beziehen.[90])

Photius schmeichelt sich nicht, daß er alles hieher Gehörige genau und erschöpfend behandelt; aber daß er viele Beiträge zur Würdigung der angeblichen Widersprüche geliefert, ist er wohl überzeugt.[91]) Er wollte kein Verzeichniß aller Arten, auf welche die Schwierigkeiten beseitigt werden können, liefern,[92]) glaubt aber, daß aus dem Gesagten vieles Andere sich unschwer lösen lasse, daß das, was am häufigsten vorkomme und besonders die Gemüther beschäftige, von ihm ausreichend behandelt worden sei.

Aber hiermit sind die harmonistischen Versuche des Photius noch nicht

---

nuspiam dictum aut visum Dionysio Halic. Judicium in κριτικωτάτῳ Φωτίῳ desidero, tum quod scriptione dignatus sit, tum quod ἡδὺν καὶ ἐπαφρόδιτον ἱστορίαν appellet; laudo, quod rejiciat.

[88]) καθολικὸν τύπον πολλάκις ἡ ἱερὰ φωνὴ σχηματίζουσα οὐ καθολικὴν ἀπαιτεῖ τὴν ἔννοιαν ἐκλαμβάνεσθαι . . . μερικὴν ἐνδείκνυται τὴν ἀπόφασιν q. 1. c. 36.

[89]) c. 36. 37. p. 46 seq. (p. 93—96.)

[90]) q. 2. Mai N. C. IX. p. 1. 2. Migne p. 96 seq. Die Erörterung bei Maxim. q. 1 in Script. (Opp. I. p. 16. 17 ed. Combef.) ist einigermaßen damit verwandt. Photius bemerkt, die Vorsehung für das leibliche und geistige Wohl der Menschen habe Christus in seinen Wundern geübt, welche von den undankbaren Juden als Sabbatschändung geschmäht wurden. Indem nun Christus dieselben sowohl mit der Autorität des Gebieters als mit dem heilbringenden Eifer des Lehrers zurechtwies, lehrte er zugleich deutlich, daß weder er noch der Vater so erhabene Werke zu verrichten aufhöre noch von seinem Wirken für die Geschöpfe ablasse.

[91]) c. 37 fin.

[92]) c. 35: οὔτε γὰρ στοιχείωσιν τούτων συναγαγεῖν ὑπεσχόμεθα.

erschöpft. Zahlreiche andere Enantiophanien werden von ihm erörtert. Den Widerspruch zwischen I. Kor. 14, 22 und Matth. 20, 22; 13, 58 gleicht er durch die Unterscheidung der verschiedenen Classen von Menschen aus. Der Beweis durch Wunder ist unnütz sowohl für die fest im Glauben Begründeten, als für die hartnäckig Ungläubigen, zuträglich aber für die im Unglauben Erzogenen, die eines guten Willens sind.[93]) Das den Aposteln gegebene Verbot, beim Ausgehen zur Predigt Jemanden zu grüßen (Luk. 10, 4), will nur, daß man die Höflichkeit nicht der Predigt vorziehe, hindert darum auch die Liebe nicht, sondern erhöht und mehrt sie vielmehr.[94])

Einen Widerspruch glaubten auch Manche zwischen den Worten: „Siehe, es war Alles gut" (Gen. 1, 12 ff.) und der späteren Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren (das. 7, 2), zu entdecken. Ueber diese von den Aelteren, wie er bemerkt, öfter behandelte Frage, äußert sich Photius[95]) also: 1) In gewöhnlicher und ganz vernünftiger Weise läßt sich sagen, daß das Gute und das Reine sich nicht wechselseitig entgegensteht. Denn mit dem Guten steht das Böse, mit dem Reinen das Unreine in Widerspruch, nicht aber das Unreine mit dem Guten. 2) Das Gutsein bezieht sich auf die Natur des Geschaffenen, der Unterschied von Reinem und Unreinem aber auf den Gebrauch, den die Menschen davon machen; Natur und Gebrauch einer Sache sind aber sehr verschieden und Vieles, was von Natur aus gut ist, wird für den, der es gebraucht, schlecht, wegen seiner eigenen Verkehrtheit. So ist der Himmel, dieses wundervolle Kunstwerk göttlicher Weisheit, an sich sehr gut, denen aber, die ihn zu Gott machen und statt dem Schöpfer dem Geschöpfe Anbetung zollen, denen ist das Herrlichste der Natur höchst schädlich und verderblich; obschon es an sich nichts von seiner angestammten und in ihm liegenden Schönheit einbüßt, wird es doch durch das sinnlose Unterfangen der Mitgeschöpfe und ihren Mißbrauch das äußerste Uebel. Alles war gut in Ansehung der Schöpfung, aber sein Gebrauch ist nicht für Alle gut, noch bei Allen gleich. 3) Die Worte: „Alles war gut" sind in Rücksicht auf die Schöpfung und die Natur gesagt; der Unterschied von Rein und Unrein aber ist in Bezug auf die Opfer und die Annahme der Menschen festgestellt. Beides ist nicht absolut getrennt, wird auch nicht in derselben Weise beurtheilt; es wurde keineswegs vom Anfange der Schöpfung an das Eine als rein, das Andere als unrein geschieden, sondern erst durch einen äußeren Umstand ward diese Unterscheidung herbeigeführt. Denn da die Aegypter, unter deren Dienstbarkeit einst das Volk Israel stand, viele Thiere zu göttlicher Ehre erhoben, indem sie sich ihrer, die an sich gut waren, auf schlechte Weise bedienten, so nannte Moses, damit nicht auch das israelitische Volk zu diesem schlechten Gebrauche sich fortreißen lasse, mit Recht im Gesetze diese Thiere unrein, nicht als ob sie von der Schöpfung her unrein

---

[93]) q. 248. p. 1052 (Gall. q. 99. p. 707). Cf. Job L. IX. Cod. 222. p. 812 seq.

[94]) q. 320. p. 1169 (Ath. App. n. 2).

[95]) q. 19. p. 141—145 (Mai IX. 18 seq.). Vgl. Anast. Sin. quaest. et resp. q. 26 ed. Gretser p. 281, der am Schluße auch Sirach 39, 21. 26. 30. 32; 38, 4 anführt.

wären, noch als ob die Unreinheit in ihrer Natur liege, sondern weil die Aegypter nicht auf reine, sondern vielmehr auf sehr unheilige und ungeziemende Weise sich ihrer bedienten. Es steht dem nicht entgegen, daß Moses auch einige der bei den Aegyptern vergötterten Thiere, wie den Stier und den Bock, in die Zahl der reinen Thiere setzte. Denn indem er von den in Aegypten vergötterten Thieren die einen als Gegenstand des Abscheu's bezeichnete, die anderen aber zum Schlachten und zur blutigen Tödtung hingab, hielt er auf gleiche Weise die Israeliten von ihrer Anbetung und den daraus von selbst erwachsenden schmählichen Folgen zurück; denn weder, was verabscheut, noch was geschlachtet und verzehrt ward, konnte man für Gott halten. Wenn man aber fragte, wie dem Noe noch vor Erlaß des mosaischen Gesetzes der Befehl ertheilt werden konnte, reine und unreine Thiere auszuscheiden und in die Arche zu bringen, so ist das eine Anticipation (πρόληψις) der Benennung. Die Thiere werden nicht nach dem, woraus man sie damals erkannte, sondern nach dem, woraus sie später erkannt wurden, benannt. Die Genesis schreibt ja nicht Noe, der älter ist als das geschriebene Gesetz, sondern Moses, der eben jenes Gesetz gegeben hat. Sollte aber auch das später vom Gesetze Bestimmte dem Noe vorherverkündigt worden sein, so liegt darin nichts Auffallendes, da er ja auch schon die allgemeine Sündfluth vor ihrem Eintritt mit zweifelloser Gewißheit vorauswußte.

Es scheinen auch die Stellen Matth. 5, 16 und 6, 1—4 in Widerspruch zu stehen, aber bei genauerer Prüfung verschwindet aller Widerstreit.[95a]) Die Worte: „Lasset euer Licht leuchten vor den Menschen" sind eine Ermahnung zur vollkommensten Tugend, zum guten Beispiel; die Mahnung, nicht vor den Menschen Almosen zu geben, will die Ruhmbegier und Prahlsucht ferne halten, die vom Bösen ist; es kann aber das, was das Böse beseitigt, der Ermahnung zum Guten nicht widerstreiten, im Gegentheil befestigt das Abwenden des Bösen den Bestand des Guten. Wer um der göttlichen Gesetze willen menschlichen Ruhm mißachtet, der hat feurige Liebe zum Guten und Gott selbst wird der Verkündiger seiner Tugend; wer aber des Menschenlobs wegen Barmherzigkeit erzeigt, der beseitigt selber den Grund zu weiterer Kundgabe. Soweit Gottes Ausspruch menschliche Bestrebungen übertrifft, so viel hat auch der, welcher Gott wohlgefällig die Tugend übt, vor dem voraus, der blos Menschenlob zu erhaschen sich bemüht. Die von den Menschen gelobt sein wollen, erhalten das Lob nicht von tugendhaften und gottgeliebten Menschen, sondern von der gewöhnlichen und leichtfertigen Menge, die sich nur an die äußere Erscheinung hält. — Allein, fragt man, wie soll das Licht vor den Menschen leuchten, die nichts von dem wissen, was im Verborgenen geschieht? — Das Gesagte gibt darauf schon die Antwort; nebstdem läßt sich sagen: der Vater, der das Verborgene sieht (Matth. 6, 4), kann den Glanz des im Inneren Verborgenen nach Außen erstrahlen lassen. Ferner in zwei Stücken erkennt

[95a]) q. 94. p. 604 (ep. 167. Paulo Laod. p. 242. B. ep. 29). q. 135. p. 741 seq. (Gall. XIII. 729. 730. c. 2. 3).

man jeden Tugendhaften im Streben nach dem Guten und im Meiden des Bösen; letzteres leuchtet stets vor den Menschen, auch wenn Jemand nach Kräften das Licht in seinem Innern zurückhält; wer keinen Anlaß gibt, an ihm Böses wahrzunehmen, erscheint schon als Licht vor den Menschen. So will Paulus I. Tim. 3, 7, daß der Geistliche auch ein gutes Zeugniß von den Außenstehenden habe, den Juden und Heiden und der ganzen Kirche kein Aergerniß gegeben werde. Das Fasten, das Mitleid mit den Armen, die Thränen in den Augen und das Gebet lieben das Verborgene; gleichwohl haben sie einen laut und verständlich rufenden Herold an dem Meiden des Bösen, das, sobald es in die Augen der Menschen fällt, den Glanz der verborgenen Tugend mitleuchten zu lassen pflegt. Außerdem gibt es einige Tugenden, die wir offenbaren sollen, besonders wenn wir Anderer Vorgesetzte sind, wie Gerechtigkeit, Frömmigkeit, männliche Starkmuth; nicht diese will der Herr im Verborgenen geübt wissen, sondern das Fasten, Almosen u. s. f. Aber bei allem Guten will er das eitle Rühmen und Prahlen verbannt sehen; insofern will er Geheimhaltung. Wer lautere Gesinnung hegt, thut überall, zu Hause, in der Kirche u. s. f., das Gute nicht zu seiner Ehre, sondern leitet die Zuschauer zur Verherrlichung des Vaters hin. Weil es aber nicht Viele gibt, die so hoch stehen und aller Versuchung fern sind, so ist es sicherer, im Verborgenen Gutes zu thun, besonders für Anfänger und in Bezug auf die genannten Werke; die aber darüber erhaben sind, können öffentlich Gutes wirken. Der Heiland verrichtete seine Wunder bald mitten unter den Menschen und in den Synagogen, bald wollte er sie nicht bekannt gemacht wissen, jenes, weil er, wie anderen schlimmen Affekten, so auch der eitlen Ruhmsucht unzugänglich war, dieses, weil er uns eine Regel und ein Beispiel geben wollte, das prahlerische Sichsehenlassen und die trügerischen Lobeserhebungen der Menge zu fliehen. Vollkommener und für Vollkommene ist das öffentliche, sicherer aber das verborgene Wirken. Denn dort mischt sich oft der Tugend insgeheim das Böse bei, hier wird dieses vermieden. Endlich hat es Christus Matth. 6, 1 ff. mit den heuchlerischen Werken der Pharisäer zu thun und von diesen will er, daß sie nicht nach dem Gefallen der Menschen ihr Leben einrichten, sondern Gott vor Augen haben; er will sie zur Läuterung von ihren schlimmen Neigungen führen. Das Licht der guten Werke kann bei Niemand leuchten, der nicht zuvor von der Finsterniß des eitlen Ruhms sich frei gemacht. Die Flucht vor dem Ehrgeiz bereitet den Menschen erst dazu vor, daß er durch seine Werke vor den Menschen leuchten kann. Den Nächsten nicht ärgern ist nicht blos dem Leuchten vor den Menschen gleichzeitig, sondern geht ihm voraus; die Vorschrift, das Gute nicht zur Ostentation zu thun, ist wie ein Theil im Ganzen des Gesetzes enthalten, daß wir nicht Aergerniß geben sollen. So ist volle Harmonie zwischen beiden Geboten.

Es könnte ferner das Verhalten Christi zum mosaischen Gesetze hie und da Widersprüche in sich aufzuzeigen scheinen. Christus hielt bald selbst das Gesetz zu beobachten für gut, bald hielt er es für geringer als seine Wunder. Wo er es zu beobachten für gut hielt, da that er es nicht, als wäre er dem-

selben unterworfen, sondern einestheils erfüllte er eine Oekonomie und zeigte, inwiefern er sich gewürdigt hatte, die menschliche Natur anzunehmen, daß auch er nicht das verachtet, wodurch die menschlichen Verhältnisse geregelt werden; das geschieht dann, wenn sonst nichts Höheres seine Vorsorge zu sich hinzieht und auf etwas Anderes bringt; anderentheils aber verstopft er damit zugleich den gotteslästerischen Mund der Juden und wälzt den Vorwurf eines gesetzwidrigen Benehmens auf ihr eigenes Haupt zurück. Da aber, wo er auf göttliche Weise das Heil der Menschen wirkte, schwiegen die den Menschen heranbildenden und erziehenden Gesetze still; denn sie wußten sehr wohl, daß das Werk des Heiles weit erhabener sei als die von ihnen vermittelte Erziehung. Wo aber die Beobachtung des Gesetzes das Wunderwirken nicht verschob, noch das Heil der Menschen beeinträchtigte, erhielten auch sie ihre eigenen Gerechtsame wieder, oder vielmehr sie waren ihnen stets in den Thaten des Heilands gewahrt. Christus konnte den unvernünftigen Juden gegenüber leicht zeigen, daß seine Heilungen und Wunder bei Weitem den anderen Werken überlegen waren und nicht einmal die unverschämten Juden konnten läugnen, daß seine Thaten weit ehrwürdiger und bewundernswerther waren, als die vom Gesetze am Sabbat gestatteten Werke.[96])

Zur Lösung des anscheinenden Widerspruchs zwischen Matth. 5, 39 und Exod. 21, 24; Deut. 19, 21; Lev. 24, 20 werden[97]) folgende Erklärungen angeführt: 1) In letzteren Stellen d. A. T. finden wir, wie auch sonst, eine Vorbereitung, die durch eine unvollkommenere Lebensform zur vollkommeneren hinführt,[98]) da wer nach dem Gesetze lebt, leichter nach dem Besseren strebt und höhere Tugenden erwirbt. Vorstufe und Vollendung stehen aber nicht in feindseligem Gegensatz, sondern in inniger Beziehung zu einander. 2) Das Gesetz will den frechen und ungerechtfertigten Angriff gegen den Nächsten durch die Drohung zurückhalten und die Missethat durch die Furcht vor der Strafe verhindern, während die Gnade durch die Ermahnung allein die Rache vollbracht, ja durch Sanftmuth die Aufregung des Zornes besänftigt sehen möchte. 3) Für ungerechte Mißhandlungen die poena talionis festsetzen ist menschlich, daher nicht zu verdammen; dagegen zu verzeihen und den Zorn zu überwinden, mit Sanftmuth auch gegen den Beleidiger zu verfahren, ist göttlich und des höchsten Lobes werth.[99]) 4) Das A. T. bezieht sich zunächst auf den Richter, der das rechte Strafmaß nicht überschreiten soll, während Christus den vor dem Richter sein Recht suchenden Beleidigten vor zu strenger Verfolgung des Beleidigers und vor Rachsucht bewahren will. 5) Christus gibt kein Gesetz und keine Vorschrift,[100]) sondern eine Mahnung zur Milde, zum Mitgefühl,

---

[96]) q. 60. p. 69. 70. Migne p. 409—412.

[97]) q. 37 (Scott. p. 83 seq.). q. 46 (Mai IX. 35 seq.). q. 103 (ep. 196. p. 294 f.; ep. 15. p. 266 B.).

[98]) ὁδὸς καὶ παρασκευὴ διὰ τῆς ἀτελεστέρας πολιτείας πρὸς τὸ τέλειον παραπέμπουσα q. 37.

[99]) Cf. Chrys. hom. 18 in Mth. Hilar. Euthym. Theoph. in Matth. Scott. q. 37 fin.

[100]) q. 103. p. 635 (q. 102. p. 171 A.).

zur Selbstüberwindung, womit der Beleidigte den Beleidiger beschämt und ihn, wofern er nicht ein Thier in bloßer Menschengestalt ist, von unsinniger Dreistigkeit zur Zerknirschung und Reue führt und sich selbst mit der Krone der Milde und praktischer Weisheit schmückt, bei dem ewigen Richter aber sich Wohlgefallen und Gnade erwirbt. 6) Beides zeigt uns Liebe, Sanftmuth und Mitleid gegen die Menschen. Denn wer will, daß der Richter für ein Auge ein anderes ausreißen lasse, will durch die Furcht vor einem unabwendbaren Uebel den Frevel der Ungerechten zurückschrecken; die Tugend aber, die auf Rache verzichtet, zeigt den Beleidigten erhaben über leidenschaftliche Gesinnung und Rachsucht und würdig der Bewunderung. Beides wirkt so zum Heile der Menschen zusammen, ohne sich zu widersprechen, wie auch bei gewöhnlichen Menschen nicht so leicht, am wenigsten von demjenigen, der das Gesetz zu erfüllen gekommen war (Matth. 5, 17), angenommen werden kann, daß in einem und demselben Vortrag und Zusammenhang, so zu sagen in einem Athem seine Rede sich widerspricht.[101])

Scheinbar widersprechen sich auch die Worte Christi: „Zum Gerichte (*κρῖμα*) bin ich in die Welt gekommen" (Joh. 9, 39) und „Ich kam nicht, um die Welt zu richten (*ἵνα κρίνω*), sondern um sie zu retten" (Joh. 12, 47); aber es läßt sich ihre volle Harmonie nachweisen.[102]) I. Ich kam zum Gerichte in die Welt, sagt Christus. Denn die da sehen sollten, sind freiwillig blind, und von jenen, die man für blind hielt, zeigte es sich, daß sie zum Lichte der Wahrheit aufschauen. Denn die Einen kümmerten sich nicht um das Heil, die Anderen eilten ihm bei seinem Erscheinen entgegen. Deßhalb haben, obschon ich zum Heil der Welt kam, doch diejenigen, die mit lasterhaftem Willen dreist gegen ihr Wohl auftraten, meine Gegenwart in der Welt sich selbst zum Gerichte gemacht. Christus sendet nicht Feuer vom Himmel, eröffnet nicht die Schleußen des Himmels, versenkt nicht ihren Wahnsinn in den Abgrund, weil er zur Rettung, nicht zum Gerichte der Welt gekommen ist. Darum ist er langmüthig, hält mit dem Gerichte zurück, schiebt es auf. Die Zeit seiner ersten Ankunft ist keine Zeit des Gerichts, sondern der Liebe, des Wohlwollens, des Zurückrufens. II. *Κρῖμα* und *κρίσις* sind zwar oft gleichbedeutend, haben aber doch einen Unterschied. Ersteres bedeutet Verurtheilung, Strafgericht, *κατάκριμα*,[103]) letzteres bezieht sich auf das Zutheilen des Gebührenden, auf die justitia distributiva. Zum Gerichte kam nun Christus in die Welt, d. i. zur Verurtheilung derjenigen, die nicht auf ihr eigenes Wohl sehen wollten, noch die Einsicht zeigten, ihre Erlösung zu erkennen; für diese ward er zum Gericht, nicht indem er selbst Ursache davon ward, daß sie Strafe leiden müssen, sondern indem jene das Heilmittel sich selbst zum Verderben verkehrten. Denn die Worte „damit die, welche sehen, blind werden" (Joh. 9, 39) zeigen nicht den Grund an, sondern weisen auf die hin, die mit böswilligem Sinne das Schlechte dem Guten vorziehen. Daß sie nun sich des Gerichtes schuldig

---

[101]) q. 46. p. 349—352. Migne.
[102]) q. 12. p. 12 seq. ed. Mai, p. 121 ed. Migne.
[103]) So auch Euthym. Zig.

zeigen, sowie als Solche, die den gemeinsamen Heiland nicht annehmen, ist ein Beweis ihrer Bosheit, steht aber keineswegs dem Worte entgegen, der Herr sei nicht zum Gerichte, sondern zum Heile der Welt gekommen. Vielmehr zeigt es uns eine unbegrenzte Liebe, weil Christus Viele aus dem Trug herauszog, die Ungehorsamen und sich selbst unter das Gericht Stellenden nicht anklagte, strafte, verurtheilte, sondern gegen sie sich milde erwies. Denn den ganzen Tag, sagt er, habe ich meine Hände ausgestreckt gegen ein ungehorsames und widersprechendes Volk. Zur Verurtheilung wird die Herabkunft des Herrn durch die menschliche Bosheit; er richtet und straft diese aber nicht wegen seiner höchsten Menschenliebe, sowie weil seine erste Parusie nicht Zeit des Gerichtes, sondern der Güte und des Erbarmens sein soll. III. Will aber Jemand mit jugendlicher Kühnheit den Worten Gewalt anthun und *κρῖμα* für Unterscheidung (*διάκρισις*) und Trennung, Absonderung (*διαχωρισμός*) nehmen,[104]) so würde er zwar in der Schrift das Wort nicht in dieser Bedeutung finden, doch leicht Gedanken, die dieser Auslegung nicht entgegen sind. Z. B. „Glaubt nicht, daß ich gekommen bin, den Frieden auf die Erde zu bringen; ich kam nicht, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert; ich kam, den Menschen zu trennen (*διχάσαι*) von (*κατά*) seinem Vater" u. s. f.; so auch Matth. 3, 12. Aber auch so wird kein Widerstreit von Joh. 9, 39 und 12, 47 nachgewiesen werden können. Der Heiland kam, der Welt den Frieden zu geben, die zu versöhnen, die vorher seine Feinde waren (Eph. 2, 14); er hob die Scheidewand auf, vereinigte das Obere mit dem Unteren und bewirkte so den Frieden. Wenn aber Einige sich den Frieden in Feindschaft umgewandelt und die Aussöhnung zum Zwiespalt gemacht haben, so ist das nicht die Schuld dessen, der den Frieden dargeboten und die Versöhnung bewirkt hat, sondern derjenigen, die sich selbst getrennt und losgerissen von den mit dem Vater Versöhnten und im Genuße der Güter des Friedens Beseligten.

Die Worte des Thomas Joh. 14, 5 widersprechen den vorausgehenden Worten Christi nicht, da letztere von der Zukunft, nicht von der Vergangenheit gesagt waren, von seiner Wiederkehr, nicht von seinem damaligen Wandel.[105]) Solche Schwierigkeiten verschwinden bei genauer Prüfung des heiligen Textes. Zu Exod. 7, 19—22 entsteht die Frage, wie nach dem von Moses gewirkten Wunder, wodurch alles Wasser Aegyptens sich in Blut verwandelte, noch Wasser zu finden war, das den ägyptischen Zauberern zu ihrem Wunder diente.[106]) Verschiedene Antworten der Alten finden sich, die aber nicht genügen und großentheils zu verwerfen sind;[107]) besser sagen einige Väter: da

---

[104]) So viele Neuere. S. De Wette zu Joh. 3, 17 ff.; 9, 39.

[105]) q. 99. p. 613 seq. (ep. 181. M.; 33 B.)

[106]) q. 40. p. 101 seq. Scott. p. 70 seq. ed. Oec.

[107]) l. c. §. 5. p. 72. Oec. Diese Ansichten sind: a) Bei der That des Moses waren die Zauberer zugegen und bedienten sich ihrer Künste; der größte Theil des Wassers diente zum Wunder des Moses; es blieb aber auch ein beträchtlicher Theil zum Gebrauche der Magier zurück. — Allein das ist gegen die Geschichte, unwürdig des Moses, der seinen heftigsten Feind nicht als Genossen beiziehen und mit ihm eine Theilung eingehen konnte, dem

das Meer selbst nicht weit entfernt war, in das sich auch die sieben Arme des Nil ergießen, konnten die Aegypter leicht Meerwasser zusammentragen, das dann die Magier roth färbten.[108]) Man kann aber vor Allem sagen, daß wohl der Nilfluß in Blut verwandelt ward, nicht aber alles sonstige Wasser, nicht die Quellen.[109]) Es heißt ausdrücklich (V. 20): Er wandelte alles Wasser in Blut in dem Fluße (V. 17 ff.). Es konnten die Aegypter kein Wasser trinken aus dem Fluße (V. 21.). Es starben die Fische in dem Fluße. Die Gewässer und Flüße (V. 19) bedeuten den Nil; die Bäche, Seen und Sümpfe sind die mit dem Nil in Verbindung stehenden. Holz und Stein dienten dazu, den Fluß einzudämmen und in seinem Bette zu erhalten.[110]) Wäre alles Wasser in Aegypten von Moses in Blut verwandelt worden, so wären die Unterdrückten ebenso wie die Unterdrücker damit gestraft gewesen. Ferner findet sich auch nicht, daß dieses Wunder auf Pharao einen so großen Eindruck machte, wie z. B. die Plage der Frösche, und daß er den Moses um Befreiung von dieser Qual bat, wie er sonst gethan, obschon die Qual des Durstes eine der größten ist; er hatte also noch anderswoher Wasser. Drittens hätten die Aegypter alles Wasser in Blut verwandelt gesehen, so hätten sie auch nicht versucht, im Umkreis des Flußes nach Trinkwasser zu graben, als sie nicht mehr das Flußwasser trinken konnten (V. 24). Damit stimmen auch die alten Uebersetzer überein.[111]) Den Fluß endlich, den die Aegypter als Früchte und Leben spendenden Gott verehrten, ließ Gott unrein und ungenießbar machen und sie zugleich für die vielen, in den Nil geworfenen Judenkinder bestrafen. Aber auch wenn alles Wasser Aegyptens zu Blut ward, konnten die Zauberer die göttliche That nachzumachen sich den Anschein geben; denn Moses hatte das Wunder vorher angekündigt; Pharao und seine Magier hatten aus dem Bisherigen gesehen, daß er seine Drohung zu erfüllen im Stande war; sie konnten also vor deren Erfüllung noch so viel Wasser schöpfen lassen, als zu der beabsichtigten Illusion nöthig und hinreichend war, und es zu gelegener Zeit gebrauchen. Auch läßt sich sagen, daß blos das Wasser, das zum Gebrauche der Israeliten diente, unverwandelt blieb, gleichwie diese auch bei

---

Geiste der Aegypter zuwider, die nicht freiwillig den so hoch verehrten Fluß beflecken und schänden konnten, selbst wenn die rothe Farbe nur durch optische Täuschung und Hallucination zu sehen war. b) Die Aegypter nahmen von dem in Blut verwandelten Wasser und ließen durch ihre Magie es wieder als natürliches Wasser erscheinen. Auch das ist κατ' ἱστορίαν und legt den Magiern ein doppeltes Wunder bei. c) Ebenso ist es gegen die Geschichte zu sagen, die Zauberer hätten ihre Prästigien erst dann geübt, als Moses das zu Blut gewordene Wasser zurückverwandelt habe.

[108]) Oec. p. 70. §. 1. So Theod. q. 20 in Exod.

[109]) Vgl. Ps. Justin. q. 2 ad orthod. Procop. Gaz. in h. l. (Migne LXXXVII. 545—548.)

[110]) Photius will es nicht gelten lassen, daß man unter ξύλα καὶ λίθοι, wie Hieronymus in der Vulg. nach Onkelos hat, hölzerne und steinerne Gefäße verstehe, weil Holz und Stein nicht Gefäße bedeuten könne und sonst kein Material genannt werde (p. 71. §. 3). Dagegen Scott. p. 104. not. 7.

[111]) Sym. Aqu. Theod. V. Orig. Hexapla (Migne t. XV. p. 368.)

den übrigen Plagen verschont blieben; von diesem Wasser der Israeliten konnten sich die Zauberer zu ihrem Scheinwunder eine Quantität verschaffen.[112])

Zum Schluße sei noch die Lösung einer Schwierigkeit über Akt. 2, 6—13 hervorgehoben. „Verstanden jene, welche die Apostel verhöhnten, die Zungenredenden oder nicht? Wenn nicht, wie haben dann die Apostel in allen Zungen geredet? Verstanden sie aber dieselben, wie konnten sie es wagen, sie der Trunkenheit zu zeihen, da sie so leicht von den Zuhörern, die jene verstanden, widerlegt werden konnten?"[113]) Antw. Wären die Apostel nicht von den Hörern verstanden worden, so hätten diese das Wunder nicht als Folge der Trunkenheit verläumdet, da Niemand das, was ihn nicht beschwert, noch ihm unangenehm ist, zu verläumden versucht wird. Sie verstanden die Apostel; aber es mißfiel ihnen, daß sie Gottes Großthaten verkündigten, und so suchten sie das Wunder in das Lächerliche zu ziehen, durch Spott und Verläumdung in den Schatten zu stellen.[114]) Sie schrieben der Trunkenheit das von ihnen Verstandene aus Uebermaß des Unverstandes, in großem Wahnsinn zu. Solche Menschen pflegen die ihnen mißfällige Rede, mag sie auch noch so heilsam sein, dem Wahnsinn, der Trunkenheit oder Besessenheit zuzuschreiben, zu sagen, daß der Redende nicht einmal selbst seine Worte versteht, noch auch der Hörer, mag auch jener ohne Anstoß und Stottern sprechen und der Hörer, der ihn anklagt, in Bezug auf Gehör und Verständniß ganz gesund sein. Es wagten aber die Lästerer um so mehr, den Vorwurf der Trunkenheit auszusprechen, weil sie, als sie die Apostel in ihrer Sprache reden hörten, sie von den Uebrigen der Sprachverschiedenheit wegen nicht verstanden wähnten und so nicht glaubten, daß ihre Beleidigung sofort widerlegt werden könne. Gleichwie sie die Wunder der Macht des Herrn, die Teufel austrieb, erkannten, aber, statt sie zu verherrlichen, lästerten, wie sie die Krankheiten und Leiden aller Art beseitigt sahen und dennoch die Größe der Wohlthat zum Anlaß der Verläumdung, der Mißgunst und der Mordlust nahmen, so scheuten sie sich auch jetzt nicht, die übernatürliche Sprachengabe, die sie nicht läugnen konnten, geradezu durch Trunkenheit zu erklären. Der Größe der Bosheit kam die Thorheit gleich. Es war unglaublich, daß solche Herolde der Tugend, rings von Gefahren bedroht, zumal zur dritten Stunde, sich dem Trunk ergeben; die Trauben waren noch nicht reif; so fingirten sie einen ganz neuen Trank und ließen die Apostel von Most trunken sein, durch die Qualität des Getränkes die Unbill vermehrend. Die Wuth kennt die Ueberlegung nicht.

ε) Die Schönheit der Schrift.

Nicht zufrieden, die Harmonie der heiligen Bücher unter sich zu zeigen, äußert Photius allenthalben seine Bewunderung ihrer Schönheit und Erhabenheit. „Wenn der Geist über die Buchstaben, Gottes Gnade aber über den

[112]) Oec. p. 71. 72. §§. 4. 5.
[113]) q. 81. p. 519 (ep. 145. p. 202 M.; ep. 11. p. 257 B.).
[114]) χλευάζοντες = διασύροντες, ἐνδιαβάλλοντες.

Geist in unvergleichlichem Maße erhaben ist, so ist es nicht zu verwundern, daß die Apostel, die das Meiste und Größte erhalten haben, bei Weitem jene übertrafen, die über das Geringste hochmüthig waren, ich meine die Redner und die Philosophen.“ [1]) Ueber die von ihm besonders bewunderten Briefe Pauli schreibt er an Georg von Nikomedien: [2]) „Du wunderst dich, daß die Briefe des heiligen Paulus so schöne und reiche Ideen enthalten, weil du (nimm mir die Wahrheit nicht übel) noch nicht bis zur Tiefe der in ihm wohnenden Weisheit vorgedrungen bist. Hättest du mit der Gunst des Himmels größere Sorgfalt auf das Studium seiner Schriften verwendet, so müßtest du dich vielmehr wundern, wie dir eine so große Gabe von Weisheit entgehen konnte, wie die Schönheit seiner so natürlichen Sprache dich nicht zu feuriger Liebe entflammt hat. Ich will hier noch nicht von seiner Weisheit in der Darlegung der Dogmen und des Glaubens reden, die du nicht zu bezweifeln scheinst, sondern von der Weisheit, die uns die Macht und die Kraft seines Wortes bewundern läßt. Wie sollte er im Worte ein Idiot (II. Kor. 11, 6) sein? Ebenso wie „der erste der Sünder — der letzte der Apostel — die Fehlgeburt, das Auskehricht der Welt, der nicht würdig ist, Apostel zu heißen, der den Engeln und Menschen ein Schauspiel geworden.“ Wer ist das? Derjenige, der als Apostel Christi große Strenge zeigen kann, der mehr als Alle gearbeitet, der vom Mutterleibe an Gott geweiht war, das Ungeschaute geschaut, das Unaussprechliche gehört hat, für Gott ein Wohlgeruch in Christo war, der nicht blos den Tod Jesu, sondern auch sein Leben an seinem Leibe herumtrug. Wie nun ein so erhabener Mann ein Abortivus, ein Auskehricht, ein Auswurf, ein Schauspiel war, ebenso war er auch ein Idiot in der Sprache. Sicher wurden ihm einige jener Namen in der Meinung derjenigen zu Theil, welche die Tiefe seiner Lehre nicht verstanden; einige ließ er sich selbst gefallen wegen seiner Bescheidenheit und Demuth. Wie nun? Ruht unser Glaube auf der Weisheit der Menschen? Das sei ferne. Er beruht auf der Kraft Gottes, durch die auch Idioten mit Weisheit erfüllt werden. Die Weisheit dieser Welt wird durch die Thorheit des Kreuzes zu Schanden (I. Kor. 1, 18.). — Der Trug gottloser Lehren, der durch gewandte Reden und den Reiz der Sprache gestärkt werden soll, die künstlichen Wendungen und Gewebe von eitlen Sophismen, die da sagen: „Die Seele ist sterblich, weil sie mit dem Leibe getheilt wird und mit ihm leidet. — Die Welt hat keinen Schöpfer, weil das Wasser nicht gleich dem Feuer in die Höhe strebt. — Es muß Weibergemeinschaft geben, weil so die wechselseitige Liebe der Bürger wächst. — Aus den Todten sind die Lebendigen, weil wir nach dem Stehen sitzen. — Es muß viele Götter geben, weil es viele Objekte der Vorsehung gibt und zu befürchten steht, es werde der eine Gott ermüden, wenn er Alles mit gemeinsamer Sorgfalt überwachen soll, oder weil die Nothwendigkeit den ersten Gott dazu zwingt, bei seiner Ohnmacht noch einen zweiten anzunehmen, um nicht das Vorrecht der

---

[1]) q. 202. p. 915; Ath. q. 199 (ep. 61. p. 114 M.; ep. 49. p. 347. B.).

[2]) q. 92. p. 576 seq. A. q. 91 (ep. 165. p. 224 seq. M. ep. 27. p. 299 seq. B.).

Herrschaft ganz einzubüßen, der zweite aber einen dritten zu Hilfe nehmen muß, und so fort bis in's Unendliche" — das Alles ist thöricht und geht noch über den äußersten Unverstand hinaus, das ist würdig einer in der That sterblichen Seele, der Seele eines Thieres und eines Schierlingstrankes. Diese Weisheit der Welt entfernte Paulus, wahrhaft in göttlichen und in menschlichen Dingen weise, durch die im Geheimniß verborgene Weisheit Gottes von der Erde und bewahrte den Sinn der Gläubigen gegen sie unzugänglich und unempfänglich. Diese Weisheit der Welt ist Thorheit vor Gott (I. Kor. 1, 19 ff.); die eitlen Raisonnements der Weisen dieser Art, die in ihren eigenen Schlingen sich fangen, werden durch das einfache Wort der Wahrheit enthüllt; sie verwirft, wie ehedem, so auch jetzt jedes wahrhaft religiöse Denken; sie sind ein langwieriges Irrreden und Geschwätz, der Abgrund des Verderbens für die Seelen, die Fangnetze des Teufels, die große Werkstätte des Unheils. — Doch was schadet der Religion die richtige Zusammenfügung und Construction der Worte? Welchen Schaden bringt sie denen, die sie anwenden? Zu welchem großen oder kleinen Irrthum verführt sie? Wenn der Schöpfer der Natur zugleich der Urheber der Sprachen ist, wie sollten nicht vielmehr demgemäß die Jünger des Wortes der geziemenden Worte sich bedienen? Nahm nun aber Christus nicht Idioten zu Jüngern an? — Das gebe ich vollkommen zu, ja wenn du willst, Leute, die noch weniger beredt waren, als die Fische, die sie fingen; aber ebenso wie Idioten, auch Zöllner und Fischer. Die Macht Christi aber schuf sie ganz um, ließ sie nicht Idioten bleiben; statt einfacher Fischer wurden sie Menschenfischer (Matth. 4, 19), statt Zöllner wurden sie Retter der im Sturme gefährdeten Seelen, statt Idioten die Lehrer der Welt, voll von göttlicher und himmlischer Weisheit; ja auch an der menschlichen, wo es das Bedürfniß erheischte, mangelte es ihnen nicht."

Photius schildert nun die Weisheit und Beredsamkeit der Apostel, insbesondere des Paulus, in den Disputationen mit Stoikern, Epikuräern und anderen Sekten, die Achtung und das Ansehen, das sich der Völkerlehrer bei den Heiden errang, so daß man ihn sogar für Hermes hielt (Akt. 14, 12), die Kraft und Eindringlichkeit seiner vor dem Volke, in den Synagogen, in den Kirchen wie vor Gericht aus dem Stegreif gehaltenen Reden, in denen er bald Andere widerlegte, bald sich vertheidigte, bald ermahnte, bald Zeugniß ablegte, den Eindruck, den er auf den stolzen König Agrippa (Akt. 26, 28)[3]) sowie auf den berühmten Areopag in Athen (das. 17, 19) hervorbrachte. Solche und so große Erfolge ließen sich ohne die geziemende Rede und Gewandtheit im Worte nicht erreichen; Niemand hätte dem barbarisch und nicht einmal richtig Redenden Aufmerksamkeit geschenkt. Wie konnte er in dem, was er nicht einmal gehörig zu sagen verstand, bei Anderen Anklang finden? „Aber die Gnade von Oben wirkte." Wohl am allermeisten die Gnade, nicht die Kunst. Denn das, was aus der Kunst stammt, ist menschlich und gewöhnlich;

[3]) Hievon q. 282. p. 1113 (A. q. 279. p. 335) ausführlich.

was aber aus der Gnade kommt, ist himmlisch und den Aposteln eigen. Wohl war die Gnade thätig; aber das bewirkte sie zuerst, daß ihre Diener nichts ihrer Unwürdiges sagten; denn das ist nichts Geringeres, die, welche ihnen widerstrebten, zum Bewußtsein der in ihnen wirkenden unwiderstehlichen Gewalt zu bringen. Es heißt ferner (Akt. 4, 13): Da die Juden den Freimuth des Petrus und Johannes — in den Reden nämlich, mit denen sie deren unverschämte Frage zurückwiesen — wahrnahmen und wußten, daß sie ungebildete Leute gewöhnlichen Schlages waren, wunderten sie sich. Die Fischer sind plötzlich Redner geworden, von deren Lippen Weisheit strömt, ohne daß sie eine höhere Bildung genossen. Woher kam ihnen diese übermenschliche Macht? „Eines wissen wir, daß sie mit Jesus waren." Du siehst, wie nicht weniger als das eben gewirkte Wunder auch die Kraft ihrer Rede die Feinde in Erstaunen setzte und sie hätte sie auch zur Erkenntniß der Wahrheit geführt, wenn sie nur gewollt hätten. Wie sehr die Macht der Rede der Apostel gefürchtet ward, ersieht man auch aus dem ihnen gegebenen Verbote des weiteren Predigens (Akt. 4, 18). Wird denn, wenn ein Ungebildeter und Unwissender nur die Lippen bewegt, sofort deine ganze Ehre und Würde beseitigt, ein so altes und durch lange Herrschaft bekräftigtes Dogma durch seine Rede aus dem Besitze verdrängt? Und das Volk, das in den mosaischen Institutionen groß gezogen worden war, das es sich zur Ehre rechnet, nach diesem alten Gesetze zu leben und zu sterben, wird es auf die neue Sprache hören? Ja, es ist so. Denn der Unwissende redet nicht die Sprache der Unwissenden, sondern er spricht Worte der Weisheit; er redet nicht wie ein Ungebildeter in der Sprache der Barbaren, sondern wie Einer, der alle Gebiete der Kunst und Wissenschaft durchwandert hat, Worte voll Anmuth und klaren, herrlichen Inhalts; auf seinen Lippen wohnt eine natürliche Ueberzeugungskraft, durch die sowohl die Schaar der Redegewandten als die Masse der Ungebildeten zu der Predigt hingezogen wird, wie mit unlösbaren Banden gefesselt. „Deßhalb (so dachte der hohe Rath der Juden) verbiete ich ihnen zu predigen, da ich sehe, daß Viele, durch wenige Worte bewogen, mit Verläugnung der väterlichen Einrichtungen ihnen sich anschließen, daß oft eine einzige Unterredung auch diejenigen, die einst mit uns gegen sie standen und ihre Feinde waren, jetzt zu ihren gelehrigen und ergebenen Schülern macht; das hat mich genöthigt, ihnen Stillschweigen zu gebieten, ihnen nicht zu erlauben, den Mund zu öffnen: ihr Freimuth im Reden, ihre Kraft und natürliche Ueberredungskunst." [1])

Diese Kraft und Gnade hatte aber Paulus in der größten Fülle vor allen Anderen, wie der Apostelfürst Petrus (II. Petr. 3, 15. 16) selbst ausspricht, der die Weisheit des Paulus als göttliches Geschenk kannte und anerkannte und dann laut die Tiefe und Gedrängtheit seiner Worte verherrlichte, indem er das Schwierige ihres Verständnisses hervorhob, wie wenn er sagen wollte: Es bedarf durchdringenden Scharfsinns, göttlichen Beistands, weisen

[1]) p. 577 C. — 581 B. ed M.; §§. 2. 3. p. 156. 157. A.; p. 226—228. Mont.; p. 300—304. Bal.

Unterrichts [5]) und eines festen und reifen Urtheils, wenn man die Schriften des Paulus durchforschen will; deßhalb täuschen sich die Ungelehrten und Unbeständigen, nebstdem daß sie davon keinen Gewinn haben, selbst und bereiten sich das Verderben. Was die Kenntniß der Sprachen betrifft, so hatte sie Paulus im reichsten Maße; auch in den Sprachen, an die er nicht gewöhnt war, ja die er nicht einmal reden hörte, stand er Keinem nach (I. Kor. 14, 18). Wenn er aber eine so unübertreffliche Stärke durch die Erleuchtung des heiligen Geistes in fremden Sprachen hatte, wie kann man vernünftigerweise annehmen, daß er die griechische Sprache, die wohlbekannte, verdorben, daß er in jenen Sprachen, mittelst deren er nicht Viele zur wahren Religion bekehren konnte, sich ausgezeichnet, in derjenigen aber, durch die er fast die ganze Welt zu bekehren vermochte, nur Stoff zu Spott und Gelächter gegeben haben sollte? Nicht einmal seine Feinde hegten eine so geringe Ansicht von seinen Reden; sie gaben ihm ein viel günstigeres Zeugniß. Die Juden dürsteten nach dem Blute des Apostels, da er von göttlichem Lichte umstrahlt ganz dem sich hingab, den er zuvor verfolgt hatte; besonders aber dürsteten sie darnach, als eine Predigt ihre Synagogen entvölkerte; da setzten sie alle möglichen Kunstgriffe und Verläumdungen in Bewegung, alles Erdenkliche gebrauchten sie wider ihn. Aber ihre frohen Hoffnungen zeigten sich bald getäuscht, da der Held durch seine Vertheidigung alle ihre Anschläge überwand. Da stellten sie endlich, verlegen über seine Gewalt in der Rede und seine ungeschwächte Kraft, einen um Lohn gedungenen Redner auf, der ihre Verläumdungen vertreten sollte, indem sie nicht zweifelten, der Angeklagte werde, auch wenn er tausendmal unschuldig wäre, den gewandten Kunstgriffen und dialektischen Spitzfindigkeiten desselben nicht entgehen (Akt. 24, 1 ff.). Aber der in göttlichen wie in menschlichen Dingen wahrhaft weise Paulus stand im Kampfe auch dem mit List und Kunst ausgerüsteten, von den Gegnern gewonnenen Redner mittelst der vom Himmel ihm verliehenen Weisheit und Gnade so siegreich gegenüber, daß er ihn zurückschlug, ihn wegen seiner Arglist und Käuflichkeit mit Schande bedeckte, die Hohenpriester aber und Priester sowie Alle, die zu seinem Tode sich verschworen, mit Bewunderung und tiefer Verlegenheit erfüllte, so daß sie nicht nur ihr Unternehmen bereuten, sondern auch trotz ihres Ingrimms sich volle zwei Jahre Stillschweigen wie zur Strafe auferlegten. So hat die Kraft der Worte Pauli auch von seinen heftigsten Feinden ein glänzendes Zeugniß erhalten. [6])

Man glaube aber nicht, daß ich unter Weisheit und Gewalt der Rede jene Redegewandtheit verstehe, die geziert mit eitlem, hoffärtigem Prunke, mit unnützer Schminke, mit Reizmitteln und gesuchten Blumen die natürliche Schönheit der Rede verfälscht und durch blendend aufgetragene Farben die kindischen und verweichlichten Gemüther an sich zieht, [7]) noch auch jene, die sich in düstere,

[5]) *μαθημάτων* (statt *μαθητῶν*) haben Cod. M. Ath., apogr. Venet. et Tyrn.

[6]) p. 581 B.—584 C. M. (p. 228—230. Mont.; p. 304. 305. B.) §. 4. p. 157. 158. A.

[7]) Im Cod. Laur. M. steht die Note: *Τοὺς περὶ Γοργίαν καί τινας τῶν Ἰσοκρατικῶν αἰνίττεται.*

Georg von Nikomedien erklärte sich besiegt und zu seiner eigenen Freude völlig überzeugt; er wünschte nur noch Beispiele von den erwähnten Tropen (Wortfiguren). Ein weiterer Brief des Photius [12]) sucht in Kürze diesem Wunsche zu entsprechen, wobei er für den wohl unterrichteten Schüler mit Andeutungen sich völlig begnügen zu können glaubt. Vor Allem gibt er Beispiele des *καθ' ὑπερβατόν* Gesagten, wie es bei den Alten oft erwähnt wird; [13]) es stehen die Worte hier nicht an dem ihnen eigentlich zukommenden Platze. So steht Röm. 4, 1 *κατὰ σάρκα* nach *εὑρηκέναι*, während es zu *πατέρα* gehört; [14]) so ist I. Kor. 10, 18 eigentlich zu setzen: *βλέπετε τὸν κατὰ σάρκα Ἰσραήλ*. Vgl. Eph. 6, 5. Col. 3, 22. Oder man kann an solchen Stellen den Artikel ausgelassen denken und eine Ellipse annehmen, die das Vorhergesagte mit dem Folgenden gleichmäßig verbindet [15]) und den Artikel beiden gemeinsam zutheilt (*τὸν Ἰσραὴλ τὸν κατὰ σάρκα*) — das *ἀπὸ κοινοῦ*. [16]) So ist Eph. 3, 3. 4 zu setzen: *τὴν ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σύνεσίν μου* oder *τὴν σύνεσίν μου τὴν ἐν τῷ μ.*; entweder ist hier ein Hyperbaton oder eine Ellipse anzunehmen. Das. V. 13 ist entweder nach *μου* der Artikel *ταῖς* zu suppliren oder *τὰς ὑπὲρ ὑμῶν* vor *θλίψεσι* zu stellen. Aehnlich verhält es sich mit anderen Stellen. [17]) Eph. 3, 16 ff. ist das *ἐῤῥιζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι* entweder ein Barbarismus oder ein Schreibfehler, da nach der ganzen Construction statt des Nominativs der Accusativ stehen müßte oder es hat sich Paulus nach Art der archaistischen Syntax des Particips im Nominativ statt im Accusativ bedient, wie das z. B. auch bei Thukydides vorkommt. [18]) Will man aber keine Casusverwechslung (Antiptosis) annehmen, so ist an ein Hyperbaton zu denken und es sind jene Participien zu dem folgenden Satze

---

[12]) q. 93. p. 592 seq. Ath. q. 92. p. 160 seq. (ep. 166. p. 235 seq. M.; ep. 28. p. 311—319 B.)

[13]) Z. B. Theod. in ψ. 20. Opp. I. 731. — *Ὑπερβατόν, ἐν ᾧ ἡ αἰτία προτάσσεται σαφηνείας χάριν.* Hermog. Rhetor. gr. ex recognitione L. Spengel vol. II. 438. III. 38. 136. 33. 46. 78. Bal. p. 297 in ep. 26. n. 1. 6.

[14]) q. cit. c. 1. p. 593; §. 2 ed. Ath. Cf. Phot. ap. Oecum. in h. l. p. 246.

[15]) *διά γε τοῦ κοινοποιοῦντος ἐλλειπτικοῦ τὸ προειρημένον τοῖς ἔπειτα* c. 4. p. 593 ed. Paris.; §. 2. p. 161 A.

[16]) *Τὸ ἀπὸ τοῦ κοινοῦ γίνεται, ὅταν λέξις τις ἅπαξ μὲν λέγηται, πολλάκις δὲ νοῆται.* Herm. l. c. III. 46. 256.

[17]) Eph. 1, 15 kann man lesen: *τὴν ἐν τῷ κυρίῳ καθ' ὑμᾶς πίστιν* oder *τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν τὴν ἐν κυρίῳ.* II. Theff. 3, 14 entweder hyperbatisch: *εἰ δέ τις οὐχ ὑπακούει τῷ διὰ τῆς ἐπιστολῆς ἡμῶν λόγῳ* oder mit Ellipse des Artikels: *τῷ λόγῳ ἡμῶν τῷ διὰ τῆς ἐπιστολῆς.* I. Tim. 6, 17 ist vor *ἐν* (*τῷ νῦν αἰῶνι*) der Artikel *τοῖς* zu setzen oder *πλουσίοις* nach *αἰῶνι* zu stellen. Col. 1, 24 *ἐν τοῖς ὑπὲρ ὑμῶν παθήμασιν* oder *ἐν τοῖς παθ. τοῖς ὑπὲρ ὑμῶν.* Phil. 1, 3. 4. *ἐπὶ τῇ εἰς τὸ εὐαγγέλιον κοινωνίᾳ ὑμῶν* oder *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν τῇ εἰς τὸ εὐαγ.* Röm. 16, 22 gehört *ἐν κυρίῳ* zu *ἀσπάζομαι.* Gal. 1, 4 ist *πονηροῦ* vor *αἰῶνος* zu denken. Eph. 3, 1: *ὁ ὑπὲρ ὑμῶν δέσμιος τοῦ Χριστοῦ.* I. Tim. 6, 2: *ἀλλὰ μᾶλλον οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι δουλευέτωσαν, ὅτι πιστοί κ. τ. λ.* Eph. 4, 22: *τὸν κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν παλαιὸν ἄνθρωπον* oder *τὸν παλ. ἄνθρ. τὸν κατὰ τὴν πρ. ἀναστρ.* c. 4—13. p. 593—596 A. §§. 2—4. p. 161.

[18]) Phot. ap. Oecum. in h. l. t. II. p. 28. 29.

ἵνα ἐξισχύσητε zu beziehen.[19]) Röm. 2, 7 ist zu lesen: „Denen, die durch Ausdauer in guten Werken das ewige Leben suchen, wird er Ruhm, Ehre und Unvergänglichkeit verleihen."[20]) Im Folg. V. 8 ff. findet sich neben der Redefigur ἀπὸ κοινοῦ auch ein Zeugma;[21]) statt ὀργὴν καὶ τιμὴν ἀποδώσει steht ὀργὴ καὶ θυμός mit hinzugedachtem ἀποδοθήσεται, das auch V. 10 hinzuzudenken ist.[22]) II. Kor. 1, 6 und 5, 13 ist im Nachsatze dasselbe Verbum zu suppliren.[23]) In der Stelle II. Kor. 9, 13. 14, die mit den bisher besprochenen Redefiguren leicht zu erklären ist,[24]) findet sich die Contraction, die Ellipse und das Hyperbaton, wenn man will auch eine Peribole,[25]) obschon sie hier nicht nothwendig anzunehmen ist. Phil. 1, 27 ist εὐφρανθῶ oder etwas Aehnliches zu ergänzen, in Eph. 5, 23. 24 zu γυναῖκες: ὑποτασσέσθωσαν oder ὀφείλουσιν ὑποτάσσεσθαι, zu Phil. 3, 13. 14 ἓν δέ: λογίζομαι κατειληφέναι ὅτι κ. τ. λ. Ebenso findet sich eine Ellips. II. Kor. 8, 23 (εἴτε ὑπὲρ Τίτου κ. τ. λ.). Solche Ellipsen finden sich bei Homer, Antimachus, Aristophanes, Thukydides, Platon, Demosthenes u. A., obschon einige Schriftsteller wie Kallimachus wegen des übermäßigen und tadelnswerthen Gebrauches von den Gelehrten nicht mit Unrecht getadelt wurden.[26]) In Röm. 12, 6—8 findet sich eine Peribole;[27]) dem Ganzen werden die Theile angefügt; das Genus ist das Charisma; zu ihm gehören die Prophezie und die Diakonie, zu letzterer wieder das Lehren und das Tröften (die Paraklesis), zu letzterem (als zur Tröstung dienend) die Metadosis, die Prostasia und die Eleemosyne. Auch insoferne findet eine Peribole Statt, als der Grund der verliehenen Gnadengaben beigefügt wird. Nebstdem finden sich, wie bei Paulus häufig, drei Tropen zusammen: ἀπὸ κοινοῦ, Ellipse und Zeugma. Denn das ἔχοντες V. 6 wird in jedem Gliede aufgenommen: Wenn Jemand die Prophezie, die

---

[19]) Phot. l. c. et q. cit. c. 14. p. 596. 597 A. §. 5. p. 161. 162.

[20]) Die Worte ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον sollen vor δόξαν stehen und aus V. 6 ἀποδώσει ergänzt werden. Gewöhnlich wird ζωὴν αἰώνιον zu ἀποδώσει und δόξαν κ. τ. λ. zu ζητοῦσι bezogen. Vgl. De Wette zu St. S. 26.

[21]) Ζεῦγμα = λέξις διάφορα κῶλα συνδέουσα ἢ μετ᾿ αὐτὰ τεθεῖσα ἢ πρὸ αὐτῶν, οἷον τὸ τῶν μὲν τὸν λόγον, τῶν δὲ τὴν πρᾶξιν, τῶν δὲ πρᾷον μιμησάμενος. Spengel t. III. p. 185. Bal. p. 314. n. 4.

[22]) c. 15. 16 ed. P.; §. 6. p. 162 A. Vgl. Phot. ap. Occ. p. 221.

[23]) θλιβόμεθα, παρακαλούμεθα, ἐξέστημεν u. s. f. c. 17—19 M. §. 7. Ath.

[24]) Photius construirt c. 20 (A. §. 8): Δοξάζοντές εἰσιν οἱ ἅγιοι τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν τῇ εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἐπὶ τῇ ἁπλότητι τῆς εἰς αὐτοὺς κοινωνίας καὶ τῇ εἰς πάντας. . Δοξάζοντές εἰσι τὸν θεὸν καὶ ἐπὶ τῇ ὑπὲρ ὑμῶν δεήσει αὐτῶν τῶν ἐπιποθούντων ὑμᾶς διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν ἐφ᾿ ὑμῖν χάριν τοῦ θεοῦ.

[25]) συνέστραπται καὶ ἐλλέλειπται, εἰ βούλει δὲ, καὶ περιβέβληται. l. c. Περιβολὴ γίνεται κατ᾿ ἔννοιαν μὲν, ὅταν ἤτοι ἔξωθέν τι προσλαμβάνῃς τούτῳ, περὶ οὗ ὁ λόγος, οἷον γένος εἴδει ... ἀόριστον ὡρισμένῳ ... ὅλον μέρει ... ἢ ὅταν μὴ ψιλὰ λέγῃς τὰ πράγματα, μηδὲ καθ᾿ ἑαυτὰ, ἀλλὰ μετὰ τῶν παρακολουθούντων, οἷον τρόπου, χρόνου, τόπου, αἰτίας, προσώπου. Hermog. t. II. p. 316 seq. Bal. p. 298. n. 1. 2.

[26]) c. 20—24. p. 600; A. §§. 8—10. p. 162. 163.

[27]) περιβεβλημένου λόγου παράδειγμα. i. e. ἐν σχήματι περιβολῆς ἐξενηνεγμένον. Bal. p. 317. n. 4. §. 25.

Diakonie hat u. s. f.; das Zeugma findet sich, weil der Plural mit dem Singular, das Particip mit dem Verbum wechselt, und die Ellipse, weil der Satz nicht vollständig ausgeführt ist, sondern eine Ergänzung fordert: Wenn Jemand die Prophezie hat, so soll er damit zufrieden sein, bei dem bleiben, was er hat, davon Gebrauch machen. In den Worten Röm. 12, 9: „die Liebe ohne Verstellung" ist *ἔστω* zu ergänzen; in den weiteren *ἀποστυγοῦντες* haben wir ein Pneuma und eine Peribole;[28]) das genannte Particip und die anderen haben ihr Verbum V. 14 (*εὐλογεῖτε*); es ist die Krone und der Inbegriff aller Tugenden, die Liebe auch auf die Feinde und die, welche uns hassen, auszudehnen, wodurch wir unserem himmlischen Vater ähnlich werden (Matth. 5, 45—48). Von diesen Redefiguren, denen anderwärts noch zahlreiche weitere Beispiele angereiht werden, ist es gewiß, daß Paulus sie nicht im Mindesten gesucht und affektirt hat, vielmehr daß bei ihm Alles Sache der ihm eigenen Kraft und Weisheit und vor Allem der göttlichen Gnade war, wodurch ihm das Alles, wie von selbst kam, was Andere nur durch Studium und mühsame Anstrengung erreichen.[29])

---

4. Tradition, Kirche und Hierarchie.

Nicht blos die Schrift, sondern auch die kirchliche Ueberlieferung ist maßgebend als Quelle der Offenbarung, als Norm bei der Entscheidung von Controversen.[1]) An die überlieferten Dogmen[2]) hat man sich allenthalben zu halten und die Tradition der Apostel und der Väter, wie sie von Anfang an in der Kirche bestand,[3]) hochzuverehren.[4]) Es ist ein schweres Vergehen, den Vorgesetzten und Lehrern nicht zu gehorchen (Hebr. 13, 17), denen besonders wegen der Reinheit ihres Lebens und der Genauigkeit in der dogmatischen Entwicklung die katholische Kirche apostolische Ehre zutheilt.[5]) Denen, die mit

---

[28]) c. 27 M. §. 11 A.: *ἥτις (περίοδος) διὰ μακροτάτου ποιουμένη τὴν ἀπόδοσιν, εἰς πνεῦμα μὲν ἀποτείνεται, οὐκ ἀπήλλακται δὲ οὐδὲ τοῦ περιβεβλῆσθαι.* Statt *πνεῦμα* will Catiforus gelesen haben: *ζεῦγμα.* Dagegen macht Oekonomos (p. 374), dem Balettas (p. 318. n. 2) beistimmt, geltend: 1) Photius will eben die rhetorische Figur bezeichnen, von der es heißt: *Πνεῦμά ἐστι σύνθεσις λόγου, διάνοιαν ἀπαρτίζον, ἐν κώλοις καὶ κόμμασι μετρούμενον, πρὸς τὴν διάρκειαν τοῦ πνεύματος, κατὰ τὴν φωνὴν τοῦ λέγοντος.* Hermog. de invent. IV. 4. p. 201 ed. Genev. 1614. Cf. Lucian. Demosth. encom. §. 15. Spengel II. 243. III. 114. 2) Ein Zeugma scheint auch an unserer Stelle sich nicht zu finden.

[29]) c. 26. 27 ed. M. §. 11. p. 163. 164 A.

[1]) Iren. III. 4. Basil. de Sp. S. c. 30. n. 77. Chrys. hom. 4 in II. Thessal. Conc. Nic. II. act. VII. fin. Niceph. Antirrhet. III. Cf. Allat. de cons. III. 15. p. 1245—1249.

[2]) *τὸ παραδεδομένον δόγμα* q. 43. c. 13 fin. *οὕτω παραδέδοται* q. 130 (Ath. q. 141. p. 244).

[3]) *τῆς ἀνέκαθεν ἀποστολικῆς καὶ πατρικῆς παραδόσεως τὸ θεῖον καὶ ἀδιάπτωτον κήρυγμα.* q. 111. p. 653 (ep. 214. p. 316 M.; ep. 76 B.)

[4]) c. Man. I. 8. p. 629.

[5]) *οἷς δὴ μάλιστα διὰ βίου καθαρότητα καὶ δογμάτων ἀκρίβειαν ἡ καθολικὴ ἐκκλησία ἀποστολικὸν ἀπονέμει τὸ σέβας.* q. 149. c. 5.

dem Geiste Gottes Mysterien reden, zu widersprechen, ist gefahrbringend, ebenso die Hingabe an blos menschliche Gedanken und unsere eigene Fassungskraft.[6]) In ähnlicher Weise wie die Schrift müssen wir auch die Worte der ausgezeichneten Lehrer mit Ehrfurcht und mit Glauben aufnehmen,[7]) von denen der Ekklesiastes (12, 11) spricht; derselbe Gott, der einst in den Propheten und dann in den Aposteln sprach, hat uns auch durch die heiligen Väter belehrt, die er uns zu Lehrern setzte (II. Kor. 12, 28); diesen von Gott geleiteten, Gott tragenden Vätern[8]) müssen wir nicht weniger Ehre erzeigen als dem Pythagoras seine Schüler und nicht ihre Lehren unseren Meinungen nachsetzen. Diese Väter haben aber eine doppelte Bedeutung: sie sind 1) Erklärer der heiligen Schrift, 2) Zeugen der nicht aufgeschriebenen Lehren, weßhalb sie auch das ergänzen, was jene lehrt.

Sie sind 1) Erklärer der Schrift; aus ihr haben sie die wahre Weisheit erlernt[9]) und das Meiste von ihr haben sie genau nach seinem Sinne erläutert und erschlossen.[10]) Salz der Erde nennt Christus (Matth. 5, 14) die, welche die göttlichen Aussprüche erklären und lehren sowie den Sinn der Hörer zur Sammlung führen und kräftigen.[11]) Es ist kirchliche Regel, daß die Schrift nach der übereinstimmenden Erklärung der heiligen Väter auszulegen ist,[12]) in Allem zunächst, was sich auf Glauben und Sitten bezieht. Aber in vielen, zumal rein exegetischen Fragen gingen auch die Väter ziemlich weit auseinander und so war hier ein selbstständiges Urtheil zu suchen; manche patristische Deutungen waren unzureichend und bessere konnten noch von Späteren gefunden werden. Obschon, bemerkt unser Autor, die alten Exegeten nicht immer das Richtige treffen, so muß man doch jene heiligen Männer wegen ihrer ersten und den Anfang machenden Bemühungen und wegen ihrer religiösen Gesinnung hochschätzen und verherrlichen, besonders auch, weil die, welche ihnen nachfolgten, einen geebneteren Weg, den ersten Anfang des gelehrten Wissens, die Samenkörner und die Erstlinge zu genaueren Lösungen von ihnen erhielten. Und desto mehr Recht haben sie als unsere Väter zu gelten, desto mehr erscheinen wir ihnen zu Dank verpflichtet, weil durch ihre angestrengten Bemühungen das Meiste der heiligen Schrift aufgehellt und kein Vorwand der Unwissenheit oder des Zweifels übrig gelassen ist.[13]) Ueberall sollen wir die Väter, auf

---

[6]) ib.: *ἐπὶ δὲ τῶν πνεύματι θεοῦ λαλούντων μυστήρια οὐκ ἀσφαλὴς ἡ ἀντίῤῥησις, οὐδὲ τὸ τοῖς ἀνθρωπίνοις ἁπλῶς ἀκολουθεῖν λογισμοῖς καὶ ταῖς ἑαυτῶν καταλήψεσι καταπιστεύειν ἡμᾶς ἐστιν ἀκίνδυνον.*

[7]) ib.: *τὰς τῶν ἐγκρίτων διδασκάλων φωνὰς τῆς ὁμοίας παραδοχῆς ἀξιώσωμεν.*

[8]) *θεοφόροι πατέρες* l. c. *ἱεροὶ καὶ περιώνυμοι πατέρες* de Sp. S. myst. c. 5. *θεῖοι πατέρες* q. 119 (q. 130. §. 4. p. 207 A.) *μακάριοι π.* q. 45 init.

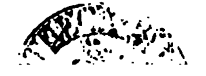
[9]) q. 9: *ὅσοι τῶν ἡμετέρων ἱερῶν πατέρων ἐκεῖθεν (ἐκ τῆς γραφῆς) τὴν ἀληθινὴν ἐμυσταγωγήθησαν σοφίαν.*

[10]) q. 222. p. 1001 (q. 219. §. 3. p. 296 A.): *οἱ δέ γε κλεινοὶ τῶν πατέρων ἡμῶν ἐπί γε τὸ πλεῖστον καὶ εἰς ἀκρίβειαν τὴν τῶν θείων χρησμῶν διάνοιαν ἀπεκάλυψαν.*

[11]) in Matth. 5, 13 ex Cat. p. 1193 M.

[12]) Trull. c. 19, angeführt Nomoc. VII. 4. VIII. 12.

[13]) q. 1. c. 10. p. 12 ed. Mai, p. 5 ed. Ath.



deren Schultern wir stehen, die den ersten Grund zur Schrifterklärung gelegt, ehren und bewundern, auch dann noch, wenn wir befriedigendere Auslegungen gefunden haben.[14]) Oefter wird bemerkt, die Auslegungen der Väter, wie zu Gal. 5, 15, seien zu billigen, aber auch das nicht zu verschweigen, was sich sonst noch aus den biblischen Worten ergibt.[15]) Die Schriftauslegungen sollen diejenigen prüfen, die durch die Kraft des heiligen Geistes mit kritischer Gewandtheit ausgestattet sind.[16]) So hoch auch Photius den Chrysostomus[17]) und den Theodoret hält, so weicht er doch vielfach von beiden, namentlich von dem Letzteren, den er am stärksten benützt hat, in seinen Erklärungen ab.[18])

Die Väter sind aber auch 2) Zeugen der ungeschriebenen Ueberlieferung. Wenn eine dogmatische Behauptung nicht aus der Schrift erwiesen werden kann, so muß sie wenigstens aus den Vätern erwiesen werden können.[19]) Wir müssen uns aber hier an den ganzen Chor der Väter[20]) halten, die Zeugen der kirchlichen Ueberlieferung sind; einzelne Väter haben geirrt, wie Dionys von Alexandrien, Papias, Methodius, Irenäus, die beiden Clemens, Pantänus, Pierius, Theognostus, Pamphilus, Hippolyt;[21]) aber die Gesammtheit der Väter, ihre Uebereinstimmung in der Lehre ist eine Norm des Glaubens. Die vornicänischen Kirchenlehrer scheint Photius gering zu achten; er rühmt vor Allem unter den Vätern den großen Athanasius, der wahrhaft Theil nahm an der Gnade der Apostel,[22]) den berühmten Theologen Gregor von Nazianz,[23])

---

[14]) q. 222. l. c. q. 45 init. p. 32 Mai.

[15]) q. 54. 59.

[16]) *οἱ τὴν κριτικὴν ἕξιν τῇ τοῦ παναγίου πνεύματος δυνάμει χαριτωθέντες.* q. 42 fin.

[17]) q. 217. p. 984 (ep. 134 M. ep. 60. p. 361 seq. B.): *ὁ πολὺς ἐν τῇ τῶν θείων γραφῶν ἀναπτύξει καὶ διδασκαλίᾳ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος.*

[18]) Außer den oben (S. 145. N. 103) angeführten Beispielen beachte man q. 227 p. 1024 (A. q. 224) über Gal. 4, 4. Theodoret in Gal. p. 350. 351 ed. Oxon. 1852 hatte bemerkt, es heiße nicht *αὐτὸν γενέσθαι ἐκ γυναικός*, sondern *γεννώμενον ἐκ γ.* und letzteres mit *γεννηθεὶς ἐκ παρθένου* umschrieben. Vgl. auch q. 1 in Jos. Dial. VI. p. 391. Cramer zeigt, daß die Leseart *γενόμενος*, wie sie anderwärts steht (in Hebr. 3, 1. c. Nest. p. 699. Sirm.; in ψ. 9, 10 in Rom. 5, 8. H. F. IV. 2), nicht die entsprechende bei Theodoret ist. Photius dagegen will die von Röm. 1, 3. Ign. Smyrn. 1. Rom. 7 unterstützte, von Basil. de Sp. S. c. 5. n. 12. Beda L. IV. c. 49 in Luc. vertretene Leseart *γενόμενος* (factus) als durch den Zusammenhang der Worte und der Gedanken und den Parallelismus von *γενόμενος ἐκ γυναικός* und *γενόμενος ὑπὸ νόμον* gerechtfertigt festgehalten wissen; er findet den Satz richtig: Christus ist aus der Jungfrau geboren worden (*γεγέννηται*), aber den andern falsch: Er wird aus ihr jetzt geboren. Die Worte des Naz. in Theophan. Or. 38. p. 663. Clem.: *Χριστὸς γεννᾶται* seien eben am Geburtsfeste des Herrn gesprochen, besagten aber nicht, daß der Herr stets aus der Jungfrau geboren werde. Vgl. auch Theod. q. 52 in L. III. Reg. 17, 4 seq. mit Amph. q. 322. p. 1296 (A. p. 356. App. n. 5.)

[19]) Trull. c. 1. 2. Nic. II. c. 1. 2. Basil. de Sp. S. c. 27 im Nomocanon I. 1—3 de Sp. S. myst. c. 5. 66 seq.

[20]) *ὁ χορὸς τῶν θεοφόρων πατέρων* ep. ad Aquil. c. 26.

[21]) ep. cit. c. 21. de Sp. S. myst. c. 75.

[22]) q. 149. c. 5. 13. p. 138. 152. Mai; ep. enc. 2. n. 16. p. 53 M. (B. ep. 4. p. 173.) q. 119. p. 700 (A. q. 130. §. 3. p. 207): *τοῦ μεγάλου τῆς εὐσεβείας ἀγωνιστοῦ, ὡς βίον τοὺς ἄθλους ἠνέγκατο, τὸν θεσπέσιον φημὶ Ἀθανάσιον.*

[23]) *τὸν ἐν θεολογίᾳ περιβόητον.* ep. cit. *ὁ τὰ θεῖα θεολογήσας ὑπερφυῶς.* q. 78.

den großen Basilius,[24]) den Johannes Chrysostomus,[25]) den angeblichen Areopagiten Dionysius, dessen Gedankentiefe sehr bewundert wird,[26]) den Cyrill von Alexandrien,[27]) den Bekenner Maximus,[28]) den Johannes Klimakus,[29]) den Cyrill von Jerusalem, den wunderthätigen Epiphanius,[30]) den Antiochener Ephrem,[31]) die beiden Patriarchen Tarasius und Nikephorus.[32]) Von lateinischen Vätern genießen Leo I. und Gregor I. hohe Ehren; auch Damasus, Cölestin, Agatho und Hadrian I. werden gerühmt. Nach dem Beispiele früherer Synoden werden auch Ambrosius, Augustin, Hieronymus als Väter anerkannt, aber ihre Ansichten werden da bestritten, wo sie unbequem und den Lehren anderer Väter widersprechend scheinen.[33]) Zu den Vätern werden aber viele Kirchenschriftsteller nicht gerechnet, die sonst zu den berühmtesten gehören. Das gilt namentlich von dem vielgelehrten, aber vieler Irrthümer beschuldigten Origenes, den man als verdammt vom fünften ökumenischen Concil zugleich mit Evagrius, Zoaras und Didymus perhorrescirte,[34]) ferner von dem Kirchenhistoriker Eusebius, der von den Bilderfreunden als Arianer von der Reihe der Zeugen der kirchlichen Ueberlieferung ausgeschlossen ward[35]) und von dem Photius sagt, daß seine Schriften laut für seinen Arianismus zeugen, besonders der Brief an die Cäsareenser, daß er auch am Ende seines Lebens die Irrlehre nicht aufgab und auch den origenistischen Irrthum über die Aufer-

---

c. 5. Cf. q. 36. p. 257; q. 70. p. 440. q. 119 l. c.; q. 149 l. c. Zu der q. 70, wo er *ὁ θεολογικώτατος καὶ θεοπτικώτατος διδάσκαλος* heißt, gibt Catiforus aus dem Cod. Vat. ein interessantes Scholion, das den Photius mit seinem widerrechtlich vertriebenen großen Vorfahrer vergleicht. (Oecon. p. 373 ad p. 122.)

[24]) *τὴν τῆς ἐκκλησίας βασίλειον στολὴν, τὸν θαυμαστὸν καὶ μέγαν Βασίλειον, τὸν ἄριστόν τε ἅμα καὶ ἥδιστον τῶν ψυχῶν ἰατρόν.* q. 119 l. c. Cf. q. 149. c. 5. ep. cit. de Sp. S. myst. c. 77.

[25]) *τὸ τῆς σοφίας πέλαγος, τὸ χρυσοῦν τῆς οἰκουμένης στόμα* ep. cit. *τὸν ἐν ἁγίοις ἀρχιερεῦσιν ἀσύγκριτον θεῖον Χρ.* Collect. et Dem. q. 2. p. 16. Font. Cf. q. 119 l. c.; q. 130. p. 725; q. 161. p. 848.

[26]) *ὁ τῶν τοῦ θείου ῥημάτων Παύλου μύστης καὶ κατήκοος, ὁ ῥήτωρ μὲν τοὺς λόγους, φιλόσοφος δὲ τὰ νοήματα, μᾶλλον δὲ καὶ ὁ τοῦ νοῦ καὶ τῆς γλώσσης τὴν ἄνωθεν ἀποστάζων χάριν καὶ τῆς θείας ἡμῖν σοφίας ἀναβλύζων τὴν ἄβυσσον, ὁ μέγας Δ.* q. 119 l. c. Cf. Bal. ep. 108 (L. II. 102 M.): *θεόφαντος Δ.*

[27]) q. 110. 115. p. 183. 187. Ath.; q. 243. p. 1044 (A. q. 240). ep. cit. n. 11: *ὁ ἐν πατράσι περιώνυμος.*

[28]) *Μάξιμος ὁ μέγας τῆς εὐσεβείας ὡς ἀληθῶς πρόμαχος* q. 80. p. 508 (A. q. 79. §. 1. p. 139).

[29]) q. 273. p. 1100 seq. (q. 270. p. 330 A.)

[30]) c. Man. I. 11.

[31]) Cod. 229 fin.: *πνεύματος καὶ τῆς ἱερᾶς ἡμῶν σοφίας πεπλήρωνται* (ejus scripta.)

[32]) ep. 2 ad Nicol. p. 601 seq. Migne; ep. 1 ad Mich. n. 18. p. 14.

[33]) Ueber Leo I. vgl. ep. 1 ad Mich. n. 13. p. 9; von den anderen wird unten in der Lehre vom heiligen Geiste die Rede sein.

[34]) q. 1. c. 33: *ὁ πολυμαθὴς, οὐδὲν δὲ ἧττον πολυπλάνης Ὠριγένης.* Cf. Bibl. cod. 8. 117. ep. 1 ad Nicol. P. p. 141 B.; ep. ad Mich. n. 15 (p. 213 B.).

[35]) Niceph. Apol. min. c. 11. 12 (Migne C. 848). Ant. III. 29. German. de haer. et syn. c. 14. p. 21 ed. Mai.

stehung theilte.[36]) Ebenso wenig läßt er den Theodor von Mopsuestia einen Platz unter den Vätern einnehmen[37]) und Marcellus von Ancyra wird geradezu den Häretikern beigezählt.[38]) Bei anderen Autoren war man schwankend, wie z. B. bezüglich eines Asterius, auf den sich die Ikonoklasten beriefen und über den auch der Patriarch Nikephorus in Zweifel war.[39]) Photius erklärte, man müsse zwei gleichzeitige Asterii unterscheiden, wovon der Eine Arianer, der Andere Katholik gewesen; Letzterer Mönch, dann Abt, Lehrer des Acacius von Berrhöa, sei Verfasser des Martyrium der heiligen Euphemia, während Ersterer, ein Sophist, das Bisthum einer Stadt bei Antiochien (nicht Amasea) von den Arianern erhalten habe und frühzeitig auf das Gebet des heiligen Julian eines kläglichen Todes gestorben sei.[40])

Ihre volle Größe haben die heiligen Väter im Kampfe gegen die verschiedenen Irrlehren bewiesen und gegen deren Neuerungen den wahren Glauben vertreten, das depositum fidei festgehalten. Die Neuerung (*καινοτομία*)[41]) ist eine Verfälschung des Glaubens; ihr halten die Kirchenlehrer die Worte Deut. 4, 2 entgegen: „Verändere nicht die Worte des lebendigen Gottes und wirf sie nicht durcheinander."[42]) Denn „du wurdest auf den Vater und den Sohn und den heiligen Geist getauft. Was hebst du die lebendigen Namen auf und führest Namen von Gedankendingen ein, indem du Erzeugniß, Unerzeugt und Gezeugt setzest, stets Seiend und nicht stets Seiend? Erträgt Gott diese thörichten Worte? Sofern ein einziges Wort (*ῥῆμα*) verändert werde, bedrohte er einst die Propheten mit dem Verderben. Die Worte der Propheten nannten Einige aus Unerfahrenheit *λῆμμα* des Herrn (vom Herrn Genommenes). Es sagt aber Gott durch Jeremias (23, 33):[43]) „Wenn dich das Volk fragt oder der Priester oder der Prophet, und dir sagt: Was ist das *λῆμμα*? so sage ihnen, das seid ihr (vom Herrn Genommenes, Beute des Herrn). Denn ich will euch zur Beute nehmen und zerschmettern, daß ihr nicht mehr sagt: *λῆμμα*."[44]) Die Veränderung eines einzigen Wortes wird von Gott mit Strafe bedroht und du, der du die ganze genaue Fassung der Dogmen verkehrst, glaubst den Händen Gottes zu entfliehen?" In keinem Stücke, in keinem Buchstaben darf man von den heiligen Worten abweichen;

---

[36]) q. 221. p. 997 seq. (ep. 144. p. 201 M.; ep. 73. p. 399 B.) Bibl. cod. 13.

[37]) ep. 1 ad Nicol. l. c.: *ἀθεώτερον Μοψουεστίας ἐπισκοπήσας*. Cf. cod. 81.

[38]) Collect. et Dem. q. 1. 4. 8.

[39]) Niceph. Antirrhet. II. c. 16; III. c. 6.

[40]) q. 312. p. 1161 (A. q. 309. p. 353). Cod. 271 berichtet Photius über die Homilien des Bischofs Asterius von Amasea; in unserer Quästion nennt er aber den katholischen Asterius nicht als Bischof. Ueber die beiden Asterii vgl. Fessler Patrol. I. p. 651. 652. II. p. 3. 4.

[41]) Der Ausdruck sehr häufig de Sp. S. myst. u. sonst, z. B. ep. 1. n. 22.

[42]) q. 164. §. 6. p. 250 ed. Ath.; q. 165. P. II. p. 857. Migne, aus Chrys. Bibl. cod. 277. p. 277.

[43]) Im Myriobiblion und in Codd. Vat. Laur. steht Isaias.

[44]) Vulg. onus, hebr. מַשָּׂא Vgl. Isai. 19, 1. Jer. 23, 33. In utroque, oneris et oraculi, significatu luditur (Gesen. Lex.).

die geringste Abweichung oder Mißachtung der Tradition führt zur Verachtung und Vernichtung des gesammten Dogma.[45]) Es sind daher diejenigen sehr gefährlich, die in der Kirche angenommene Meinungen bekämpfen und Neuerungen einführen wollen, um den Ruhm der Originalität zu erhaschen; sie schaden weniger den richtigen Dogmen als sich selber.[46]) Wie die Aergernisse und Leidenschaften das tugendhafte Leben vernichten, so stehen die sich widersprechenden Lehrsätze und Meinungen der gottlosen Häretiker der richtigen religiösen Ueberzeugung im Wege und zerstören sie.[47]) Der Satan ist der eigentliche Urheber und Verbreiter der Häresieen, der Lehrmeister der Häretiker.[48]) Die Häresie erscheint als das schwerste Verbrechen gegen Gott,[49]) da sie sein Wort mißbraucht, den wahren Glauben verfälscht, die Seelen in das Verderben stürzt; deßhalb sollen die Gläubigen jede Gemeinschaft mit den Häretikern fliehen und jeder Ansteckung durch sie vorbeugen.[50]) Die Häresie bleibt meistens am bloßen Buchstaben der Schrift hängen, während die wahre Religion mehr dem Geiste als dem Buchstaben folgt;[51]) jene ist vielgestaltig und vielfach gespalten.[52]) Die Häretiker haben die ewige Wahrheit, die Offenbarung des göttlichen Wortes in lauter Bruchstücke zerrissen; wer wieder verbindet, was von ihnen zerrissen ward, und ein vollkommenes Ganzes daraus macht, wird ohne Gefahr die Wahrheit schauen.[53]) Nichts ist von den überlieferten Dogmen gleichgiltig, da uns Gott blos das geoffenbart hat, was uns zu wissen heilsam und nützlich ist.[54])

Ueber die Frage, weßhalb bei den Christen so viele Irrlehren und Verfälschungen des Dogma vorkommen, die bei anderen Religionen sich nicht finden, bemerkt das Pastoralschreiben an den Bulgarenfürsten Michael:[55]) „Andere (nicht christliche) Völker haben die Dogmen ihrer Religion in confuser, unklarer und vager Weise; sie haben nichts Reines und Klares, nichts was sorgfältig zu genauer Unterscheidung gebracht und fixirt ist; deßhalb erscheint an ihnen auch nichts Verdrehtes, Verzerrtes, Verfälschtes. Aber in dem durchaus reinen und hochheiligen, in einem so hohen Grade mit der genauesten Bestimmtheit ausgestatteten Glauben der Christen wird wegen seiner tadellosen Reinheit und Geradheit, wegen seiner ausgezeichneten und unvermischten Einfachheit, wofern Jemand auch nur im Geringsten eine Verdrehung oder Neuerung

---

[45]) q. 133. p. 211. §. 2 ed. Ath. (M. q. 122. p. 713). Vgl. ep. 2 ad Nicol. (Bd. I. S. 448. N. 42.) ep. enc. 2. n. 5 (das. S. 643. N. 13).

[46]) q. 36. p. 253 C. D. p. 256 A. ed. Migne; p. 64. §. 3 ed. Ath.

[47]) q. 5. p. 5 ed. Mai; p. 19 ed. A.

[48]) c. Man. III. c. ult.; ep. 1 ad Mich. n. 1. 22. 23. de Sp. S. myst. c. 17.

[49]) q. 20: *τῶν πλημμελημάτων τὸ χαλεπώτατον.*

[50]) Dam. Dial. c. Man. n. 66. p. 455. Phot. Nomoc. XII. 1—3.

[51]) q. 43. c. 8. p. 99 ed. Mai, p. 80 ed. Ath.

[52]) *πολύμορφος, πολυσχίδης πλάνη, ποικίλη καὶ πολύτροπος θεομαχία.* ep. 1 ad Mich. n. 2. ep. enc. 2. n. 1. c. Man. II. 5.

[53]) Clem. Alex. Strom. L. I. p. 298.

[54]) Dial. c. Man. Dam. n. 74. p. 460.

[55]) ep. 1 ad Mich. n. 22 seq. p. 20 M.; ep. 6. c. 20. p. 220 Bal.

einzuführen sucht, sogleich das Verzerrte und Verfälschte durch die Vergleichung mit der Wahrheit und der richtigen Lehre erkannt und als solches überführt; der innere Adel der religiösen Wahrheiten läßt es in keiner Weise zu, daß die Bastardgeburt auch nur kurze Zeit mit ihnen denselben Namen trage und sich hinter ihnen verberge. Denn gleichwie in den durch Schönheit ausgezeichneten Leibern auch eine ganz geringe Makel, die ihnen sich anhängt, schneller erkannt wird durch die Vergleichung mit der sonstigen Anmuth, dagegen in häßlichen und das Auge störenden Leibern nicht so schnell die vorhandenen Gebrechen der häßlichen Gestalt ersehen werden, weil sie durch die Verwandtschaft und Aehnlichkeit der sonstigen Mängel verborgen gehalten sind, so ist es auch bei der glänzenden Schönheit des christlichen Glaubens und Cultus der Fall: wenn Jemand sie auch nur im Geringsten entstellt, so bringt er eine große Häßlichkeit zu Tage und findet sogleich seine Widerlegung, während die Dogmen der Heiden, die voll sind von Entstellungen und Verunzierungen, in keiner Weise ihren Anhängern das Gefühl der darin liegenden Abscheulichkeit erregen. Aber nicht nur hier, sondern auch in allen Künsten und Wissenschaften läßt sich das wahrnehmen; denn in den exaktesten derselben wird auch der geringste Fehler leicht erkannt, in denen aber, die auf das Zufällige (Contingente) sich beziehen oder ganz gewöhnlichen, niederen Ranges sind, [56]) wird Vieles übersehen und nicht als Fehler angerechnet. Ganz so werden auch die Fehler der Fürsten und Großen leichter bemerkt, getadelt und vergrößert, als die der Untergebenen und Geringeren. So sehr aber der Cult und der Glaube der Christen an Größe, Kraft, Schönheit, genauer Wahrheit, Reinheit und jeglicher Art von Vollkommenheit die religiösen Lehren der Heiden übertrifft und überragt, in eben dem Maße wird der Satan zum Kampfe gegen sie aufgereizt und in eben dem Maße werden die Versündigungen thörichter und böswilliger Menschen aus dem Gegensatze des Geraden erkannt, so daß sie nicht einmal auf kurze Zeit verborgen bleiben noch die Gelegenheit, sich einzuschleichen, finden können. Aber die katholische und apostolische Kirche Gottes erweiset alle Anschläge des Bösen als schwach, unnütz und vergeblich, ja sie schleudert seine Geschosse auf ihn selbst zurück; sie beseitigt mit leichter Mühe die Lästerungen der Häretiker, beschämt deren Unverschämtheit, behält gegen alle ihre Angriffe ihre unüberwindliche und unbezwingbare Stärke und wird durch die schönsten, der Welt das Heil bringenden Triumphe allenthalben verherrlicht. Je mehr sie dem Satan Abbruch thut, desto mehr wird sie von ihm bekämpft; je mehr sie aber bekämpft wird, desto glänzender sind ihre Triumphe."

Die apostolische Tradition, die rechte Lehre des Glaubens [57]) prägt sich nicht blos in den Schriften der Väter aus, sondern auch in dem hochheiligen Symbolum, von dessen Bekenntniß in keinem Stücke abzuweichen erlaubt

[56]) *ἐν ταῖς τυχούσαις* opp. *ταῖς ἀκριβεστάταις τέχναις.*

[57]) *τὸ ἀποστολικὸν καὶ θεῖον κήρυγμα.* ep. cit. n. 8; *τὸ ὀρθὸν καὶ ἀπαράτρωτον τῆς ὀρθοδοξίας φρόνημα.* ib. n. 14.

ist,[58]) sowie in den Decreten der ökumenischen Synoden, die Schutzmauern, Lehrerinen und Vertheidigerinen der Religion sind und denen jeder Gläubige unverbrüchlich zu folgen hat,[59]) ja sie lebt auch in der Gegenwart und immerdar fort in dem Ganzen der über den ganzen Erdkreis verbreiteten katholischen und apostolischen Kirche,[60]) die von den Vätern mit den herrlichsten Worten gepriesen wird als Typus Gottes, der Alles in sich enthält,[61]) als Bild der sichtbaren und der unsichtbaren Welt,[62]) als die Tenne, die Heerde des Herrn,[63]) die königliche Braut Christi,[64]) als der Leib des Herrn.[65]) Christus hat viele Glieder, die einzelnen Gläubigen aber Einen Leib, die Gemeinschaft der Kirche. Denn aus Vielen bestehend und zusammengesetzt ist sie doch Ein Leib, dessen Haupt Christus ist; Christus und die Kirche sind so ein einziger, durchaus vollkommener, in sich vollendeter Leib.[66]) Diese Kirche mit der Katholicität des Glaubens,[67]) verschieden von den Synagogen der Häretiker,[68]) ist unüberwindlich; die Pforten der Hölle, d. i. der Mund der Irrlehrer, werden sie nie überwältigen;[69]) ihre Dogmen sind göttlich und unfehlbar.[70]) Hat sie einmal auf ihren Synoden entschieden, so hört aller Streit auf.[71]) Die Ausschließung von ihr ist die schwerste Strafe (I. Kor. 5, 5).[72])

Trägerin der in der Kirche fortlebenden Glaubensüberlieferung ist die Hierarchie in ihrer Gesammtheit, das Collegium der Bischöfe,[73]) das dem Collegium der Apostel[74]) succedirte,[75]) in denen Christi Dienst sich fortsetzte.[76])

---

[58]) ep. cit. n. 4. 21; ep. 1 ad Nicol. p. 589 ed. M. (ep. 1. p. 137 seq. c. 4. Bal.); ep. ad Ant. p. 1020 M.

[59]) ep. 1 ad Mich. n. 2. 5. ep. 1 ad Nicol. p. 592 M.; ep. ad Aquil. c. 24. 26. p. 817. 820. Syn. Phot. act. VII. def. (Bd. II. S. 518. 519.)

[60]) ἡ ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐκκλησία. q. 43. §. ult. ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστ. ἐκκλ. ep. ad. Ant. p. 1021 C. c. Man. I. 19. Sie heißt τὸ θεῖον τῶν χριστιανῶν σύνταγμα c. Man. I. 3, τὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας πλήρωμα. ib. IV. 14 (Naz. Or. II. n. 4. p. 13), τὸ κοινὸν σῶμα τῆς ἐκκλησίας (Naz. Or. VI. n. 13. p. 168.)

[61]) Maxim. Myst. c. 10. Opp. II. p. 493—495.

[62]) Clem. Strom. VI. 13. Max. l. c. c. 23. p. 496 seq.

[63]) Phot. in Cat. in Matth. 3, 12. p. 1192.

[64]) q. 179. p. 884; ep. 1. n. 20 fin.; carm. 2. v. 1 seq. p. 581 M.

[65]) Phot. in I. Cor. 12, 12. ap. Oec. p. 540.

[66]) ἓν αὐτοτελὲς σῶμα. l. c.

[67]) ep. 1 cit. n. 21. p. 18 M.

[68]) q. 274. p. 1085 C. D. (q. 271 A) aus Theod. q. 24 in Exod.

[69]) ep. ad Aquil. c. 6. p. 801 (B. ep. 5. p. 187). Cf. ep. 49. p. 103 (B. ep. 201. p. 520).

[70]) τὰ ἀπλανῆ καὶ θεῖα τῆς καθ. καὶ ἀποστ. ἐκκλ. δόγματα. ep. 1. n. 16. p. 12.

[71]) Niceph. Apol. min. c. 8. p. 10 ed. Mai.

[72]) q. 286. p. 1117 (A. q. 283).

[73]) ὁ ἱεροφάντης χορός ep. 1. n. 10.

[74]) ὁ τῶν ἀποστόλων χορὸς, ὁ τ. ἀπ. θεόκριτος σύλλογος. q. 43. c. 18. 22. 15. ep. 1 cit. n. 15.

[75]) ep. 54 (B. 9). p. 108 M.: τὸ ἀποστολικὸν καὶ θεῖον ἀξίωμα, ὃ κατὰ διαδοχὴν τὸ ἀρχιερέων γένος ὁρᾶται κληρούμενον. Cf. Zonar. in Carth. c. 46. Bev. I. p. 569.

[76]) q. 121. p. 709 (q. 132 A. p. 210. §. 3), wo II. Kor. 5, 18 citirt wird.

Die Bischöfe sind Leuchten und Führer, die Seelen der Gläubigen zu erleuchten.[77]) Besonders sind es die fünf Patriarchalstühle, diese „apostolischen Throne", deren Lehre entscheidend ist.[78]) Wie aber nicht von einem Bischofe, sondern von allen die Canones festgesetzt werden,[79]) so ist auch nicht einer dieser Stühle allein maßgebend, sondern alle zusammen;[80]) ihre Vertretung auf den allgemeinen Synoden verschaffte diesen ihr Ansehen.[81])

So sehr nun auch Photius an der kirchlichen Pentarchie (Bd. II. S. 132 ff.) festhält, so hat er doch in der Regel ein Uebergewicht des römischen Patriarchen zugestanden und nur in der Hitze der Polemik, namentlich während seines ersten Patriarchats (Bd. I. S. 656 ff.), den Primat desselben angegriffen, den er wiederum auf der Synode von 879 (Bd. II. S. 416. N. 126), freilich nicht ohne das Bestreben nach einer größtmöglichen Gleichstellung von Alt- und Neurom (das. S. 504—506), anerkennt. Sicher steht er denjenigen neueren Griechen entgegen, die den Vorrang des Petrus vor den übrigen Aposteln bestreiten. Wie die ältesten griechischen Väter diesem Apostelfürsten die ehrenvollsten Prädikate ertheilten,[82]) so heißt er auch bei Photius constant der erste, oberste, vornehmste der Jünger, der Vorsteher, der Koryphäe der Apostel,[83]) derjenige, dem die Schlüssel zu den Pforten des Himmelreichs und

[77]) ep. ad Aquil. c. 2. p. 796 B. C. Migne (ep. 5. p. 183 ed. B.)

[78]) ep. cit. c. 3 (B. p. 184): ἡ πανταχοῦ κρατοῦσα τῶν μεγάλων καὶ ἀρχιερατικῶν θρόνων παράδοσίς τε καὶ διδασκαλία. Cf. ib. c. 6. 26. ep. 2. enc. n. 41 (B. ep. 4. p. 180). Nomoc. I. 5. ep. ad Arm. (Bd. I. S. 492. 493.) Syn. Phot. act. V. (Bd. II. S. 501).

[79]) Nomoc. I. 4.

[80]) ep. 2. enc. n. 43. (B. l. c.)

[81]) Das wird ep. 1. n. 6 seq. bei jeder einzelnen Synode hervorgehoben.

[82]) Chrys. hom. 8. adv. Jud. n. 3 (Opp. I. 931): Πέτρος πρῶτος γίνεται τῶν ἀποστόλων καὶ τὴν οἰκουμένην ἅπασαν ἐγχειρίζεται. Cf. Opp. I. 885. II. 298. 783 seq. VI. 123. VII. 38 seq. VIII. 396. 492 seq. 766. IX. 37. 55 seq. 171. 660. X. 36. 172. 327. XI. 447. — Cyr. Catech. I. n. 19. p. 408; C. 11. n. 3. p. 693; 17. n. 27. p. 997; 6. n. 15. p. 564. — Greg. Naz. Or. 19. n. 13. p. 372: ὁ τιμιώτατος τῶν μαθητῶν. Or. 28. n. 19. p. 510: ὁ μακαριζόμενος καὶ τὰ μέγιστα πιστευόμενος, Or. 9. n. 1. p. 255: τὸ τῆς ἐκκλησίας ἔρεισμα. Or. 32. n. 18. p. 591: πέτρα καλεῖται καὶ τοὺς θεμελίους τῆς ἐκκλ. πιστεύεται. Cf. L. I. carm. sect. 2. v. 488 seq. p. 559; de vita sua v. 222. — Epiph. Anc. n. 9: ὁ πρῶτος τῶν ἀποστόλων, ἡ πέτρα ἡ στερεὰ, ἐφ' ἣν ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ᾠκοδόμηται, ὁ πεπιστευμένος τὴν ποίμνην. haer. 51. n. 17: Π. ἀρχηγὸς τῶν μαθητῶν, h. 59. n. 7: κορυφαιότατος τῶν ἀποστόλων, ὃς γέγονεν ἡμῖν ἀληθῶς στερεὰ πέτρα θεμελιοῦσα τὴν πίστιν τοῦ κυρίου. — Aster. Amas. hom. in SS. Ap. (Migne XL. 268): θεμέλιος τῆς ἐκκλησίας, πέτρα τῆς πίστεως· διὰ Πέτρον τοίνυν ἄπτωτον καὶ ἀκλινὲς τὸ τῶν ἐκκλησιῶν ἕδρασμα σώζεται, γνήσιον καὶ πιστὸν γενόμενον τῆς εὐσεβείας μυσταγωγόν. Cf. p. 280. 281. German. rer. eccl. contempl. (Gall. XIII. 206): ἀρχιεράρχης Χριστοῦ. Didym. Trin. I. 27. II. 10. p. 408. 640 M. Cyrill. Al. in Luc. 22 in Joh. lib. 12 (Migne LXXII. 916. LXXIV. 661). Isid. Pelus. I. 141. II. 58. 99. Cyr. Scythop. Vita Euth. c. 98. p. 282. Cot. Eus. H. E. II. 14 in ψ. 30. p. 117; in ψ. 68. p. 373. Basil. serm. 7 de pecc. c. 5. p. 1204. c. Eun. II. 4. A. s. bei Allat. cons. I. 20, 1. p. 292 seq. Demetr. Pepan. τὰ εὑρισκόμενα πάντα ed. Stephanop. Rom. 1781.

[83]) c. Man. I. 8. II. 6. III. 6. q. 43. c. 4. 6. 16; q. 1. c. 19; q. 132. p. 729 M.; ep. 35. p. 95; ep. 54. p. 109; ep. 156. p. 210; ep. 178. p. 265; ep. 1 ad Nicol. (B.

der Eintritt in dasselbe anvertraut sind,[84]) der nach Art eines Consuls für die Gläubigen vorsorgt,[85]) derjenige, dem die Vorstandschaft der Oikumene anvertraut werden sollte,[86]) auf dem die Fundamente des Glaubens ruhen,[87]) der zum Lohn für das Bekenntniß der Gottheit Christi die Schlüssel des Himmelreichs erhielt. Wenn Photius die Kirche auf das Bekenntniß Petri gegründet sein läßt, so stellt er damit seine Eigenschaft als Haupt der Kirche nicht in Abrede, sondern hebt hervor, daß dieses Bekenntniß es war, was ihm diese Würde verschaffte, und daß die Kirche eben nur auf Petrus als den Glaubensfesten gegründet ist, stets die Person des Petrus im Auge behaltend.[88]) Daß er nun diesen Primat auch in den römischen Päpsten als den Nachfolgern Petri (abgesehen von der Zeit seiner leidenschaftlichen Polemik) anerkannte, ist im Allgemeinen nicht wohl zu bezweifeln. Denn a) er hielt im Ganzen fest an der Tradition seiner Vorfahren, die, wie wir (im ersten Buche) aus so vielen Zeugnissen gesehen, den römischen Bischof stets als Oberhaupt der Kirche anerkannt hatten, insbesondere aber an der Lehre und Praxis seiner gefeierten Vorgänger Tarasius und Nikephorus, die wiederholt in diesem Sinne sich ausgesprochen,[89]) wie es auch seine Schüler und Zeitgenossen[90]) thaten. b) Den Titel „geistlicher Vater", den auch die oströmischen Kaiser dem Papste,

---

epp. 54. 9. 227. 22. 1); ep. 174. p. 261. (B. ep. 146): *τῶν μαθητῶν ἡ ἀκρότης*. Cf. Syn. Phot. Mansi XVII. 380. q. 149. c. 24: *ὁ μέγας Πέτρος*.

[84]) *τῶν οὐρανίων πυλῶν τὰς κλεῖς ἐμπεπιστευμένος καὶ τὴν εἴσοδον*. ep. 1. n. 25. p. 21 M. (ep. 6. p. 222 B.)

[85]) *καθυπατεύων* q. 43. c. 6. p. 309. Oekonomos, der bei Erklärung dieses auch q. 128. p. 204. n. 4 Ath. (ep. 146 M.; ep. 205. p. 522 B.) wiederkehrenden Ausdrucks sich gegen Mai's Anmerkung ereifert, erläutert doch: *ὡς ὕπατος διώκει τὰ τῆς ἰδίας ἀποστολῆς χερσὶν ἀμφοτέραις*.

[86]) *ἔμελλε τῆς οἰκουμένης προστασίαν καταπιστεύεσθαι* ep. 178. p. 265 (B. ep. 22).

[87]) *ἐφ' ᾧ τὰ τῆς πίστεως κεῖται θεμέλια* ep. 243. p. 366 (B. ep. 115).

[88]) ep. 35. p. 95. 96 M. (B. ep. 54) über Matth. K. 16: *υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν ἀνειπὼν* (Chr.) *καὶ παρὰ τοῦ κορυφαίου Πέτρου υἱὸς τοῦ ζῶντος θεοῦ ἀναῤῥηθεὶς, τὸ μὲν οἷς αὐτὸς εἶπε, τὸ δὲ οἷς ἀπεδέξατο, ἐβεβαίωσε. Διὸ καὶ μισθὸν τῷ Πέτρῳ τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας τάς τε κλεῖς τῆς βασιλείας ἀνεχείρησε καὶ ἐπὶ τῇ αὐτοῦ ὁμολογίᾳ ἐστηρίχθαι τὴν ἐκκλησίαν καὶ κατὰ πυλῶν ᾅδου καὶ πάσης αἱρετικῆς ἀθυροστομίας λαμπρὰ φέρειν τὰ νικητήρια ἐκραταίωσεν*. Ueber den Satz: in Petri confessione fundatam esse Ecclesiam (Cyrill. dial. IV. de Trin. Migne LXXV. 865), vgl. Phillips K. R. I. S. 92 f. Passaglia de praerogat. B. Petri. Ratisb. 1851. L. II. c. 4.

[89]) Taras. ep. ad Hadrian. I. P. (Gall. XIII. 372): *Πέτραν τοῦ θείου ἀποστόλου, οὗ τὴν καθέδραν ἐκληρώσατο ἡ ἀδελφικὴ ὑμῶν ὁσιότης*. Niceph. c. 12. adv. Iconocl. (Mai Spic. X, II. p. 156): *τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου ἀρχιερέως τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, τουτέστι τοῦ πρώτου καὶ ἀποστολικοῦ θρόνου*. Ohne die Römer, sagt er Apol. pro s. imagin. c. 25 (Mai N. Bibl. V. II, 30), hat kein Synodalbeschluß Rechtskraft, *ὡς δὴ λαχόντων κατὰ τὴν ἱερωσύνην ἐξάρχειν καὶ τῶν κορυφαίων ἐν ἀποστόλοις ἐγκεχειρισμένων τὸ ἀξίωμα*. Cf. Disp. c. Leone Arm. ap. Combef. Manip. rer. Cpl. p. 160. Allat. Syn. Phot. c. 12. p. 257. c. Hott. c. 18. p. 401 de cons. I. 20, 11. p. 301 seq.

[90]) Nicol. Myst. ep. 32 (Mai Spic. l. c. p. 293) bezeichnet die römischen Legaten, über die er klagt, als *ἀντεχομένους προνομίου ἐκκλησιαστικῆς ὑπεροχῆς*.

nicht aber den anderen Patriarchen gaben,[91]) gibt er auf seiner Synode dem Papste Johann VIII. fortwährend; als Patriarchen nennt er ihn Bruder, als Haupt der Kirche aber Vater. c) Dem Ansehen der abendländischen Kirchenlehrer stellt er mit einem früher oft gebrauchten Ausdruck (Bd. I. S. 151. 180. 266) die Päpste als „Väter der Väter" gegenüber[92]) und Rom nennt auch er antonomastisch den „apostolischen Stuhl",[93]) wie er auch der Einwirkung und Theilnahme Roms bei Besprechung der ökumenischen Synoden in hervorragender Weise gedenkt. Er hebt hervor, daß zu Nicäa die Päpste Sylvester und Julius durch ihre Legaten vertreten waren,[94]) Damasus das zweite Concil bestätigte,[95]) auf dem dritten Cyrill die Stelle des Papstes Cölestin vertrat.[96]) Leo der Große erscheint als die Säule der vierten Synode, der ihr viel Gewicht verlieh, sie besiegelte; seine Briefe werden als von Gott inspirirt bezeichnet; die römischen Legaten vertreten seine Prärogative.[97]) Vigilius bestätigte die fünfte Synode, bei der sechsten erwarb sich Agatho, bei der siebenten Hadrian hohen Ruhm.[98]) d) In den beiden Briefen an Papst Nikolaus tritt überall die Rücksicht auf den Gehorsam, den der Sohn dem Vater schuldet, hervor und nicht undeutlich wird am Schluße des zweiten der Papst als höher stehend anerkannt. Photius will zeigen, daß Nikolaus mehr als alle anderen zur Beobachtung der Canones verpflichtet sei; er unterscheidet drei Classen von Personen: die einfachen Gläubigen, die Hirten und Vorsteher, die höchsten unter den Hirten. Allerdings wären unter den letzteren auch die Patriarchen im Gegensatze zu den einfachen Bischöfen zu verstehen; aber an sich besagen die Worte das nicht und der Geist der Argumentation ist doch nur, daß der Papst am allermeisten zur Beobachtung der kirchlichen Regeln verbunden sei, weil er die höchste Stelle einnehme.[99]) Freilich findet sich

[91]) Const. Porph. de cerem. aul. byz. L. II. c. 48. Nur der Byzantiner ward öfter so genannt, wie Photius von Basilius (Bd. II. S. 521).

[92]) de Sp. S. myst. c. 81. p. 85.

[93]) ep. 1 ad Mich. n. 18. p. 14 von den 787 thätigen römischen Legaten: τῆς ἀποστολικῆς καθέδρας διεκπληροῦντο τὸν τόπον. Cf. ep. ad Aquil. c. 24.

[94]) ep. cit. n. 6. Den Julius nennt auch German. de syn. c. 13. p. 19, den Sylvester allein, aber als in Nicäa anwesend ep. ad Zachar. Arm. n. 9, beide Päpste die von Höschel edirte Synopsis. Wahrscheinlich stützt sich die Angabe betreffs des Julius auf den falschen Bericht des Soz. H. E. I. 17; weniger ist daran zu denken, daß die Beschlüsse der unter Julius gehaltenen Synode von Sardika mit den nicänischen confundirt wurden, theils weil man die Canones beider Synoden in fortlaufender Reihe zusammenschrieb, theils weil jene Synode ein Complement der nicänischen war. (Zaccaria Diss. VI. de rebus ad H. E. pertinentibus. Fulgin. 1781. t. I. c. 4. §. 9 seq.)

[95]) ἐπικυρῶν de Sp. S. myst. c. 78. ep. cit. n. 9.

[96]) ep. cit. n. 11. Cf. de Sp. S. l. c. Cedr. I. 594.

[97]) de Sp. S. myst. c. 79. Cf. ad Aquil. c. 4. 24, ad Zach. n. 13. 14. 19., ep. 1 ad Mich. n. 13.

[98]) de Sp. S. c. 82 seq.; ep. ad Mich. n. 15. 17. 18; ad Aquil. c. 24.

[99]) Balettas p. 163. n. 1 bemerkt zu der Stelle (Bd. I. S. 458. N. 79), Photius rede nicht im Singular vom Papste, sage nicht: μάλιστα τῇ ὑμετέρᾳ μακαριότητι τῇ ἐν αὐτοῖς τούτοις πρωτεύειν λαχούσῃ, ferner betont er das καί in den Worten: δι' ὃ δεῖ καὶ τὴν ὑμετέραν μακαριότητα. Allein der Plural ist offenbar gebraucht, weil drei Classen von Per-

weder in der Synode von 879 noch in den Schriften des Photius ein so ausdrückliches und glänzendes Zeugniß, wie es frühere Griechen bis zu Theodor dem Studiten ablegten; aber bei einem Manne von seinem Charakter und seiner Stellung, der den Stuhl von Byzanz bei jeder Gelegenheit zu verherrlichen,[100]) das ihm minder Ehrenvolle zu verschweigen oder in den Hintergrund zu drängen suchte,[101]) sind die Spuren einer Anerkennung des päpstlichen Ansehens von um so größerer Bedeutung, als er in dem Interesse seiner Polemik gerne Alles zusammentrug, was gegen die Ansprüche Rom's mit einem Schein von Berechtigung geltend gemacht werden konnte (Bd. II. S. 558 ff.). In seinem Lehrsystem mußte jedenfalls der Papst als erster Patriarch seine Stelle finden; es zeigen sich aber in seinem Leben und in seinen Schriften zwei entgegengesetzte Strömungen, eine dem römischen Primate durchaus feindselige (Bd. II. S. 590) und eine andere, die ihn mehr oder minder ausdrücklich anerkennt. So blieb es auch in der späteren Theologie der Griechen. Auf der einen Seite wurde der auch in den liturgischen Büchern[102]) ausgesprochene Primat des Petrus fortwährend anerkannt[103]) und den älteren Päpsten wie Leo I. und Gregor I. auch die Eigenschaft als Nachfolger Petri zugestanden; auf der anderen aber die Bedeutung des Primates immer mehr herabgedrückt oder als wegen der Häresie der Römer untergegangen bezeich-

sonen unterschieden werden und hier noch keine Anwendung auf Nikolaus gemacht wird; das folgende *δι' ὃ κ. τ. λ.* macht erst diese Anwendung: Deßhalb, weil die am höchsten Stehenden am meisten gebunden sind, muß auch Ew. Heiligkeit u. s. f. Man vergleiche noch die zweite der N. 89 angeführten Stellen des Nikephorus, wo das *κατὰ τὴν ἱερωσύνην ἐξάρχειν* ganz dem *πρωτεύειν* entspricht, welches letztere Wort constant von dem Primate gebraucht wird. So heißt es von den Persern als Besitzern der Weltherrschaft: *τοῖς τὸ πρωτεύειν λαχοῦσι* q. 306. p. 1148 (q. 303. §. 1. p. 349 Ath.); so heißt zu Col. 1, 15 Christus *πρωτεύων* q. 162 (p. 248 A.), von Paulus heißt es bezüglich der Sprachen: *οὐδενὶ τῶν πρωτείων ἐξίστατο* q. 92. p. 581, von dem Metropoliten bezüglich des Suffraganbischofs: *ὁ τούτου τὰ πρωτεῖα φερόμενος* ep. ad Aquil. n. 1. p. 183 Bal.

[100]) Den byzantinischen Patriarchen nennt er *τὸν τῶν ἱερατικῶν θρόνων τὴν προεδρίαν λαχόντα* c. Man. I. 18. Vgl. ep. enc. 2. n. 2: *τὰς τῆς ὀρθοδοξίας πηγὰς τῆς βασιλίδος ἀναδιδούσης κ. τ. λ.* ep. ad Zachar. (Bd. I. S. 491. N. 112.) Syn. Phot. act. VII. (Bd. II. S. 524. N. 41.)

[101]) So wird ep. 1 ad Mich. n. 16. p. 12. Cf. cod. 229. p. 965 bei Erwähnung des Anthimus verschwiegen, daß er Bischof von Cpl. war und derselbe nur Bischof von Trapezunt genannt. Wenn aber bei der sechsten Synode ep. 1 ad Nicol. die Byzantiner Pyrrhus und Paulus übergangen werden, so stehen sie dafür ep. 1 ad Mich. n. 17.

[102]) Pitzipios L'église orient. P. I. p. 42 seq. Allat. l. c. I. 20. n. 11—13. p. 302—308. Hefele Russ. Staatskirche (Quartalschr. 1853. III. S. 363 f. das. 1846. S. 104 ff.)

[103]) Nicet. Paphl. Or. I. in SS. Petr. et Paul. et Or. in S. Marc. (Combef. Auctar. noviss. I. 327. 328. 431) nennt den Petrus *ἡ ἀμετακίνητος πέτρα τῆς ἐκκλησίας, κορυφαῖος καὶ τῆς τοῦ θεοῦ κλειδοῦχος βασιλείας.* Petr. Ant. ad Caerul. c. 6: *κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων, ἐφ' ὃν ἡ τοῦ θεοῦ μεγάλη ἐκκλησία ἐπῳκοδόμηται.* Theophyl. in Luc. 22, 32. p. 471: *τὸν μαθητῶν ἔξαρχον .. ἀπόστολον μὲν ὄντα, ἀρνησάμενον δὲ, καὶ πάλιν τὰ πρωτεῖα πάντων καὶ τὴν τῆς οἰκουμένης ἐπιστασίαν λαβόντα διὰ τῆς μετανοίας.* Cf. in Luc. 12. p. 377, in Joh. c. 13. 21. p. 686. 769. 771, in Matth. 16, 16. p. 85. Cedr. I. 760: *ὁ μέγας πρωταπόστολος.* Allat. l. c. p. 301 seq.

net. [104]) Zuletzt bestritt man den Primat Petri gänzlich, wie es bei den heutigen Griechen gewöhnlich ist, und leitete mit Absehen von der alten Ueberlieferung den durch so viele Urkunden bestätigten Vorrang der alten Roma von den Concessionen der Kaiser wie von der Würde der Kaiserstadt, [105]) von den Vätern und den allgemeinen Concilien [106]) oder von den Usurpationen der Päpste ab. [107]) Den Mittel- und Schwerpunkt der Kirche fand man nur in ihrem unsichtbaren Haupte Christus.

---

5. Die Theologie und die profanen Wissenschaften.

Photius erkennt durchaus an, daß die natürliche Philosophie und die heidnische Literatur auch auf theologischem Gebiete ihren Werth hat, abgesehen von ihrem Nutzen für die Schönheit der Darstellung, oft auch zur Darlegung und Erläuterung der christlichen Wahrheiten dient, namentlich durch die Vergleichung und den Gegensatz (Bd. I. S. 326). Auf die Frage, warum Paulus, der doch die menschliche Philosophie, sogar die des Moses, im Vergleiche zu der ausgezeichneten Weisheit Christi für Auskehricht (Phil. 3, 8) hielt, bei den Athenern von der Inschrift eines Altars den Stoff zu seiner Rede nahm (Akt. 17, 23), erwiedert er: Wenn der Sinn der Hörer die Wahrheit nicht aufnimmt, da, wo sie aus dem, was ihr eigen und objektiv wahr ist, erwiesen wird, sondern blind ist gegen ihren Glanz und die Reinheit des Gedankens, auch in dem, wozu sie nicht von Natur aus unvermögend sind, so ziemt es sich aus dem, was bei ihnen angenommen ist, sie an der Hand zu führen, daraus die Wahrheit ihnen zurecht zu legen und durch ihre Gedanken den hellen Glanz der Wahrheit erstrahlen zu lassen. [1])

So werden auch in einer besonderen Abhandlung die in der Bibel (im N. T.) vorkommenden Sentenzen profaner Autoren [2]) aufgezählt, deren im Ganzen neun genannt werden: 1) Jud. V. 9 findet sich eine Stelle aus den s. g. Apokryphen des Moses, [3]) 2) das. V. 14. 15 eine Stelle aus dem apokryphen Buche Henoch, [4]) 3) Akt. 17, 28. 29 eine Stelle aus Ara-

---

[104]) Zonar. ap. Bev. I. 146. Matth. Blast. Synt. alphab. E. c. 11. ib. II, II. p. 114.

[105]) Nil. Doxop. (Bd. I. S. 76. N. 145.) Nil. Thessalon. (Migne CXLIX. 701. 736) behauptet, ohne den Primat des Petrus angreifen zu wollen, der Papst habe von Petrus, daß er römischer Bischof ist, von den Vätern und den Kaisern aber die Würde des ersten Bischofs.

[106]) Gabriel Philad. Bd. I. S. 32. N. 46.

[107]) S. dagegen den tract. c. error. Graec. 1252 (Bibl. PP. max. Lugd. t. XXVII. 603). Dissert. IV.

[1]) q. 203. p. 945 (ep. 62. p. 114). Vgl. de Sp. S. myst. §. 73. p. 73 seq.

[2]) χρήσεις τῶν ἔξω. q. 151. p. 813. Ath. p. 238.

[3]) Ascensio Moysis, wovon Orig. de princ. III. 2, 1. Vgl. Grot. in ep. Jud.

[4]) Lib. Enoch aethiop. cap. 2 ed. Laurence Oxon. 1838; ed. A. Dillmann

tus,[5]) 4) I. Kor. 2, 9 nimmt Paulus seine Worte aus den Apokryphen des Propheten Elias,[6]) 5) das. 15, 32 erwähnt er eine populäre und lakonische Redensart,[7]) die auch der Prophet Isaias (Isai. 22, 13. vgl. 56, 12. Sap. 2, 6) schon vorher angeführt, 6) das. V. 33 gibt er eine Stelle aus Menander, dem Komiker,[8]) 7) Gal. 6, 15 f. eine solche aus den Apokryphen des Moses,[9]) 8) Eph. 5, 14 aus den Apokryphen des Jeremias,[10]) 9) Tit. 1, 12 einen Spruch aus Epimenides von Kreta, den auch Kallimachus anführt.[11])

Es wußte aber der gelehrte Patriarch sehr wohl, daß die Theologie ganz besonders einerseits das philosophische, anderseits das historische Wissen wesentlich bedarf. Wie er selbst nach beiden Seiten hin thätig war, so pflegten auch seine Schüler und Freunde bald die eine, bald die andere; einige waren besonders eifrig geschichtlichen Studien ergeben,[12]) andere, wie der Philosoph Johannes,[13]) den dialektischen und philosophischen; so konnte eine wechselseitige Belehrung[14]) Statt finden. Jedes Wissensgebiet sollte aber nach der seiner Natur entsprechenden Methode cultivirt werden. „Gleichwie man schwere dialektische Fragen nicht, ohne sich lächerlich zu machen und zugleich die Anklage der Lüge sich zuzuziehen, aus den sich von selbst verstehenden, unmittelbaren und ersten Wahrheiten zu lösen versuchen kann, wie man in der Rhetorik die strengen grammatischen Regeln, wie sie dem Schüler eingeprägt wurden, nicht verlangen, wie man in der Mathematik nicht politische Lehrsätze und bloße Probabilitäten vorbringen darf, so ist hier etwas Aehnliches, um nichts Schlim-

---

Lips. 1851. Vgl. Aug. C. D. XV. 23. Hier. cat. c. 4. Com. in Tit. c. 1. Lücke Versuch einer Einleit. in die Offenbar. Joh. Bonn. 1832. c. 2. p. 54 seq.

[5]) ἐκ τῶν τοῦ Ἀράτου ἡρωικῶν στίχων μέρος τι ... τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.

[6]) Eliae Apocal. Schon Hier. ep. 101 ad Pam. bemerkt, daß Einige die Worte Quod oculus non vidit etc. bei Paulus aus dieser Schrift ableiten (Orig. in Matth. Opp. III. 916), während Andere sie eher aus Isai. 64, 4 entnommen sein lassen. Vgl. Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. p. 1072—1074.

[7]) δημώδους τινὸς λακωνικῆς μέμνηται παροιμίας.

[8]) Μενάνδρου τοῦ κωμικοῦ (γνώμας δὲ αὐτὸς ἀναγράφεται ἀρχαίων τινῶν) μέμνηται.

[9]) Apocalypsis Moysis, die Syncell. und Cedr. benützten. Ersterer (Chron. p. 49 ed. Bonn.) sowie ein von Montfaucon (Diar. ital. p. 212) erwähnter Cod. saec. XI. monast. Basilian. dann 2 Pariser Hdschriften (Cotel. ad Const. ap. VI. 16. p. 346) sagen gleich Photius, Gal. 5, 6 und 6, 15 seien daraus entommen, während Andere das bestreiten. Fabric. l. c. p. 838 seq. In Tischendorfs Ausgabe der Apocalypses apocryphae Lips. 1866 findet sich die Schrift ohne jene Stelle.

[10]) Bei Epiph. haer. 42. p. 808 seq. ed. Migne (Fabric. l. c. p. 1074) steht aber Elias. Theodoret in Eph. c. 5 bemerkt, die Worte seien nicht im A. T., rührten vielleicht nach einigen Erklärern von Psalmensängern her. Oecon. p. 238. not. 11 gibt so die Ansicht Theodorets, aber die bei Epiphanius unrichtig.

[11]) Ἐπιμενίδου τε τοῦ μάντεως Κρητὸς (M. κρητοῦ) καταλέγει τὸν χρησμὸν, οὗ καὶ Καλλίμαχος (hymn. in Jovem) μέμνηται ἐν τῇ ἰδίᾳ ποιήσει. εἶπέ τις ἐξ αὐτῶν προφήτης. Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται κ. τ. λ.

[12]) q. 134 fin. p. 740: ἡ περὶ τὴν ἱστορίαν βαθεῖα σχολή.

[13]) ep. 62. p. 114 (q. 203. p. 945): διάπυρος τῆς διαλεκτικῆς ἐράστης.

[14]) q. 135 fin. p. 748.

meres zu sagen, bei denen der Fall, die geschichtliche Fragen nicht aus der Geschichte (historisch), sondern anderswoher lösen zu können vermeinen." [15])

Von den philosophischen Disciplinen war es vor Allem die Dialektik, die Photius emsig pflegte (Bd. I. S. 330). Von den einzelnen Kategorien werden uns die Definition, die Arten und Eigenschaften vorgeführt; die logischen Gesetze werden strenge geachtet. Doch solle man dialektische Spitzfindigkeiten zum Begreifen des Unbegreiflichen, wie sie die Eunomianer anwandten und die Väter bekämpften, möglichst meiden und den Häretikern die sophistischen Künste überlassen. [16])

Ganz der Philosophie des Aristoteles ergeben zeigt sich Photius sehr oft als entschiedener Gegner des Platonismus. Er bekämpft vor Allem die platonische Ideenlehre, die er als ganz Gottes unwürdig und haltlos bezeichnet. [17]) Vorerst Vorbilder der zu schaffenden Dinge sich feststellen, [18]) sei wohl Sache des Künstlers, aber nur des unvollkommenen, der nicht mit einem einzigen Akte das, was er beabsichtigt, hervorzubringen vermag; dazu führe das Suchen nach Urbildern und Paradigmen des Bestehenden nothwendig zu einem progressus in infinitum; [19]) ferner wollte man auch zugeben, daß die Typen der einzelnen Eigenheiten die Individuen ausprägen und darstellen, so könne man doch letztere nicht unter die Kategorie der ersteren bringen, da das, was eine Aehnlichkeit und bestimmte Form erhält, doch nicht mit dem identisch ist, was diese mittheilt, und die göttlichen Ideen, die unveränderlich und über den Wechsel erhaben sein müssen, nicht Prädikate der dem Wechsel und der Alteration unterworfenen Dinge sein können. Photius weiß nichts mit den platonischen Ideen anzufangen, sie sind ihm philosophisch und theologisch unbrauchbar, nur störend und beengend, der Idee Gottes gänzlich zuwider. [20])

Ganz anders dachte hierin das Abendland, das sich an seinen Augustinus anschloß, dessen geläuterte Ideenlehre nachher noch von Anselm [21]) und Thomas von Aquin [22]) fortentwickelt wurde. Augustin hält die platonische Ideenlehre, wie sie durch ihn in die kirchliche Theologie kam, für ganz unentbehrlich; [23]) er nennt die Ideen formae, species, rationes und denkt sie als ewig in Gottes Erkenntniß bestehend, [24]) nicht verschieden von seinem Wesen, nicht als

[15]) q. 117. p. 692 (ep. 247. p. 380).

[16]) q. 78. c. 4. p. 496 seq. zu Naz. Or. III. theol. n. 9. p. 529.

[17]) q. 77. De genere et specie diversa dubia. c. 1. (Migne p. 477 seq.)

[18]) τὸ προυφιστάνειν τύπους τῶν πραχθησομένων καὶ ὁμοιώματα.

[19]) ἐνταῦθα τὸ ζητεῖν τῶν ὑφισταμένων παραδείγματα ἐπ' ἄπειρον ἐξ ἀνάγκης διαβιβάζει τῶν πλαττομένων τὴν πρόοδον.

[20]) q. 87 (ep. 157 Bal. ep. 38. p. 331. 332). q. 252. p. 1060.

[21]) Anselm. Monolog. c. 9: Quod ea, quae facta sunt ex nihilo, nonnihil erant, antequam fierent, quantum ad rationem facientis. c. 10. 34.

[22]) S. Thom. p. 1. q. 14 de ideis; q. 44. a. 3. de Veritate q. 3. a. 1.

[23]) August. lib. 83 quaest. q. 46. n. 1: Siquidem tanta in eis (ideis) vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.

[24]) ibid. n. 2. tract. I. in Joh. Retract. I. 3.

außerhalb Gottes existirend, welchen Irrthum man dem Plato vorwarf.[25]) Ganz anders dachten wohl hierin viele griechische Kirchenschriftsteller, die dem Platonismus überhaupt vielfach anhingen und namentlich in der Lehre von dem Schöpfer diese Doktrin adoptirten,[26]) vor Allem der gefeierte Dionysius mit seinen Commentatoren,[27]) an den auch Johannes von Damaskus[28]) hierin sich anschließt. Um so bedeutender ist die Aeußerung des Photius in so schroff antiplatonischem Sinne; denn daß er nicht etwa blos die Lehre von für sich und außerhalb Gottes subsistirenden Ideen,[29]) sondern die Ideenlehre überhaupt, auch wie sie von jenen Vätern vorgetragen wird, bekämpft, zeigt seine Argumentation zur Genüge. Daß es eine Schwäche des Künstlers sei, erst Paradigmen der zu schaffenden Objekte sich vorzustellen, nach denen er sein Werk ausführe, wenn auch diese Paradigmen oder Ideen Schöpfungen seines eigenen Geistes sind, kann eben nur bei oberflächlicher Betrachtung der platonisch-theologischen Ideenlehre gegen sie geltend gemacht werden und beruht auf reinem Mißverständniß der Art und Weise, wie wir Gottes Wirken und Schaffen überhaupt uns denken und vorstellen, und des Verhältnisses der Ideen zu Gottes Wissen und Wesen.[30]) Andere Argumente, wie die vorzüglich von Aristoteles selbst gebrauchten,[31]) scheinen mehr, ja fast ausschließlich die Substantialität der Urbilder in sich selbst als separirte Formen zu bekämpfen, nicht direkt aber die Ideenlehre an sich. Photius scheint sich hier einfach an den gefeierten Gregor von Nazianz angeschlossen zu haben, der übrigens nicht weniger gegen die „schlechten Künste der aristotelischen Kunstfertigkeit" als gegen den „bethörenden Zauber platonischer Wohlredenheit" sich erklärt, die nur zum Unheil gleich ägyptischen Plagen in die Kirche eingedrungen seien;[32]) wenn er auch an seinem Freunde Basilius die dialektische Gewandtheit rühmt,[33])

---

[25]) Cyrill. Alex. Lib. II. c. Julian. Ambros. de fide IV. 3. Billius in Greg. Naz. Orat. XXXIII. n. 31: βάλλε μοὶ Πλάτωνος τὰς ἰδέας.

[26]) Z. B. Justin. Cohort. ad Gr. n. 29. 30. Clemens Alex. Strom. IV. 25. VI. 14. Orig. hom. 2 in Exod. Euseb. Praepar. Ev. XI. c. 23—26.

[27]) Ps. Dionys. de div. nom. c. 5. 7. 8. Maxim. Com. in h. l.

[28]) Dam. Or. III. de imaginibus n. 19. p. 354. Or. I. n. 10. p. 311.

[29]) In diesem Sinne soll nach Thomas Aristoteles die Ideenlehre verworfen haben Sum. 1. q. 15. a. 1. ad 1: Aristoteles improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes et non in intellectu.

[30]) Vgl. den interessanten Aufsatz: Dell' Esemplarismo divino in der Civiltà cattolica 1856. N. 154—156. p. 397 seq.

[31]) Wenn Plato's Lehre richtig wäre, sagt der Stagirit, so würde unser Wissen sich nicht um die auf der sichtbaren Welt existirenden Dinge drehen, sondern um andere Wesen von ganz verschiedener Natur, wie die von aller körperlichen und materiellen Beimischung ganz freien Ideen. Ferner wenn man aus der generischen oder spezifischen Aehnlichkeit der Dinge die Existenz einer abstrakten Form folgern muß, so muß man ebenso aus der Aehnlichkeit zwischen dieser abstrakten Form und den Individuen die Existenz eines dritten Wesens folgern, das ebenso abstrakt wäre, und so fort bis in's Unendliche, ja auch die Negationen und Privationen müßten abstrakt existirende Formen sein, da auch in ihnen die concreten Individuen sich gleichen u. s. w. Civiltà cattol. l. c.

[32]) Naz. Orat. XXVI. p. 458 ed. Bill.

[33]) Naz. Orat. XX. p. 333.

deren Bedeutung im Kampfe mit den damaligen Häretikern er wohl zu würdigen wußte, wie sein eigenes Verfahren zeigt.

Allein abgesehen von der Auffassung der Ideen als göttlicher Urbilder, die dem himmlischen Werkmeister vorschweben und die er in seiner Schöpfung ausprägt, müssen die Ideen noch in einer anderen Weise genommen werden, in der sie die abstrakte Wesenheit einer Sache, ihren Begriff bezeichnen. In diesem Sinne werden rationes, λόγοι der körperlichen wie der unkörperlichen Dinge angenommen.

Photius, der an den platonischen Ideen keinen Geschmack fand, ging auf die Fragen über die Gattungen und Arten, wovon jene (die genera) τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, diese (die species) τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς genannt wurden, in seinen Erörterungen ein. In Betreff der unkörperlichen Subsistenzen bemerkt er,[34]) daß es hierüber unter den Alten keinen Streit gegeben, da man gemeinhin angenommen, daß die von ihnen prädicirten Gattungen und Arten an der unkörperlichen Natur participiren; dagegen habe es großen Kampf gegeben über die dreifach ausgedehnten Subsistenzen, die Körper seien und genannt würden, ob nämlich die von ihnen prädicirten Gattungen und Arten auch Körper zu nennen oder als über die Sinne erhaben den unkörperlichen Dingen beizuzählen seien. Photius erörtert die Gründe, die für beide Ansichten streiten. Die Ideen (λόγοι) der Körper scheinen nach der Analogie ebenfalls als Körper betrachtet werden zu müssen; allein Idee und Körper haben keine Gemeinschaft, Körper können sie nicht sein. Wenn aber die Idee verschieden ist vom Körper, so können die Gattungen und Arten, welche die Idee ausfüllen, ebenfalls nur verschieden sein. Auf der anderen Seite scheint es unstatthaft, von Körpern die Unkörperlichkeit auszusagen. Oder könnte man sagen, daß diese Genera und Species nicht unkörperlich sind, aber auch nicht zu den Körpern und der Materie sich rechnen lassen, vielmehr als körperlich und an dem Körper befindlich[35]) aufzufassen sind, da sie einen Körper als das, was ihnen unterliegt (subjectum), andeuten und bezeichnen? So ist der Mensch (zwar kein Körper, aber) etwas Körperliches, weil er den Sokrates oder Plato, der wirklich Körper ist, uns nennt und ihre Wesenheit erklärend durch die Benennung von anderen derselben Art unterscheidet. Aber wie? Wenn der Mensch nicht Körper ist, Sokrates aber Mensch, muß man da nicht schließen, daß Sokrates nicht Körper ist? Das scheint der Schwierigkeiten größte zu sein. Sie wird aber leicht gelöst. Denn in diesem Syllogismus wird der Obersatz partikulär genommen: der Begriff Mensch ist kein Körper, das ist wahr; nimmt man ihn aber allgemein: Kein Mensch (nichts, was unter Mensch verstanden wird) ist Körper, so ist er falsch, da der Mensch wirklich Körper ist. Wir können schließen: Der Mensch oder das belebte Wesen (Zoon) ist körperlich, Sokrates ist Mensch oder ein belebtes Wesen, also körperlich. Wenn der Satz: Kein Mensch oder belebtes Wesen ist körperlich, wahr ist, dann kann man nicht sagen: Jeder

---

[34]) Amph. 77. c. 2. Die Frage ist angedeutet q. 138. c. 2. p. 769—772.
[35]) σωματικὰ δὲ πάντως καὶ περὶ σῶμα λεγόμενα c. 3.

Mensch oder jedes Thier ist körperlich. Wie sollte das nicht zum Körper gehörig sein, was den darunter begriffenen Körper anzeigt? Wie sollte man es von der Benennung des Körperlichen ausschließen können? Es ist verschieden von der unkörperlichen Natur, ist aber auch entfernt von den Eigenschaften der Körper; in welche Klasse soll es also gesetzt werden, wenn es nicht zu den am Körper befindlichen (somatischen) Dingen gehört? Ferner läßt sich zur Lösung sagen: Sokrates ist an sich Mensch oder Zoon; der Mensch aber, das Zoon, ist nicht in sich, noch von seinem Ursprung oder seiner Natur etwas zum Körper Gehöriges, Körperliches, sondern inwiefern es den ihm zu Grunde liegenden Körper sowie die Beziehung zu demselben anzeigt. Das Argument geht aus heterogenen und ungleichartigen Prämissen hervor; aus einem solchen fremdartigen und confusen Raisonnement kann nichts gefolgert werden. Wenn ferner die Sache, welche der Name Sokrates bezeichnet, nicht das Subjekt bezeichnet und zu erkennen gibt, so wird noch weit weniger das, was aus dem mittelst des Sokrates Prädicirten folgt, an sich auf den Sokrates selbst bezogen werden können. Photius, der an der Eintheilung der Substanz in die körperliche und körperlose festhält, verweilt noch weiter bei dieser Diskussion. Denjenigen, die da Anstand nehmen, die Genera und Species der Körper als Körper gelten zu lassen, weil dann folgen könnte, daß jene die dreifache Ausdehnung haben, vom Raum beschränkt, von den Sinnen erfaßt werden müßten und ein Körper den anderen durchdringe u. s. f., hält er entgegen, daß sie ihre Gegner vielmehr in der Weise zu bekämpfen hätten: Wenn Gattungen und Arten Körper sind, so müßten sie auch Individuen und Einzelwesen sein; denn diejenigen, welche die Eigenschaften der einzelnen Körper auf die Gattungen und Arten zu übertragen sich nicht scheuen, können auch kein Bedenken tragen, zu diesen die Individuen, den Sokrates oder Plato zu rechnen. Diese absurde Folgerung, welche Genera und Species zu Individuen macht, wäre vor Allem zu urgiren. Andere sagten: „Im Geiste erfaßt sind Genera und Species der Körper für unkörperlich zu halten und so zu nennen; *sobald sie aber den einzelnen Subjekten angepaßt sind*, muß man sie Körper nennen und sie als solche betrachten.“ Diesen erwiedert Photius: Entweder habt ihr in euerem Geiste sie als unkörperlich aufgenommen und in euerem Denken ihre Natur in nichts verändert, und dann bleibt die Schwierigkeit in ungeschwächter Kraft, ja sie ist noch stärker; oder ihr habt sie in euerem Denken umgewandelt, und dann seid ihr wahrhaft mit wunderbarer Schöpferkraft begabt. Die Gedanken als solche sind unkörperlich; wer kann durch sein Denken die Körper in etwas Unkörperliches verwandeln? Habt ihr sie so, wie ihr sie im Denken aufgefaßt, den Subjekten angepaßt, warum prädicirt ihr dann nicht von den Körpern die Körperlosigkeit? Habt ihr sie aber, sowie sie von Anfang erschienen, den Subjekten angepaßt, so ist wiederum euere Arbeit eine vergebliche, die das Unveränderliche verändern will und phantastische Gestalten ausgebiert. Aber, sagen sie, der Natur der Dinge gemäß und ohne sie der Körper zu berauben, haben wir sie angepaßt. Ist diese Anpassung ganz zufällig und ohne Grund geschehen, so ist nichts abzusehen als lächerliches

Geschwätz; geschah sie mit Vorbedacht und Bewußtsein, so fällt die Voraussetzung, daß durch das Denken Körper in unkörperliche Dinge übergehen. Als die richtige Ansicht gibt nun Photius, der in der Argumentation wohl die bestrittene Erklärung entstellt hat, die folgende. Die Genera und Species der Körper sind wohl Somatika, aber nicht Somata, sie zeigen die Subjekte an, werden aber nicht angezeigt, sie erklären deren Existenz, aber sie constituiren sie nicht, sie verkünden die wesentliche Beschaffenheit derselben, aber sie reichen sie nicht dar, sie sind Namen, welche die Existenz der Subjekte mit entsprechenden und geeigneten Begriffen bezeichnen, nicht aber den Dingen, die da sind und sich vollständig genügen, das, dessen sie nicht bedürfen, darreichen, wie die Prädikate des Guten, Weisen, Gerechten, Menschenfreundlichen, von denen einige das Thun oder Leiden des Subjekts anzeigen, andere die Existenz, die Wesenheit oder das Leiden und Thun. Wenn aber Jemand an dem Wort Körper Gefallen hat, dabei aber den Begriff des dem Körper Zugehörigen festhält und so die Genera und Species, die von den individuellen Körpern prädicirt werden, Körper nennen will, so läßt das Photius immerhin gelten.[36])

Das Universale hat nach dem aristotelischen Standpunkte des Photius blos in Gedanken und in der Vorstellung Existenz;[37]) es ist das, was in vielen Hypostasen in der Betrachtung gefunden wird.[38])

Von der sonstigen Profangelehrsamkeit des Photius haben wir nur einzelne Spuren; namentlich treten seine naturwissenschaftlichen, medicinischen, historischen und besonders seine philologischen Kenntnisse hervor, die er der Theologie dienstbar zu machen weiß. In der Erörterung über den Magnet als den Stein, der das Eisen anzieht, bemerkt er,[39]) die Magnesier hätten beim Steinetragen zuerst seine Kraft entdeckt; er heiße auch 1) lydischer Stein, vielleicht von der entlegenen Heimath seiner ersten Entdecker oder aus einem in alten Büchern aufzufindenden historischen Grunde, 2) herakleischer Stein,[40]) nach Einigen wegen seiner mächtigen Anziehungskraft, nach Anderen aber richtiger, weil er zuerst in Heraklea gesehen ward, worunter Einige die Stadt im Pontus, Andere die in Samothracien verstehen, 3) Eisenstein (Sideritis), entweder von seiner Kraft, das Eisen anzuziehen, oder auch von seinem Aussehen, da er an Farbe dem noch nicht gereinigten rohen Eisen gleiche, oder endlich weil man ihn im Anfang mit Eisenmetallen vermischt fand; doch halten Einige den Eisenstein für verschieden vom Magnet; ersterer soll ganz glänzend und durchleuchtend, in seiner ganzen Ausdehnung mit silbernen Strahlen ausgezeichnet sein.[41]) Photius, der noch nicht die volle Bedeutung des Magnets

---

[36]) l. c. c. 4—9. p. 484—486; Oec. q. 76. §. 3—5. p. 132. 133.

[37]) q. 231. p. 1292 c. 1: *ἐπινοίᾳ μόνῃ καὶ φαντασίᾳ· αὕτη γὰρ ἡ τοῦ καθόλου ὕπαρξις*. (Oec. q. 228. p. 305.)

[38]) ib.: *τὸ δὲ καθόλου τοῦτο ἐστι τὸ ἐν πολλαῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενον.*

[39]) q. 131. p. 725 seq. c. 1. (Ath. q. 142. p. 215. §. 1.) Mehreres bei Plin. Hist. N. XXVI. 25. Salmas. Exerc. Plin. p. 775. Bibl. Cod. 223 de Diod. Tars.

[40]) So in der Chrestomathie des Helladius. Bes. Cod. 279. p. 304. Phot. Lex. p. 58. Theophrast. de lapid. §. 4. p. 687.

[41]) Theophr. l. c. §. 41. p. 696.

kennt, auch nicht die für die Bestimmung der Meridianlinie und des Nordpols, benützt das wenige ihm Bekannte zu einer Ermahnung, den Schöpfer darin zu bewundern und sich der Lieblosigkeit und des geringen Zusammenhaltens zu schämen, das die Menschen unter sich zeigen. Er weiß ferner, daß es noch einen anderen, ihm aber nicht bekannten Stein von entgegengesetzter Kraft, nämlich das Eisen abzustoßen, geben soll und macht davon sogleich die moralische Anwendung, daß man diejenigen Angehörigen und Verwandten zurückstoßen müsse, die Aergerniß geben und im Wege des Heiles Hindernisse bereiten.[42]) Von botanischen Fragen finden wir nur die eine über die ägyptische Bohne,[43]) von der ohne moralische Nutzanwendung gehandelt wird. Dieselbe, von Einigen auch pontische Bohne genannt, soll besonders zur Erhaltung der Zähne dienen; ihre Wurzel (die ein ergebener Prälat dem Photius gesandt hatte) heißt Kolokasion. Als Nahrungsmittel soll man sie ohne Noth nicht gebrauchen, sie ist zähe, schlechte Säfte erzeugend und schwer verdaulich; gekocht kann sie genossen werden mit Pfeffer, Fischbrühe und Oel vermischt, wodurch das Zähe und Klebrige möglichst beseitigt wird, oder wenn in der Pfanne nach dem Kochen und der genannten Zubereitung gekochte Wurzeln beigegeben werden, und auch so ist sie nur selten zu genießen; blos für solche, die schwere Erd- und Grabarbeiten verrichten und bedeutende Lasten tragen, kann sie einigermaßen zur Nahrung dienen.

Die sonstigen medicinischen Kenntnisse des Patriarchen[44]) können wir nur aus den von ihm recensirten Werken (S. 17), aus gelegentlichen Aeußerungen in Briefen und einigen Abhandlungen beurtheilen. Wir wissen, daß er die Aerzte seiner Zeit sehr geringschätzte,[45]) daß er selbst seinen Freunden Recepte schrieb (Bd. II. S. 215), daß er die Werke der bedeutendsten alten Aerzte (Hippokrates, Galenus, Oribasius u. A.) studirt hatte. In einer Abhandlung über medicinische Probleme[46]) verbreitet er sich über die zwei Hirnhäute, die dünne und die dichte, über die zwei vorderen Höhlungen des Gehirns, welche das Ein- und Ausathmen und das Aufgedunsensein desselben bewirken, den Schädel des Menschen überhaupt, die Lippenmuskeln,[47]) die Augenkrankheiten, die Arten der Wasserköpfigkeit[48]) und (nach Galenus) über die Pulsschläge. Der Pulsschlag (Sphygmos) ist ihm die vom Herzen kommende Bewegung des Lebensgeistes, der sich durch die Arterien über den ganzen Körper verbreitet; er dient dazu, den rauchigen Unrath durch das Ausathmen vom Herzen zu

---

[42]) q. cit. c. 2. p. 728.

[43]) *Κιβώτιον* oder *Κιβώριον* q. 109. p. 182 Ath. So auch Dioskorides II. 316 und Aetius. Vgl. Galen. *περὶ συνθέσ. φαρμάκων τῶν κατὰ τόπον* E. ε. p. 431.

[44]) Der Arzt und Chirurg Sophokles Oekonomos citirt: J. G. Geisler Diss. de Photii scientia medica. Lips. 1746. Halleri Bibl. medico-pract. t. I. p. 316, Jager und Schwalve (p. β. not. ε.), sodann Hecker Gesch. der Heilkunde II. 233. (p. η. not. β.)

[45]) L. II. ep. 41 (ep. 223. p. 333) erwähnt er *τὰς περὶ τὴν τέχνην ἁμαρτάδας τῶν νῦν ἐπιπολαζόντων ἰατρῶν* (Bal. ep. 231).

[46]) q. 113. p. 185. 186 ed. Ath. *περὶ ἰατρικῶν ζητημάτων.*

[47]) Nach Oribas. Anatom. p. 2. 8. 10. 14 seq. 140. 170. 182. Lugd. Bat. 1735.

[48]) Nach Aet. L. VI. 1. Cf. Bibl. cod. 221. p. 725. Paul. Aegin. L. VI. c. 3,

entfernen und durch das Einathmen die im Herzen vorfindliche Wärme abzukühlen.

Bei Erörterung der Frage, weßhalb der Evangelist (Matth. 4, 24; 17, 15) die mit einer dämonischen Krankheit Behafteten Mondsüchtige (σεληνιαζομένους) nenne,[49]) wird zuerst die Vorstellung abgewiesen, als solle der Mond als die Ursache des Leidens oder auch nur als Anlaß der schweren Heimsuchung bezeichnet werden, und dagegen hervorgehoben, daß sich der Hagiograph bei Erzählung der Wunderthaten des Herrn der dem Volke geläufigen und bekannten Namen bediene und dieser Ausdruck der Verkündigung der Religion nicht im Wege stand, ja den Anbetern von Sonne und Mond damit gesagt werden konnte, daß sie deren Verehrung um so mehr aufzugeben hätten, als von diesen vermeinten Gottheiten, wie der Name ihnen zu sagen scheine, so schwere Leiden über die Menschen kommen. Weiterhin wird bemerkt, daß Andere wollen, Mondsüchtigsein und Besessensein bedeute bei den Evangelisten nicht dasselbe, weil er sonst nicht beigesetzt haben würde δαιμονιζομένους;[50]) der Mondsüchtige sei nicht der vom Dämon Besessene, sondern der von irgend einer anderen Krankheit Heimgesuchte, die von den verdorbenen und faulen Säften im Leibe ihren Anfang nimmt, die sich beim Vollmond[51]) bedeutend mehren und verstärken. Und in der That vermehren sich beim Vollmond viele Säfte und Flüssigkeiten und was darin sich aufhält, wie Austern und Muschelthiere,[52]) nicht etwa, indem das der Mond durch eigene Kraft bewirkt, was ungereimt wäre, sondern indem die geheime Schöpferkraft dessen, der Alles in Weisheit gemacht hat, solche Wirkungen in ihn hineinlegt. Das Volk nennt nun die in solcher Weise vom Monde Abhängigen Mondsüchtige, weil es den Einfluß des Mondes auf ihre Krankheit wahrnimmt und dieser Benennung steht nichts entgegen. Auch eine dritte Erklärung wird angefügt, daß nämlich auch die vom Dämon besessen sind, welche die Menge Mondsüchtige nennt, in der Art, daß die Dämonen, bestrebt, die Geschöpfe Gottes bei den Menschen zu verläumden, sich an das Zunehmen des Mondes halten und dann die Steigerung der Krankheit noch offenbarer machen, damit jene zu dem Wahne verleitet werden, die herrlichen Werke Gottes seien Ursache der Uebel, und deßhalb den Schöpfer lästern. Allein diese Erklärung, heißt es am Schluße, sagt uns

[49]) q. 10. p. 9 seq. ed. Mai; p. 23 ed. Ath. Theophyl. in Mth. c. 4 (Opp. I. 22): σεληνιαζ. λέγει τοὺς δαιμονῶντας.

[50]) Das Wort fehlt in mehreren Hdschr., auch bei Chrys. und Theophyl.

[51]) Oekonomos erinnert hier an den Einfluß des Mondes auf die Epilepsie, die „heilige Krankheit" nach Hippokrates und Suidas und führt Aretäus, Aristoteles und Lucian an. p. 23. not. 7.

[52]) Plin. H. N. II 41. 94. Plutarch. Sympos. III. 10. Froriep Notizen aus dem Gebiete der Natur und Heilkunde. XIII. 49 werden hier not. 8 von Oekonomos citirt, im Nachtrag p. 370 noch: Colum. de re rust. II. 2. 11. Pallad. de re rust. L. II. tit. 22. L. XII. tit. 15, Ferdinand II. von Toskana in den Storie lett. Fior. p. 100, Krünitz Oekonom. Encyklop. Th. 21. S. 510, C. F. Heusinger Zeitschr. f. organ. Physik I. S. 79, sowie in Betreff der ἱερὰ νόσος Bartholin. de morbis biblicis c. 8, Dietz in den Noten zu Hippokrates und des Editors specimen Pathol. gener. vet. Graec. p. 75.

nicht, weßhalb der Apostel sich dieses Ausdrucks bedient, sondern weßhalb die Dämonen auf die Zeitumstände und den Mondwechsel lauern und dann heftiger uns anfallen und ihre Tyrannei befestigen. Doch läßt Photius dem Leser die Wahl, da keine dieser Erklärungen dem religiösen Sinne widerstreite.

Das *πνεῦμα πυθῶνος* Akt. 16, 16 wird als unreiner Geist erklärt, der im Bauche des Menschen wohnt, daher das Wort *γαστρίοικος* gebildet.[53]) Diesen Geist, der eine Cloake zu bewohnen verdient, nennen die Christen Engastrimythos (I. Sam. 28, 7—ο'), die Heiden Enteromantis, Andere Engastromantis, Sophokles aber poetisch und euphemistisch von der Brust Sternomantis, Platon von einem dadurch berühmt gewordenen Manne Eurykles,[54]) Viele aber auch Python.[55]) Es ist ein Geist, der gern in der Weiber, aber auch in der Männer Koth sich im Leibe aufhält, das Volk bethört, der aber von Paulus zum Lohne der Schmeichelei die Vertreibung aus dem ihm liebgewordenen, aber ihm nicht zustehenden Aufenthalte in der Magd zu Philippi erhielt. Auch sonst werden historische und linguistische Kenntnisse zur Schrifterklärung benützt. Deut. 14, 1 ist *φοιβήσασθαι* = vom Phöbus getrieben werden, d. i. sich der Mantik bedienen, und das *φαλάκρωμα περιθεῖναι* daraus entnommen, daß die Heiden den Verstorbenen die abgeschnittenen Haare darbrachten und dabei Vorder- und Hinterkopf abschoren.[56])

Nicht uninteressant ist auch die Abhandlung über die mehrfachen Jahresanfänge.[57]) Das alte Rom, heißt es, das die Weltherrschaft errungen, hat seinen drei Namen entsprechend auch drei Jahresanfänge gefeiert. Die drei Namen waren: 1) der mystische: Amor, 2) der priesterliche und heilige: Flora, 3) der politische: Roma, das Umgekehrte des mystischen Namens.[58]) Der zweite Name durfte dem Volke bekannt werden, aber die Veröffentlichung des ersten war bei schwerer Strafe untersagt. Demnach gab es auch drei Jahresanfänge: 1) Der hieratische fand Statt beim Austritt der Sonne aus dem Zeichen des Steinbocks und dem Längerwerden der Tage, was genau in den Monat December fällt, aber erst im Januar, besonders für die Römer, fühlbar wird. 2) Der vaterländische begann im Monat März, da wo auch die Kriegsrüstungen und die militärischen Bewegungen beginnen. 3) Der politische und kyklische Jahresanfang fiel auf den September, mit dem die Epinemesis, lat. Indiction, begann.[59]) Diese kehrte ehedem im fünfjährigen Cyclus wieder

---

[53]) q. 83. p. 553 (ep. 151. p. 206 seq. Bal. 64. p. 368).

[54]) Plat. Soph. p. 272 ed. Bip. Schol. Aristoph. in Vesp.: *Μιμησάμενος τὴν Εὐρυκλέως μαντείαν καὶ διάνοιαν εἰς ἀλλοτρίους γαστέρας ἐνδὺς κωμωδικὰ πολλὰ χέασθαι.*

[55]) Hesych. Suid. V. *Πύθων* Plutarch. de orac. def.

[56]) q. 320. p. 1293 seq.

[57]) q. 134. p. 736 seq. aus Lydus *περὶ μηνῶν* p. 42—44. 98. 122 ed. Lips. 1794.

[58]) *ἔρως, ἀνθοῦσα, Ῥῶμα.* Cf. Serv. ad Virgil. Aen. I. 277. Verr. ap. Fest. Solin. c. 1. Erythraeum ap. Ortel. in Geogr.

[59]) Vgl. Steph. Morcelli Kalend. Cpl. 1. Sept. Fabrot. not. ad Bals. Coll. const. eccl. L. I. tit. 2. l. 5 (Voell. Bibl. II. 1381). Petav. doctr. temp. XI. 41, Noris, Tillemont, Savigny, Mommsen, bes. Rossi Inscript. urb. Romae vol. I. Prol. p. XCVII. seq.

und wurde von den Römern Lustrum genannt. Da sie aber den Mars als ihren heimischen Gott besonders verehrten und dieses Gestirn in fünfzehn Jahren seinen Lauf vollendet, so setzten sie dann auch auf die gleiche Zeit die Indiction fest. Nicht weit von dieser Ansicht ist die andere entfernt, daß der Kaiser Augustus, als er erfuhr, daß die Aequinoctialzeit von Einigen in fünfzehn Theile zerlegt werde, auch den Cyclus der Jahre nach dieser Zahl habe eingetheilt wissen wollen. Mehr politisch ist die Ansicht Anderer, Augustus habe deßhalb den fünfzehnjährigen Indictionencyclus eingeführt, weil er fünfzehn Jahre lang mit Antonius, seinem Mitconsul, herrschte, dann ihn bekriegte und besiegte und Aegypten im Anfang des September eroberte.[60]) Den einzelnen Jahresanfängen entsprachen nun besondere Opfer und Riten zu Ehren und zur Versöhnung der vermeintlichen Götter, die namentlich im September sehr glänzend waren. Nachdem Neurom das Erbe und die Macht von Altrom erhalten, vertauschte es auch den falschen Cultus mit dem wahren und setzte an die Stelle der dämonischen Gebräuche und Opfer heilige und der Gottheit würdige Riten. Daher beschloß es, am 1. September Gott durch öffentliche Litaneien und andere Andachten in Gegenwart und Anführung seines Hohenpriesters zu versöhnen. Die Benennung des Jahrescyclus nennt die römische Sprache Indicium, griech. *μήνυμα*; der Anfang zeigt die Periode an; das ist bei den Römern die Indiction, bei den Griechen die Epinemesis (Vertheilung). Denn bei den Alten waren die Abgaben nicht bis zu einem bestimmten Betrage festgesetzt, sondern sehr menschenfreundlich nach dem Ertrage der Früchte bemessen, verringert bei der Theuerung, bei gesegnetem Ertrage nicht gesteigert, weßhalb man ohne Betrübniß den Steuereinnehmern[61]) das Entsprechende gab, und zwar wo es das Bedürfniß erheischte; wo aber Niemand dazu nöthigte, ward auch keine Steuer gezahlt, sondern der ganze Gewinn seiner Mühe blieb dem Ackerbauer. Die Jahresperiode hatte von der Vertheilung der Steuern auf die einzelnen Unterthanen den Namen Epinemesis.[62]) Unglaubwürdig wie hart für das Gehör ist die Ableitung der Indiction von dem Siege bei Actium.

In den Erörterungen über Fragen betreffs des alten Rom folgt Photius auch sonst derselben Quelle, dem Johannes Lydus. Die Römer, heißt es,[63]) theilten jeden Monat in drei Theile: den Neumond oder Anfang des Monats

[60]) Das Chron. Pasch. p. 187 läßt die Indictionen mit Jul. Cäsar beginnen, p. 281 erwähnt es die von Constantin M., p. 374 setzt es die erste auf das achte Jahr dieses Kaisers. Die Meisten setzen den Anfang auf 312. Pagi bringt sie mit den solemnitates quinquennales, decennales, vicennales in Verbindung, bei welcher Gelegenheit die Tribute neu geregelt und meist ermäßigt wurden. Nach Rossi l. c. kamen sie als Zeitbestimmung zuerst in Aegypten im vierten Jahrhundert in Gebrauch.

[61]) *οἱ φορολογούμενοι.* Ueber die Härte derselben zu seiner Zeit klagt Photius in mehreren Briefen; die Schilderung der früheren Milde ist wohl auch im Gegensatze zu den damaligen Zuständen eingeflochten.

[62]) Vgl. die von Montfauc. Bibl. Coisl. p. 610 aus Cod. 177 angeführte Stelle über die Einführung unter Augustus, wo indictio = *ἀρχὴ φόρου*.

[63]) q. 242. p. 1044. Cf. Balsam. in Trull. c. 62 (Bever. I. 230).

nannten sie Kalendä, den neunten Tag Nonä, den dritten Theil Idus (*εἰδούς*), und zwar jene, die griechisch verstanden, von dem vollen Erscheinen des Mondes,[64]) die römischen Priester aber von ihrem Opferdienste, den sie Eidulis nannten, was ein Opfer von weißen Schafen bedeutet. Darüber, schließt Photius, sei viel zu bemerken, was aber eines längeren Studiums bedürfe. Sicher war er hierin sehr wenig unterrichtet; er wußte nicht einmal, daß Nonä und Idus nicht in allen Monaten den gleichen Tag bezeichnen. In der Quästion von „römischen Würden und Namen"[65]) finden wir aus demselben Antor eine Reihe von Notizen, die theilweise ungenau und unrichtig sind, aber uns doch einen Einblick in den Grad und die Beschaffenheit der Kenntnisse römischer Dinge ermöglichen, die der gelehrte Byzantiner sich verschafft hatte. Es möge davon Einiges hier stehen. 1) Als erster aller Würdenträger ward der Hipparch gedacht und er blieb es bis auf Augustus, der den Namen in Eparch verwandelte. Constantin M. hat den Eparchen, der auch Hyparch hieß,[66]) zur Würde des Magisters[67]) erhoben. 2) Zwölf Beile (der Lictoren) wurden vor Romulus einhergetragen, ein Symbol der zwölf von ihm gesehenen Geier. Es wurden Speere hinzugefügt, als Priscus Tarquinius die Tusker und Sabiner bekriegte. Statt der Schwerter wurden Federbüsche (Mähnen) in die Höhe gehoben, welche die Römer jubas, die Barbaren tuphas (oder, wie beigesetzt wird, togas) nannten. 3) Venetum heißen die Römer, was bei uns blau (*καλάϊνον*) ist; das Land Venetien erhielt seinen Namen von dem blauen Gewande.[68]) 4) Die Alten verbrannten die Todten, indem sie gleichsam die Leiber mit der Seele zugleich sich verflüchtigen ließen. Die s. g. Libationen (*χοαί*) für die Verstorbenen waren Milch, Blut, Wein, feines Waizenmehl, Muscheln u. dgl.; sie hießen *χοαί*, weil sie über das Grab ausgeschüttet wurden (*χέω*). 5) Den Monat März halten sie für den Monat des Kriegsgottes (Ares); von diesem soll jener den Namen haben;[69]) Martem nennen sie den Ares, mortem den Tod.[70]) Den Ares nannten sie auch nach der Sprache der Sabiner Kyrinos. 6) Das Amphilustrium genannte

---

[64]) *ἀπὸ τοῦ πλησιφαοῦς εἴδους τῆς σελήνης.*

[65]) q. 114. p. 186. 187 ed. Ath. nach Lyd. Phil. *περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας* und *περὶ μηνῶν.*

[66]) *ἔπαρχος*, praefectus urbis bei Codin. de offic. p. 10. 35 die 23. Würde, später ohne Amt; *ὕπαρχος* bei Phot. Cod. 244. fin. p. 1436.

[67]) Ueber den Magister s. Chron. pasch. p. 171. 313. 380. 393. 397. Allat. de Simeon. p. 25 seq. Fabrot. Gloss. II. 918 seq. Der magister equitum = equestris ordinis praefectus. Am. Marcell. XVI. 8. XXI. 13. Theod. q. 40 in L. II. Reg.

[68]) Die Partei der Blauen im Circus hatte sicher ihren Namen von der Farbe, die sie trug, ob aber auch Venedig, ist eine andere Frage. Vgl. Const. de adm. imp. c. 27. p. 121. — Chron. pasch. p. 112: *τὸ δὲ Βένετον ἐκάλεσεν ἐκ τοῦ εἶναι ὑπὸ τὴν Ῥώμην ἐπαρχίαν χώραν λεγομένην Βενετζίαν· κἀκεῖθεν ἐξέρχονται τὰ κυανᾶ, τουτέστι τὰ βενέτζια βάμματα τῶν ἱματίων.* Joh. Lyd. ap. Oec. p. 375: *Βενετοὶ δ' ἐκλήθησαν ἀπὸ τῶν περὶ τὴν Ἀδρίαν Ἐνετῶν τοιαύταις ἐσθῆσι χρωμένων.*

[69]) Vgl. Bibl. cod. 279. p. 316.

[70]) Nach der Textverbesserung des Oekon.

Fest bezeichnet die Reinigung der Waffen; im Neumond des März aßen sie Bohnen und salbten einander das Gesicht mit einer aus Bohnen bereiteten Salbe, weil nach ihrer Angabe die Bohne aus Ares ist.[71]) 7) Mancipes hießen sie die Bäcker des gewöhnlichen Brodes. 8) Camisium[72]) nennen sie nach hellenischem Ursprung das bei der Arbeit dienende Kleid wie armelausium das über die Waffen getragene Gewand. 9) Marmurus hieß der Künstler, der die Waffen verfertigte; dieser hatte am Feste des Zeus den Vortritt bei der Feier, mit Ziegenfellen bekleidet. 10) Liberalia hießen die dionysischen Schaustücke; denn Liber ist bei ihnen Bacchus. 11) Scutum, clypeus, aspis, θυρεός,[73]) parma, pelta, ἀγγίλια sind gewissermaßen dasselbe. 12) Arbulae (garbula) sind crepidae, Fußbekleidungen. 13) Die Sclaven sind servi, die nicht im Kriege erworbenen Diener famuli. 14) Excubitores[74]) sind die Wächter des Palastes, die Kaiser Leo I. zuerst so nannte. 15) Die Verzeichnisse der Würden nannte man von Titus titos, im Diminutiv titulos und titlos. 16) Candidati[75]) = die Weißgekleideten. 17) aluta = das zarte Leder; alumen was στυπτηρία (Alaun). 18) Das Handtuch an der Rechten von weißem Linnen nennen sie mappa und faciola; denn facies ist ihnen das Gesicht. 19) Nenia ist der Trauergesang und das Encomium, von νήτη, der untersten Saite der Cither. 20) Dictator[76]) ist der Kaiser, der zeitweilige Gewalthaber. 21) Das was den Soldaten als Pferdsration gegeben wird, nannten sie capita von den Weidenkörben, von capere, was fassen (χωρεῖν) bedeutet; daher auch capitulia. 22) Tribuni hießen die Demarchen (Volksanführer),[77]) torquati, die welche Halsketten, brachiati, die welche Armbänder, signiferi, die Fahnen trugen, ordinarii die Taxiarchen, armigeri die Waffenträger, munerarii die im Amte Befindlichen, cuspatores die Phylakiten (cuspus = Fußeisen), tubices (tubicines) die Bläser für die Fußtruppen, buccinatores die für die Reiterei, die Strategici sind = Prätoriani; beneficialii die für die Pflege der Veteranen bestimmten, metatores[78]) die Feldmesser, ballistarii die Katapeltisten, die welche die Wurfmaschinen (Katapulte, beim Volke Onagron) bedienen. Primoscutarii sind die Hyperaspisten, jetzt Protectoren genannt,[79]) Clibanarii die ganz in Eisen Gerüsteten und Gepanzerten,[80]) flamularii die, welche auf der Spitze des Speers phönizische Lappen tragen,[81]) cursores die Schnellläufer.[82]) 23) Matrix bedeutet die Schrift,

---

[71]) κύαμος = κύων αἷμα.

[72]) κάμισιν Chron. pasch. p. 394.

[73]) σκουτάρια στρογγύλα, μεγάλα, παραμήκη, ἃ ἔλεγον θυρεούς. Leo Tact. VI. 35.

[74]) Häufig bei Chronisten, z. B. Chron. pasch. p. 328 seq. 331. 882.

[75]) ib. p. 269. 337 seq. 340. 380. Const. de cer. I. 1, 5. nota 89.

[76]) ib. p. 169. 186.

[77]) Const. l. c. I. 55. p. 157.

[78]) Cf. Leo VI. Tact. IV. 23.

[79]) Const. l. c. L. I. c. 1. n. 5. not. 94.

[80]) κλιβάνια = θώρακας Leo Tact. VI. 4. VI. 36. Sie sind ὁλοσίδηροι.

[81]) Leo Tact. VI. 2. 3. 18. XII. 118. Const. l. c. L. I. c. 67. n. 2. not. 96.

[82]) Leo Tact. IV. 20.

lex das Buch oder die Schreibtafel.[83]) 24) Completion (Complet) ist
Ende der Liturgie, 25) vindices die Rächer[84]) u. A. So war es im
nzen mit der Kenntniß des Lateinischen nicht glänzend bestellt; auch die
klärung der verschiedenen technischen Ausdrücke des römischen Rechts (s. oben
VIII. S. 113) hat Photius aus älteren Erklärern entlehnt.

Von Fragen, die das Alterthum beschäftigten, ist die über die Anzahl der
byllen[85]) noch hervorzuheben. Photius nimmt mit den meisten Autoren
n an und zählt sie also auf: 1) Sambethe, welche die Alten eine Chaldäerin,
dere vielmehr eine Hebräerin nennen.[86]) Sie soll als die Frau eines der
hne Noe's mit ihm in der Arche gewesen sein, auch das, was auf den
urmbau Bezug hatte und dessen Unternehmern begegnete, geweissagt haben,
zwar in hebräischer Sprache, da sie vor der Sprachentrennung lebte;[87])
h wird erzählt, daß sie die Thaten Alexanders von Macedonien vorher-
kündigte und sie Nikanor, der Biograph Alexander's, erwähnte. 2) Libyssa,
en Euripides im Prolog der Lamia gedenkt; ihr Name wird aber nicht
iz deutlich angegeben. 3) Die delphische, in Delphi geboren, deren Geschichte
rysippus erwähnt. 4) Die italische, die in einer Wüste Italiens sich auf-
lt. 5) Die erythräische,[88]) welche die Ereignisse des trojanischen Krieges
ssagte und von der Apollodor der Erythräer[89]) handelt. 6) Die samische,
en eigentlicher Name Phyto (Pytho) sein soll. 7) Die kumäische, so nach
er Abstammung genannt; ihr Name soll Amalthea sein, nach Anderen Ero-
le, bei Einigen auch Taraxandra, beim römischen Dichter Virgil Deiphoba.
Die hellespontische, die in dem Dorfe Marmiso nahe bei Gergetion geboren
rd, das einst zur Gegend Troja's gehörte. 9) Die phrygische. 10) Die
urtische[90]) mit Namen Abunäa. Von diesen sagt man, daß sie in der
stase das Zukünftige weissagten; da aber diejenigen, die ihre Orakel aufzeich-
en, nicht die Weisheit hatten, fehlerlos sie wiederzugeben, und der Schnellig-
t ihrer Aussprache nicht mit der Hand folgen konnten, sollen viele Weissag-
gen fehlerhaft und ohne Möglichkeit der Verbesserung geblieben sein, zumal
die Sibyllen selbst nach der Ekstase von dem Gesprochenen kein Bewußtsein
hr hatten und auch ihre Orakel nicht verstanden.

---

[83]) δέλτος — Codex auch Chron. pasch. p. 330. 335. 343.

[84]) βίνδιξ Chron. pasch. p. 339.

[85]) q. 150. p. 812 (Montf. Bibl. Coisl. p. 317 seq.). Bibl. Cod. 161. p. 448 wird
s dem sechsten Buche des Sopater ohne weitere Anführung erwähnt, daß dieser nach
ius u. A. auch περὶ γυναικῶν μαντικῶν handelte sowie τίνες τε καὶ ὅθεν αἱ καλούμεναι
βυλλαι. Vgl. Lyd. de mens. p. 79. Suidas h. v. Schol. in Plat. Phaed.

[86]) Varro ap. Lact. de vera sap. I. 6. Hier. adv. Jovin. I. p. 185. Justin. Coh.
37 (Tochter des Berosus, die aber in Cumä lebte).

[87]) Cf. Euseb. Praep. ev. L. IX. c. 15. p. 704 ed. Migne.

[88]) Ueber die der erythräischen Sibylle zugeschriebene Weissagung und ihr Akrostichon
f Christus s. Const. Orat. ad SS. coet. c. 19. 20. p. 1239 seq. Aug. C. D. XVIII. 23.

[89]) Wohl in der Cod. 186. p. 589 besprochenen „Bibliothek."

[90]) al. Tiburtina.

Auf mythologische Fragen geht unser Byzantiner seltener ein, so gern er auch von den Mythen entlehnte Ausdrücke braucht.[91]) Er erörtert die Frage, weßhalb die Dichter dem viel leidenden Hercules das Horn der Amalthea in die Hände gaben,[92]) und bemerkt, daß das nicht blos bei diesem, sondern auch bei dem verständigen Merkur der Fall ist. Man soll sich daher nicht blos den kriegerischen Kämpfen und leiblichen Anstrengungen hingeben mit Hintansetzung der schönen Wissenschaften, und nicht von jenen allein die Glückseligkeit des Lebens erwarten, sondern auch von den Musen, und zwar nicht blos den heidnischen, sondern auch den weit erhabeneren christlichen, die jene um so weit übertreffen, als freie Naturen knechtische Sitten und die Wahrheit die Schmeichelei überragt, sich erhabene und liebliche Lieder vorsingen lassen. Auch dem Fluß Achelous geben die Dichter in ihrer souverainen Willkür gerne das Horn der Amalthea, weil er das umliegende Land durchströmt und fruchtbar macht.[93]) Für den Menschen ist es nun nichts Großes, das zu erlangen, was auch unbeseelte Wesen von der Natur haben. Die wahre, göttliche, dem Menschen ziemende Glückseligkeit, im Vergleich zu der Amalthea's Horn nur Krankheit und Armuth ist, kann man allein aus den göttlichen Schriften und der daraus hervorgehenden Bildung sich verschaffen. So kommt Photius überall wieder auf die Erhabenheit der theologischen Studien zurück.

Bei allen ihren Mängeln müssen wir die Profangelehrsamkeit unseres Autors hochschätzen, zumal wenn wir in Anschlag bringen, daß die Masse der von ihm je nach Gelegenheit gelesenen Werke, sodann die Ueberbürdung erst mit Staatsgeschäften, dann mit kirchlichen Angelegenheiten, sein Exil,[94]) dazu der Verlust der ihm besonders theueren Bücher (II. S. 245. 251 f.) ebenso die wissenschaftliche Genauigkeit als die lichtvolle, ruhige und geglättete Darstellung in seinen Arbeiten vielfach beeinträchtigt haben.[95]) Wir können es ihm verzeihen, wenn er in seinen Reminiscenzen und Anführungen classischer Stellen

---

[91]) Vgl. ep. 82. p. 128; ep. 217. p. 323; die ἱπποκένταυροι de Sp. S. m. §. 44; εἰς τραγελάφους καὶ σκινδαψούς. q. 101. p. 624 (Ath. q. 100. §. 6. p. 170). Ueber letztere s. Bibl. cod. 190. Ptolem. Heph. L. VI. fin. p. 629. Catiforus liest hier: Σκινδάρους und erklärt: Est planta quaedam in India, de qua Apollonius multa fabulosa narravit, unde sumi solet pro re quavis monstruosa et absurda, ut etiam Chimaerae nomen atque Hircocervi. Weiteres und Genaueres bei Bal. p. 374. n. 4.

[92]) q. 107. p. 641 (ep. 209. p. 306 seq.). Das Horn der Amalthea wird auch erwähnt Cod. 187. p. 596. Nicomach. Geras. Arithm. L. I. und cod. 213. p. 1356. Himer. Soph. Prooem. dial. Diogenes. In der LXX heißt Job 42, 14 die dritte Tochter Job's Ἀμαλθείας κέρας, woraus Theodor von Mopsuestia schloß, der Verfasser dieses Buches habe heidnischen Mythen gehuldigt. Vgl. Kihn Bedeutung der antiochen. Schule II. Thl. S. 93.

[93]) Sophocl. Τραχιν. stich. 9. Strabo Geogr. L. VII. p. 450. Eustath. in Dionys. Perieg. stich. 431.

[94]) Praef. ad Amph.; q. 190. c. 1. p. 916.

[95]) Galland. t. XIII. Prol. p. XVI.: Stylus hujus hominis generatim aeque fluit, obscurus tamen aliquando, tum propter multimodam lectionem, tum etiam quia occupationes occupationibus inserendo, ut cum S. Ambrosio loquar, seriem sententiae aliquando interturbat.

nicht immer glücklich und genau ist,[96]) wie er ja auch Bibeltexte[97]) falsch citirt und Autoren verwechselt,[98]) wenn er so häufig und in so ausgedehnter Weise fremde Arbeiten benützt,[99]) manchmal mit seiner Kenntniß der Classiker zu prunken scheint.[100]) Ebenso wenig können wir ihm die häufigen Anspielungen und auch den direkten Gebrauch von griechischen Sprichwörtern[101]) oder das beständige Wiederkehren gewisser Lieblingsausdrücke,[102]) manchmal auch

---

[96]) Z. B. ep. 142. p. 199. 200 ed. Lond. (L. II. 48. Bal. ep. 100. p. 424.)

[97]) Vgl. q. 98 init.; q. 120 (Wolf p. 715 not.) q. 122. p. 712, wo II. Petr. 2, 19 dem Paulus beigelegt wird, q. 171. p. 868, wo das Gen. 8, 7 vom Raben Gesagte der Taube beigelegt wird. Cf. Catif. ap. Oecon. p. 375 ad p. 200.

[98]) Vgl. B. VIII, 2. S. 22. N. 52.

[99]) Abgesehen von dem zu den Amphilochien Bemerkten ist daran zu erinnern, daß der zweite Theil des Briefes an den Bulgarenfürsten (L. I. ep. 8) aus der Rede des Isokrates an Nikokles von Salamis πῶς δεῖ βασιλεύειν ὀρθῶς entlehnt ist.

[100]) ep. 142. 143. p. 199—201 (L. II. ep. 48. 49); ep. 214. p. 164 (q. 111); Bal. ep. 100. 101. 76.

[101]) q. 1. c. 33. p. 92. Das Sprichwort von der Bohne und dem Salze, nach Catiforus in eos, qui rebus frivolis nimia sedulitate pertractandis toti sunt, richtiger nach Mai in eos qui simulant se scire quod nesciunt (Zenob. Prov. I. 25. Diog. I. 50.) q. 13. c. 5. p. 129: βοῦς ἐπέβη (Diog. III. 61). q. 79. §. 2. p. 139 ed. Ath. (Zenob. III. 59). q. 91. §. 4. p. 157. not. 11 ib.; q. 119. p. 696 (Gall. p. 715. n. 20). ep. 1 ad Nicol. P. p. 137 ed. Bal.; ep. 171. p. 244. (L. II. 24. Bal. ep. 167. p. 503.) ep. 191. (Bal. ep. 30. p. 322. n. 1.)

[102]) So das Wort κομψόν (Naz. ep. 1 ad Cled. p. 103 ed. Paris. Theod. Opp. IV. 484 ed. Schulze) q. 133. p. 732 B. bedeutet nach q. 21. c. 1. p. 149: perspicuum, artificiosum, garrulum, versutum, aptum ad persuadendum; ib. p. 152 ἀττικῶν ἡ κομψία. Ἐπιεικῶς l. c. bedeutet: 1) ἱκανῶς, 2) μετρίως, 3) ἀστείως. Εἶεν (vgl. q. 78. n. 7. p. 500; q. 200. p. 941 de Sp. S. m. §. 48) ist der Anfang der Rede, oder eine κατάνευσις καὶ συγκατάθεσις, συγκατάθεσις τῶν ἐν λόγῳ προειρημένων, die ἀρχὴ τῶν μελλόντων, bedeutet auch ἄγε δή und ἐπαίω καὶ συνίημι. Δεῦρο ist ἐνταῦθα, dann ἄγε, auch ἐλθέ (komm). Ἄντικρυς ist διαμπερές, εὐθύ, ἐπ' εὐθείας, ἰσχυρῶς, σοφῶς, ἰθύς, ἁπλῶς καὶ ἀκριβῶς, dagegen ἀντικρύ = gegenüber oder entgegen. Ἀτεχνῶς steht für ἁπλῶς, τελείως, ἀδόλως, ἀληθῶς, ἰσχυρῶς, καθάπαξ. Ἄτοπον ist: 1) τὸ κακόν, μοχθηρόν, 2) τὸ μὴ τόπον ἔχον, 3) τὸ ἀνυπονόητον, 4) τὸ ξένον καὶ παράδοξον καὶ θαυμάσιον, 5) τὸ παράλογον. Cf. q. 172. p. 869; q. 220. p. 997. Γενναῖος heißt: 1) verwandt, 2) gut (z. B. der gute Räuber q. 6. c. 2. p. 105), 3) edelgeboren, 4) männlich, tapfer. Σοφός ist: 1) ὁ μετεσχηκὼς σοφίας τινός, 2) ὁ ταῖς λογικαῖς τέχναις προςανακείμενος, 3) ὁ ἐν συνέσει τῶν ἄλλων προέχων, 4) der Tugendhafte, 5) der Gewandte, Geschäftskundige. Vgl. q. 109. p. 652; q. 168. p. 861. Πάθος wird in einem sehr weiten Sinne gefaßt für πᾶν ὅπερ λυμαίνεται τοῖς κατὰ φύσιν ep. 103. p. 149; q. 140. p. 785 seq., bald sehr restringirt. Αὐτίκα wird sehr häufig gebraucht — z. B. q. 1. c. 34 (Oecon. p. 370 ad p. 15). Διαλαβεῖν steht sehr häufig im Sinne von disserere. Cod. 187; q. 22. p. 164. In Kürze heißt διὰ βραχέων (q. 204. p. 948) oder ἐν κεφαλαίῳ φάναι (q. 133. c. 2. p. 733.). Häufig ist das χώραν ἔχει de Sp. S. m §. 17. Oecon. p. 371 ad p. 41, ebenso μή τι γένηται c. Man. III. 17. q. 1. c. 23. Oecon. p. 369, μὴ γένοιτο q. 106. §. 2. p. 179 ed. Ath.; q. 111. p. 653 ed. Migne. Als Uebergangsformel zu neuen Beweisen und Erklärungen dienen: ἄλλως τε δέ (de Sp. S. m. §. 4; q. 31. p. 228; q. 33. p. 233; q. 37. p. 264; q. 42. p. 292: q. 80. n. 25. 47. p. 524. 541; q. 135. p. 745; q. 171. p. 868; q. 190. c. 4. p. 920) oder χωρὶς τῶν εἰρημένων (de Sp. S. m. §. 11. 45; q. 80. p. 517; q. 190. c. 5. p. 921; L. II. ep. 99. p. 913) oder παραπλήσιον τοῖς εἰρη-

in verschiedenen Bedeutungen, verargen. Vieles, was bei den Classikern selten ist, kommt bei ihm häufig, ja fast regelmäßig vor; sehr gern verbindet er mit weiblichen Substantiven Participien und Adjectiva im Masculinum,[103]) wechselt Optativ und Conjunktiv mit dem Indicativ, braucht das Futurum für den Aorist;[104]) ein gewisser Hang zum Auffallenden, Ungewöhnlichen tritt nicht selten in seiner Sprachweise hervor und seine philologischen Kenntnisse werden in den Dienst seiner Schrifterklärung genommen. So gibt er sich alle erdenkliche Mühe, die biblischen Constructionen, Redeweisen und Ausdrücke zu vertheidigen und die von Anderen wahrgenommenen Solöcismen zu rechtfertigen. So vertritt er das Redundiren des *εἰμί* mit vorausgehendem Pronomen der ersten Person,[105]) indem er analoge Beispiele aus griechischen Autoren[106]) vorbringt und eine Redefigur in der Parolke findet. Auch die Copulativpartikel „und" hält er für redundirend.[107]) Er bestreitet, daß *ἐγκομβώσασθαι* I. Petr. 5, 5 ein barbarisches und ungriechisches Wort sei, da es bei Epicharmus und Apollodorus Karystius vorkomme und Petrus, obschon nicht sehr um die Diction, sondern nur um das Heil der Seelen bemüht, hier ein ganz bezeichnendes Wort brauche.[108])

μένοις καὶ τοῦτο (de Sp. S. §. 18 u. sonst). Vgl. *Τί οὖν δεῖ λέγειν;* q. 27. p. 197. *Ἔστιν μὲν οὖν εἰπεῖν* q. 37. p. 264. *μονονουχί* q. 96. p. 603; q. 91. §. 5. p. 158 Ath. And. s. oben B. VIII. 6. Ba. S. 154 f. N. 8.

[103]) Analog der *τύχη σωτήρ* bei Sophokles ep. 2. enc. p. 49: *τῶν ὑμετέρων εὐχῶν ἀπαμυνόντων;* q. 20: *ἀρετῶν ἐπιμαρτυρούντων:* q. 21. c. 1 fin.: *τῶν διευκρινηθέντων λέξεων.* q. 34. §. 6: *τῶν βασάνων ἐπιταττόντων.* Viele Beispiele bei Oecon. p. 379. lin. 1 seq.

[104]) Bal. in ep. 1. Phot. p. 133. 134. not. 2.

[105]) q. 106. p. 640 seq. (ep. 208.) Beisp. Richt. 5, 3. Ruth. 4, 4. II. Sam. 11, 5.

[106]) So *ἔνιοί τινες, σφᾶς αὐτούς, ἀπῆλθεν ἔχων, βαδίζεις ἔχων, ἑκὼν εἶναι.*

[107]) q. 59. p. 405 C.

[108]) q. 86. p. 557 (ep. 156. p. 210 seq.) Epicharmus, heißt es, braucht das Wort in vielen Wendungen, *ἐγκεκόμβωται, ἐγκομβώσασθαι.* Von Apollodorus wird eine Stelle aus der Komödie *Ἀπολιποῦσα* citirt, in der *ἐνεκομβωσάμην* steht. Suidas hat hier den Photius benützt. Montagu bemerkt, derselbe nenne wohl mit Unrecht den Autor *Καρύστιος*, und Oeconomos erinnert (p. 150. n. 4) daran, daß dieser bei Athenäus *Ἀπολλόδωρος Γελῶος* heiße.

Zweiter Theil. Die einzelnen Dogmen.

I. Die Gottheit an sich (Theologie im engeren Sinne).

A. Die Lehre von Gott dem Einen.

1. Das Dasein und die Erkenntniß Gottes.

Daß Gott ist, das ist von Natur aus dem Vernunftwesen eingepflanzt;[1]) ie Schöpfung selbst, ihre Erhaltung und Regierung verkündet sein Dasein ınd nur der Thor vermag es zu läugnen. Die Existenz eines göttlichen Wesens rkannten die Alten 1) aus der Wandelbarkeit der Dinge, die da fordert, daß ie von Jemand das Dasein haben, 2) aus der Erhaltung und Regierung,) aus der Ordnung und Harmonie der Welt.[2]) Das Alles führt darauf, aß ein höchstes, über alle diese Dinge erhabenes Wesen existiren muß, das llen anderen das Dasein gab; die Natur selbst weiset uns darauf hin.[3]) Es eigt uns aber auch die Vernunft, daß es nur Einen Gott geben kann, nicht nehrere.[4]) Gebe es mehrere Götter, so wäre keiner mehr der höchste, vollommenste, unumschränkte; es würde ein Conflict der Gottheiten entstehen; azu ist in der ganzen Natur die Monas Princip der Dyas und der Vielheit; ie Einheit, Ordnung und Harmonie der Welt zeigt die Einheit ihres Urhebers. lußer dem Einen Gott gibt es keinen anderen (Exod. 29, 23. Deut. 6, 4. Isai. 43, 10. Joh. 17, 3); es kann nur eine oberste und höchste Ursache lles Seins geben.

Demgemäß bekämpft Photius die zwei Principien der Manichäer, da die Herrschaft der Dinge nicht zwischen zwei Grundwesen getheilt und nur Ein öchstes Wesen sein könne,[5]) und entwickelt, wie Gott aus den Geschöpfen rkannt wird. „Die Himmel, obschon sie keinen Mund haben, erzählen den Ruhm Gottes (Ps. 18, 1), weil aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe hr Schöpfer und Urheber erkennbar ist und die Bewunderung derselben wenigtens bei denen, die darüber nachdenken, auf ihren Bildner übergeht. Nicht nit Worten, sondern mit Thaten, durch die Sache selbst, verkünden so die Himmel die Macht des Schöpfers und laden die, welche sie in der rechten Weise betrachten, zu seiner Verherrlichung ein.“[6]) Durch die Weltschöpfung

---

[1]) Dam. F. O. I. 1: Πᾶσιν ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται.

[2]) Dam. l. c. Theophil. ad Autol. I. 5 seq. Naz. Or. 34. p. 538 (nunc Or. 28). :arm. jamb. de virt. 18. v. 283 seq. t. II. p. 207. Chrys. hom. 38 in Act. Orig. c. Cels. I. 23. Nyss. dial. de anima et res. (Migne XLVI. p. 24—28.)

[3]) Mar. Victorin. Phys. c. 1. (Mai N. C. III, II, 148): Rerum omnium conditorem Deum sensus hominum judicio naturali motuque cognoscit. c. 2: Ipsa creatura liquem fabricatorem sui enuntiat.

[4]) Dam. F. O. I. 5. p. 128 seq. Dial. c. Man. n. 19 seq. p. 437 seq.

[5]) c. Man. I. 6. II. 2.

[6]) q. 304. p. 1145 (Mai q. 81. p. 87). Cf. q. 170. p. 865.

wird Gott und seine ewige Macht erkannt (Röm. 1, 19 f.) „Wir sehen die Welt und was in ihr ist, die Schönheit und Größe der Sterne, den Lauf des Mondes und der Sonne, ihre unveränderliche, stets gleiche Ordnung und Aufeinanderfolge. Nicht macht der Mond den Tag noch die Sonne die Nacht; die Nacht weicht in schöner Ordnung dem Tage und dieser läßt sich von ihr wieder verdrängen. Der Aether hält seinen eigenen Ort ein, ebenso die Luft. Fest ist die Erde, ohne daß sie etwas hat, was ihre unermeßliche Last stütze. In ihr und rings um sie ist das Wasser ausgegossen — ein neues Wunder; — es mehrt ihre Last und doch sinkt sie nicht unter. Die Erde bringt unzählige Früchte hervor, verschieden an Form und Kraft, an Farbe und Größe; sie nährt unzählige Arten von Thieren u. s. f. Alles bis auf das Kleinste legt die Frage nahe: Was ist das, was Alles das zusammenhält und leitet? So kann man aus der Schöpfung erkennen, daß es einen Schöpfer gibt und daß dieser Vorsorger, allmächtig, allgütig und ewig ist.“ [7])

Die Gottheit — heißt es anderwärts [8]) — ist unaussprechlich und unerfaßlich, weil wir nicht einmal im bloßen Denken etwas setzen können, was vor ihr gewesen wäre, nicht in Begriffen, durch die der Verstand vorwärts schreitend die Erkenntniß und das Erfassen jenes seligen und unaussprechlichen Anblicks darzustellen vermöchte. Aber von dem, was nach Gott ist (a posteriori), [9]) wie von einem von ihm kommenden, obschon schwachen und dunklen Lichtstrahl, der auf es herabfällt und durch es uns ermöglicht, den Blick des Geistes auf jene unaussprechliche Schönheit zu richten, können wir einige der Gottheit würdige Vorstellungen (*θεοπρεπεῖς φαντασίας*) in uns aufnehmen. 1) Sowie nämlich die in dichter, sie rings umgebender Finsterniß Sitzenden ein schwaches und mattes Licht von den Sonnenstrahlen erhalten, so können auch die von der Last des Fleisches Umschlossenen aus jenem Abglanz der geistigen Sonne, wie von einem Spiegelbilde, halbdunkle Strahlen des Sehnens und Suchens an sich ziehend zu einer Gottes würdigen Vorstellung und Kenntniß emporgehoben werden. 2) In derselben Art, wie in der Sinnenwelt die Sonne Licht gibt, kann man in der geistigen Welt einen Begriff von der Gottheit, wie von einem Bilde, geben und empfangen. 3) Aber auch von der Negation alles (geschöpflichen) Seins werden wir zur Betrachtung der über das Seiende erhabenen göttlichen Substanz geführt. Denn das, was nichts von allen Dingen, besser aber als das All ist, [10]) das muß Gott sein, der das All aus dem Nichtsein in das Dasein rief und die Vorsorge inne hat für die Erhaltung und harmonische Bewegung des Hervorgebrachten. 4) Und vor Allem ist dem Geiste aller Menschen gemeinsam eingepflanzt, daß Gott ist, indem das von ihm kommende Licht wie durch Abspiegelungen unseren Geist

---

[7]) Phot. in Rom. c. 1. in Cod. Vat. 762. n. 10. p. 11, a et ap. Oec. p. 212. 213 mit rhetorischer Ausschmückung. Das *τοῖς ποιήμασι* wird erklärt = *ἐν τοῖς π.*

[8]) q. 180. p. 885—889. Basn. Diss. II. p. 423—425. Ath. q. 179. p. 259 seq.

[9]) *ἀπὸ τῶν ὑστέρων*. Cf. Naz. l. c. *Τὰ ὀπίσθια* (Exod. 33, 23) erklärt Photius q. 269. p. 1096 nach Theod. q. 68 in Exod. = *τὰ τῆς οἰκονομίας καὶ ἐνεργείας*.

[10]) Vgl. den Ausdruck Anselm's: ens, quo melius cogitari nequit.

anregt und erhellt, obschon nicht in dem Maße, daß wir auch wüßten, was er ist,[11]) doch wenigstens insoweit, daß wir nicht mehr darüber in Unwissenheit sind, daß er überhaupt existirt. 5) Wenn jede Menge, mag sie zu den stetigen oder zu den nicht stetigen Größen gehören, wie in's Unendliche getheilt und zerlegt, ebenso auch zum Untergange gebracht werden kann, so wird sie durch die Theilnahme an einer Einheit von letzterer Gefahr befreit sofort mit ihrem Hervortreten, vielmehr erhält sie dadurch Dauer und Fortbestand, und zwar durch die Theilnahme an einer solchen Einheit, die nicht im eigentlichen Sinne und überwesentlich Eines ist, da ja sonst die Dinge nicht theilbar und zerlegbar noch überhaupt einer vergänglichen Natur angehörig wären, wohl aber ein leiser Schatten des eigentlich und überwesentlich Einen genannt werden kann, ohne daß man sich weit von einer nichts Verwegenes darstellenden Vergleichung entfernen müßte. So ist auch das Eine bei uns beschaffen und die Menge, die an dieser Einheit, wie bemerkt, Theil nimmt, ist zwar theilbar, zerlegbar, vergänglich, aber sie ist noch nicht zugleich mit dem Hervorgehen zerflossen, wie auch nicht zertheilt. 6) So wird nun auch die Menge, die ohne Grenze und Species von Natur aus ist, durch jenes Eine begrenzt und in ihre Species gestaltet. Die Vierzahl, die Siebenzahl, die Zehnzahl, die Zahl dreißig sind gleichsam Bilder und Emanationen der Einheit bei uns, welche die Menge einigen, gestalten und umgrenzen. 7) Ebenso aber, da jedes Geeinte nicht sich selbst eint, sondern durch die Einheit geeint wird, so hat auch es durch die Theilnahme an dem Einen das Geeintsein gewahrt, nicht an dem Einen, das eigentlich und überwesentlich das Eine ist, sondern an dem, welches den von jenem kommenden Schatten besitzt. 8) Ferner man kann in den Wesen das Herrschende und das Beherrschte finden; das Herrschende selbst aber kann in die Reihe des Beherrschten treten, weil es nicht das im eigentlichen und höchsten Sinn Herrschende ist, darin, daß es beherrscht wird, der Herrschaft beraubt; wenn aber das der Fall,[12]) so gibt es eine in der höchsten Höhe thronende und unbeherrschte Herrschaft,[13]) von der das Herrschende den leisen Schatten des Abbilds und so die Beziehung und Benennung der Herrschaft erhielt. 9) Oder auch gleichwie man ein letztes Glied finden kann, das blos beherrscht wird und nicht auch herrscht, so kann man auch im Denken die Existenz einer höchsten und über alle anderen hervorragenden Herrschaft annehmen, die von keiner beherrscht wird; diese aber ziemt der über die Vernunft und über das Denken erhabenen Gottheit. 10) Man kann endlich in der Natur der Dinge auch das Gute finden, oder vielmehr viele und mannigfaltige Güter. Denn das, was nicht irgend etwas Gutes an sich hat, sondern ganz und gar böse ist, kann nicht einmal bestehen; es würde sofort untergehen und vernichtet werden, da dem Bösen das Untergehen und das Verschwinden

---

[11]) Maxim. Opp. I. 559. Combef. c. 8: τὴν γάρ, ὅτι ποιητὴς, ἀλλ' οὐχ ὁποῖός ἐστιν ὁ ποιητὴς, ὁρωμένη σαφῶς ἡ κτίσις παρέχει κατάληψιν.

[12]) εἰ δὲ (Basn. falsch οὐδὲ) τοῦτο. Ath. q. 260. Lat.: Quod si ita est.

[13]) ὑπερανῳκισμένη καὶ ἄναρχος ἀρχή.

zukommt. [14]) Man findet, daß das Eine mehr, das Andere weniger am Guten Theil hat. Ist das der Fall, so ist es nicht zweifelhaft, daß dieses die Güte hat von dem, was an ihr in erster oder zweiter Linie oder in einer weiteren Antheil hat, Alles aber durch die Verleihung und den Genuß einer über es selbst hinausliegenden Güte die Gabe des Guten in sich trägt. Wenn das, so muß es eine über das Gute erhabene, allerhöchste Güte geben, aus welcher das, was Antheil am Guten hat, das Geschenk des Gutseins nach dem ihm entsprechenden Maße erhält. Aus diesen und ähnlichen Erwägungen erhellt die Möglichkeit, eine Erkenntniß davon zu erhalten, daß es einen Gott gibt und dieser überwesentlich Eines, Gebieter über alle Gebieter, Güte über alles Gute als Quell des Guten ist.

Erkennen wir nun aber auch das Dasein Gottes, so vermögen wir doch nie sein Wesen vollständig zu erfassen, ihn ganz zu begreifen. „Niemand hat je Gott gesehen" (Joh. 1, 18). Nach seiner überwesentlichen und unbegreiflichen Wesenheit ist Gott nicht nur über das menschliche Schauen und Denken erhaben, sondern auch über die obersten und ihm zunächst stehenden Mächte, die durch ihre Natur weit über die Menschen hervorragen, und nicht blos in dem dießseitigen Leben, in dem wir an diesen so vielen Leiden unterworfenen Leib gebunden sind, sondern auch in dem zukünftigen Dasein, wo uns nach Entfernung so vieler Räthsel und Spiegelbilder und nach Vertauschung des Verweslichen mit der Unverweslichkeit das Licht der Wahrheit reiner und vollkommener erstrahlt. Nicht einmal Moses, nicht Elias, nicht die Propheten, so groß und herrlich sonst ihre Gaben und Wunder waren, ja durchaus Niemand kam dazu, daß er völlig begriff und erfaßte, was und auf welche Weise das über die Natur erhabene und ungetrübt lautere Wesen der Gottheit ist. [15]) Daß sie existirt und durch sich subsistirt, das ist uns zu begreifen vergönnt, obschon die Einen mehr, die Anderen weniger je nach dem Maße ihrer Tüchtigkeit hierin erleuchtet werden; aber was Gott ist und wie er ist, das hat er niemals irgend Einem geoffenbart, auch nicht dem Moses, der nach dem Unerblickbaren Verlangen trug. Zum Troste für das nicht gestillte Verlangen ward ihm damals das Geheimniß der Menschwerdung durch Symbole und Typen geoffenbart; durch die Typen und Bilder ließ Gott, so weit dem Menschen zu schauen möglich, seine eigene Herrlichkeit erstrahlen. Für den Satz, daß kein Mensch Gott gesehen hat noch sehen kann, ist das alte und neue Testament übervoll von Belegen, deßgleichen die Schriften der Väter, besonders des Dionysius, des Athanasius, des Basilius (gegen Eunomius), des Gregor von Nazianz, des Chrysostomus. [16]) Es wäre eben ein vollständiges

[14]) Man vgl. die alten Philosophen über ens, verum, bonum und den Satz: omne ens, quatenus ens, est bonum.

[15]) *εἰς κατάληψιν, τίς τέ ἐστιν καὶ ὅπως ἐστὶν ἡ ὑπερφυής τε καὶ ἀκήρατος φύσις θεότητος.* q. 119. p. 696 seq. (q. 130. p. 206 Ath.)

[16]) Job 36, 26; 9, 10; 11, 7. Jerem. 32, 19. Ps. 146, 5. Ekkli. 43, 34. Röm. 11, 33. I. Kor. 2, 10. Dionys. de div. nom. c. 1. Opp. I. 7. Athan. de decret. Nic. Syn. n. 22. Basil. c. Eun. I. 11 seq. de fide prooem. n. 1. 2. Naz. Or. 28. n. 17. 30.

Erfassen Gottes durch den endlichen Geist eine Art Beschränkung des Unendlichen; es ginge damit ein göttliches Attribut auf das endliche Wesen über, das so selbst Gott würde; ein begriffener Gott wäre kein Gott und ein Gott begreifender Mensch wäre selbst Gott.[17]) Der Mensch, der nicht einmal das Wesen der endlichen Dinge ganz durchdringen kann,[18]) vermag um so weniger Gottes Wesenheit zu durchdringen, zumal da er durch den materiellen Leib am Schauen des göttlichen Lichts gehindert und durch die Sünde geblendet ist. Darum erheben sich die Väter so entschieden gegen Eunomius und Andere, die eine völlige Erfaßbarkeit des göttlichen Wesens behaupteten und mit dialektischen Spitzfindigkeiten zu begründen suchten.[19]) Auch Moses erfuhr, daß es unmöglich ist, das unsichtbare göttliche Wesen zu schauen; nur Gottes Wirkungen und Thätigkeiten können die sehen, die gleich Moses stark in der Tugend sind, aber auch diese nicht schlechtweg, sondern nur, wenn sie von Gott selbst auf den Felsen gestellt sind (Exod. 32, 21). Dieser Fels aber bedeutet die unerschütterliche Festigkeit des Glaubens, die Oeffnung des Felsens (V. 22) aber das vom Glauben gestärkte Auge, welches das den körperlichen Augen Unsichtbare und Unzugängliche erschaut.[20])

---

2. Gottes Eigenschaften.

Die Eigenschaften Gottes beziehen sich nach Photius entweder a) auf sein Wesen, und zwar theils mittelbar, theils unmittelbar, wie die Güte, die Quantitätlosigkeit, die Ueberwesentlichkeit, oder b) auf seine Macht, wie die Allmacht, oder c) auf sein Wirken, wie die Vorsehung.[1]) Sie entfernen theils von ihm Unvollkommenheiten, theils legen sie ihm Vollkommenheiten bei (negative und affirmative Attribute).[2]) Wir nennen Gott nach verschiedenen Attributen, weil wir sein ganzes Wesen nicht erfassen. Es gibt in Gott Nennbares und Unnennbares, Bekanntes und Unbekanntes (quoad nos);[3]) Vieles in Gott erkennen wir nur dunkel und können es daher nicht gehörig bezeichnen; wir bedienen uns dafür menschlicher Ausdrücke; Anderes aber erkennen wir

---

p. 508. 522 ed. Maur. (A. St. s. m. Trinitätslehre dess. S. 18. 19.) Chrys. de incomprehens. Opp. I. 444. Montf. Or. c. Anom. et in Matth. 21, 25. Dam. F. O. I. 4. p. 27.

[17]) Iren. IV. 19. Caes. Dial. I. q. 41 (Gall. VI. p. 27). Dam. F. O. l. 1 stellt die ἀκαταληψία Gottes an die Spitze seiner Dogmatik.

[18]) Naz. l. c. p. 503 seq. Ps. Athan. q. 1 ad Antioch. Dam. l. c. c. 4.

[19]) q. 78. c. 4 seq. p. 496; c. 5: οἱ ἀπ' Εὐνομίου τὴν κατάληψιν τῶν ἀκαταλήπτων ἐκ τῆς λογικῆς ἐντρεχείας οἰόμενοι ὥσπερ τι τῶν πολλῶν ὑπὸ θήραν ποιεῖν. Vgl. Ullmann Greg. v. Naz. S. 322 ff.

[20]) q. 269. p. 1096.

[1]) q. 181. p. 892 M. (q. 180. §. 2 seq. p. 261 Ath.)

[2]) Das ἀποφατικῶς und καταφατικῶς von Gott Gesagte. Die negativen Attribute sagen nicht τὸ τί ἐστι, sondern τὸ τί οὐκ ἔστι, sind nicht οὐσίας παραστατικά, die affirmativen bezeichnen nicht die Natur, sondern τὰ περὶ τὴν φύσιν. Dam. I. 4. p. 127. 128.

[3]) ῥητὰ καὶ ἀπόῤῥητα, γνωστὰ καὶ ἄγνωστα. Dam. l. c. c. 2. p. 124.

schlechterdings nicht. Die verschiedenen Attribute stellen uns das Eine göttliche Wesen und Wirken nach verschiedenen Seiten dar, das an sich unbeschränkt und unendlich ist.[4]) Es erstrahlt in der Gottheit eine ihrer würdige Fülle und Vollkommenheit von Kräften, die über alle Causalität und Fassungskraft erhaben sind.[5]) Nur ihre Unendlichkeit und Unerfaßlichkeit ist uns erkennbar; wir wissen, daß sie über alle Wesen und über das Sein selbst ist.[6])

Vor Allem sind von Gott die Unvollkommenheiten der Geschöpfe und der materiellen Dinge zu entfernen und die Irrthümer der Anthropomorphiten zu vermeiden, die sich durch die in der Schrift Gott beigelegten körperlichen Gliedmaßen irre leiten lassen, ohne zu bemerken, daß Gott, indem er zu den Menschen durch Menschen spricht, seine Worte nach der Schwäche der Hörer bemißt und da wir durch die Augen sehen, seine Alles sehende Kraft Augen nennt, wie seine Alles vernehmende Macht Ohren, seinen Befehl Mund, während sonst Gottes Unumschränktheit aus vielen Stellen der Schrift zu ersehen ist.[7]) Es ist Wahnsinn, Gott, der keine Figur, Gestalt, Begrenzung und Faßbarkeit hat, zur Form und Gestalt des Menschen herabzuziehen.[8]) Hätte Gott von Ewigkeit, nicht aber erst vermöge seiner erbarmenden Herablassung Menschengestalt gehabt, so wäre die in den letzten Zeiten durch den Sohn erfolgte Annahme unserer Natur vergeblich gewesen; ja man müßte dann auch in Gott, weil er Mann und Weib nach seinem Bilde schuf, männliches und weibliches Geschlecht unterscheiden, ihm menschliche Leidenschaften zuschreiben, die heidnischen Fabeln und tausend andere Absurditäten gelten lassen. Der Anthropomorphismus schließt den anthropopathischen Irrthum ein.[9]) Gott schwört auch nicht, wie wir, aber die Schrift stellt für den Menschen die Festigkeit seiner Verheißungen als wie durch einen Schwur bekräftigt dar.[10]) Die Unkörperlichkeit Gottes ist nicht sein Wesen, so wenig als seine Anfangslosigkeit; sie ist eine Nothwendigkeit seines Wesens, in dessen Unvermischtheit und Einfachheit keine der Materie eigene Affection sich finden kann.[11]) Er ist ebenso ungetheilt wie körperlos,[12]) unbegreiflich und übernatürlich, erhaben

---

[4]) τὸ ἀπερίγραπτον q. 253. p. 1061.

[5]) q. 36. p. 257: ἐν ᾧ (τῷ θείῳ) τῶν ὑπὲρ αἰτίαν καὶ κατάληψιν πᾶσαν δυνάμεων ἡ θεοπρεπὴς ἀπαστράπτει τελειότης.

[6]) Dam. l. c. p. 128: ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία — ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι.

[7]) q. 253. p. 1060 nach Theod. q. 20 in Gen., der hier gegen IV. Kön. 19, 16. Gen. 8, 21. Jsai. 1, 20. Pf. 94, 4 die Texte Pf. 138, 7 ff. Joh. 4, 21. Jerem. 23, 24 anführt. — Cf. q. 252 fin.

[8]) q. 36. p. 260: πρὸς τὴν ἀνθρώπου μορφὴν καὶ τὸ σχῆμα τὸν ἀσχημάτιστόν τι καὶ ἀπεριόριστον καὶ ἀκατάληπτον συγκαθέλκουσιν ἐκμεμηνότες θεόν. Cf. Basil. hom. 1 de struct. hom. n. 4. 5. p. 326. Dam. F. O. I. 11. p. 144 seq.

[9]) q. cit. p. 261 A—C.; q. 288. p. 1121 zu Pf. 6, 1.

[10]) q. 175. p. 877. Gen. 22, 16. Jerem. 49, 13.

[11]) q. 104. p. 175 ed. Ath.: οὐδὲν ὅλως ἐν τῇ μακαρίᾳ καὶ ἀκηράτῳ φύσει τῶν κατὰ τὴν ὕλην παθῶν ἐνορᾶται.

[12]) ἀμέριστος q. 183. p. 901; ἀσώματος q. 186. p. 908.

über jede Schranke des Raumes, wie über die der Zeit.[13]) Ihm ist das Zukünftige gegenwärtig wie das Vergangene und das Gegenwärtige;[14]) er weiß Alles vorher, ehe es geschieht.[15]) Er ist ewig und unwandelbar.[16]) In der Annahme dieser Ewigkeit wie der Unsichtbarkeit und Unbegreiflichkeit zeigt sich selbst bei den Paulicianern ein Strahl der Wahrheit.[17])

Vor Allem leuchtet unter Gottes Eigenschaften seine **Allmacht** hervor. Gott kann thun, was er will, nur nicht das Böse, nur nicht das, was eine Unvollkommenheit in sich schließt. Seine Allmacht wird, wie Job[18]) bemerkt, dadurch nicht verkürzt, daß er sich nicht selber verläugnen, nichts seiner Unwürdiges thun, nichts Unvollkommenes aufnehmen kann. Photius fügt hinzu,[19]) das gelte nicht blos von der Gottheit, sondern von jedem Wesen, das seine Natur nicht aufgebe, lasse sich im Sinne des oft gehörten Einwands so schließen: „Die Gerechtigkeit kann nicht ungerecht sein; also kann sie nicht, was die Ungerechtigkeit kann; also ist das Laster mächtiger als die Tugend. Der Mensch kann nicht Stein sein; also hat der Stein mehr Macht als das Vernunftwesen." Kehrt man aber das um, so wird hinwieder das, was früher vielvermögender war, als schwächer erscheinen. Daher ist zu sagen, daß Macht (*δύναμις*) in doppeltem Sinne gebraucht wird: 1) für die eigentliche Macht, das eigentlich (*κυρίως*) Können, und so wird Gott allmächtig (*παντοδύναμος*) genannt, 2) für das, was ziemend und schicklich ist (*τὸ πρέπον καὶ καθῆκον*), wie wenn man sagt, Gott könne sich nicht selbst verläugnen (d. h.: es ist für Gott nicht geziemend, seine Natur zu verläugnen), oder, er könne keine Veränderung erleiden, von seiner Güte ablassen (d. h.: es ziemt und paßt sich nicht);[20]) das ist vielmehr ein starkes Zeugniß für seine Allmacht, die gleich seiner Weisheit all' unser Denken übersteigt.[21])

Ebenso wichtig ist Gottes **Allgegenwart**. Gott ist in allen Dingen und überall, Alles erfüllend mit seiner Macht.[22]) Photius behandelt die Frage: Wie kann man von Gott sagen, daß er in Allem (im Weltall) ist und wie lassen sich die dagegen vorgebrachten Bedenken lösen?[23]) Es heißt: Gott ist

---

[13]) Dam. F. O. I. 9. 13. p. 142. 149.

[14]) q. 21. c. 3. p. 77 ed. Mai; q. 42. p. 142 ed. Scott.

[15]) *ὁ πάντα καὶ πρὶν γενέσεως ἐπιστάμενος*. q. 47. p. 352 Migne. Das ist *ἐξαίρετον ἰδίωμα τῆς θεότητος* q. 149. c. 10.

[16]) q. 13. c. 2: *τὸ θεῖον ἀεί τέ ἐστιν καὶ ἐν ἀτρέπτοις καὶ ἀναλλοιώτοις ὅροις τῆς ἰδίας ἵδρυται φύσεως.*

[17]) c. Man. II. 3. p. 625 Gall.

[18]) Job III. 13. Bibl. cod. 222. p. 744 C, D.

[19]) Die Worte *Τάχα δ' ἂν τις κ. τ. λ.* gehören dem Photius zu. Am Schluße steht: *Ταῦτα ἐν παρενθήκης μέρει.*

[20]) Das ist wohl nicht völlig befriedigend, da eine absolute Unmöglichkeit vorliegt nach dem Princip: Dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein. Gott wäre zugleich Gott und nicht Gott.

[21]) *ἡ πάντα νοῦν ὑπερέχουσα θεοῦ σοφία καὶ δύναμις* q. 149. c. 25.

[22]) *τὸ θεῖον πανταχοῦ παρεῖναι ἀδιαστάτως καὶ τὰ πάντα πληροῦν.* q. 185. p. 904.

[23]) q. 75. p. 130. 131 Ath.: *Πῶς λέγεται τὸ θεῖον εἶναι ἐν τῷ παντὶ καὶ πῶς ἔνεστι διαλύειν, ἃ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν ταύτην παρ' ἐνίων προκομίζεται διαπορούμενα;* Es ist

in dem All wie keines von den Dingen in den Dingen. Denn sonst wäre das, was über alles Seiende ist, eines von den Dingen und der Schöpfer aller Wesen eines der von ihm hervorgebrachten Geschöpfe. Also nicht als etwas von dem hienieden Seienden verbindet sich Gott mit seinen Geschöpfen und läßt sich zu ihnen herab, sondern mit einer besonderen Affection und einer getrennten Oekonomie gestaltet er sein Verhältniß zu den Dingen. Wie Gott weise ist und zugleich über die Weisheit, der starke Gott und zugleich noch über die Starken und über die Götter, wie er eigentlich Wesenheit und über die Wesenheit erhaben ist, die Güte selbst und noch über die Güte, so heißt es auch von ihm, daß er in Allem und über Alles ist. Blos bei dem Wesen, das unaussprechlich, vielnamig und über alle Wesen ist, hat die affirmative Form der Namen zusammentreffende Bedeutung mit denjenigen Formen, die negativ oder privativ den Gedanken offenbaren. Daher hebt das *ἐν παντί* das *ὑπὲρ τὸ πᾶν* nicht auf, sondern harmonirt mit ihm und bestätigt es, ja es setzt sogar der letztere Ausdruck in der Theologie keinen mehr Bewunderung verdienenden Unterschied, als der erstere, so daß, wer die Schwierigkeit vorbringt: „Wenn Gott im All wäre, so wäre er nicht über das All“, nicht bemerkt, wie er den theologischen Sprachgebrauch bei der göttlichen Natur nicht kennt und von dem Immateriellen sich keine würdigere und erhabenere Vorstellung zu bilden vermag, als die, worauf die gewöhnliche Beschäftigung mit den materiellen Dingen ihn führt. Gott ist im All auf keine der Arten, wie sie bei den (irdischen) Dingen vorkommen. Wofern man aber noch etwas Weiteres sagen und zugleich mit der Erhabenheit dieser abstrakten Dinge sich emporheben soll,[24]) ohne zurückzubeben vor der Tiefe der noch mehr theologischen Wahrheiten, so sagen wir: Gott ist in dem All sowohl nach seiner Wirksamkeit als nach seinem Wesen.[25]) Fragt man nach dem Wie, so ist zu wiederholen: Auf eine Art, wie sie keinem Geschöpfe zukommt.[26]) Wie ist er dem Wesen nach in Allem? Ebenso wie nach seiner Wirksamkeit. Alles Andere ist bald der Potenz, bald dem Akte nach; Gott aber ist, wie ein scharfsinniger Geist wohl fassen wird, stets actu (actus purus, purissimus der Scholastiker). Denn er gelangt nicht aus der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, noch ist das Durchsichselbstsein (Autousion) bei ihm etwas Verschiedenes von dem durch sich selbst Wirken (Autoenergie); daher ist er offenbar in dem, worin er dem Akte nach ist, auch der Substanz nach. Denn er wirkt

---

τὸ πᾶν = omnis res, universum, omnia. Photius hebt gleich anfangs die Schwierigkeit des Problems hervor und bemerkt hier wie am Schluße, er wolle und könne hier nichts Definitives und Abgeschlossenes geben, sondern nur, bis eine bessere Erklärung gefunden werde (*ἕως ἀνακύψῃ τὰ κρείττονα*), die seine vorbringen, und zwar *ἀγωνιστικῶς*, nicht *δογματικῶς*. Vieles im Texte ist dunkel und corrupt. Vgl. Basnag. lect. ant. II, II. p. 421. Oecon. in h. l.

[24]) Hier fehlen bei Migne mehrere Worte, die aus Caperonnier und Oekonomos zu ergänzen sind.

[25]) *ἔστι τὸ θεῖον ἐν παντὶ κατ᾽ ἐνέργειάν τε καὶ κατ᾽ οὐσίαν.*

[26]) *Πῶς; προείρηται γὰρ* (so Caper. Oec.; Mai hat *καὶ*), *ὡς κατ᾽ οὐδένα τρόπον τῶν ὄντων.*

die Erhaltung und den Fortbestand der Dinge, er bringt die Natur der Geschöpfe hervor, gibt ihnen Wesenhaftigkeit und erhält sie aufrecht. Wie soll aber nun, wenn die Gottheit dem Wesen nach im All ist, nicht daraus eine einzige gemeinsame Consubstantiation und Natur sich ergeben?[27]) Denn wenn man auch Gott nach seiner Wirksamkeit und im Akte auffaßt und von ihm sagt, daß er in dem All ist, so wird er auch so nicht in sich vollendet und eine besondere Natur ausmachend erscheinen, da er für sich irgendwie das schlechthinige Bedürfniß haben könnte, mit einem Anderen zu einer einzigen vollendeten Persönlichkeit sich zu vereinen, die sowohl aus dem All als aus der göttlichen, darüber erhabenen Natur bestände. Und wie ergibt sich nicht daraus, daß er dem Wesen nach in etwas ist, daß wir ihn als eine Hypostase mit diesem denken? Die Frage wäre noch besonders der Untersuchung werth. Doch ist die Lösung nicht schwer. Denn in etwas der Substanz nach sein hat eine zweifache Bedeutung: 1) Es ist etwas so in dem Anderen, daß es ein Theil des Compositums wird und eine Ergänzung ist zur Vollendung der Persönlichkeit (Subsistenz), wie die Seele im Leibe; 2) oder es ist in dem Andern so, daß es weder je einen Theil der Masse ausmacht, noch in den besonderen Eigenthümlichkeiten eine Veränderung erleidet, so daß etwa die geschiedenen Besonderheiten für jede der beiden Naturen ein gemeinsames Gut würden, noch auch von dem einen der zusammengesetzten Theile seine Vollendung erhält; vielmehr so, daß das Zusammengehen von beiden ein constituirendes und erhaltendes für die verbundene selbstständige Subsistenz ist, etwa wie, um ein naheliegendes und einfaches Bild zu gebrauchen, die Kunst des Steuermannes in dem Schiffe ist.

---

3. Die Namen Gottes.

Wie Gott unbegreiflich und unerfaßlich ist, so ist er auch unaussprechlich, unnennbar, namenlos.[1]) Wir haben für ihn keinen adäquaten Namen, die von uns gebrauchten sagen entweder nur, was er nicht ist, oder drücken eine Relation zu dem aus, was von ihm verschieden ist, oder bezeichnen das, was seiner Natur oder seinem Wirken folgt.[2]) Aber eben weil Gott keinen entsprechenden Namen hat, müssen wir ihm viele Namen geben, um einigermaßen seine Erhabenheit auszudrücken; daher ist Gott, wie *ἀνώνυμος*, so auch *πολυώνυμος*.[3])

---

[27]) *Πῶς οὖν εἰ* (so ist mit Cap. Oec. beizusetzen) *τὸ θεῖόν ἐστιν οὐσιωδῶς ἐν τῷ παντὶ, οὐ μία τις ἐκ τούτων ἀποτελεῖται συνουσίωσις καὶ φύσις;*

[1]) *ἄῤῥητον καὶ ἄληπτον τὸ θεῖον.* q. 180. p. 885. *ἡ ἄῤῥητος καὶ ἀνεπινόητος θεότης* q. 181. p. 892.

[2]) Clem. Strom. V. 12. 13. Orig. c. Cels. VI. 65. Bas. c. Eun. I. 10. Dam. F. O. I. 9. p. 142.

[3]) Dion. de div. nom. c. 1. §. 6 seq. Cyrill. Thes. assert. 31. p. 452.

Photius liebt vor Allem die abstrakte Bezeichnung *τὸ θεῖον*[4]) (Numen), wohl weil damit zunächst die Natur, die Wesenheit ausgedrückt wird, ohne Rücksicht auf die Persönlichkeit, sodann weil der Name *θεός* in der Schrift auch von Anderen und in weiterem Sinne gebraucht wird. Die verschiedenen Bedeutungen des Namens Gott in der Bibel zählt er[5]) also auf: 1) Gott steht für das im eigentlichen und ersten Sinne (absolut) seiende Wesen, in dessen Hand Alles ist und das über Alles herrscht (Ps. 118, 91); 2) sekundär und nach der Theilnahme an der ersten Ursache[6]) wird jener Mensch so genannt, der, soweit es dem Geschöpfe möglich, sich durch die Uebung der Tugend zur Nachahmung Gottes gestaltet; so heißen Gen. 6, 2 die Nachkommen des Enos Söhne Gottes;[7]) so steht der Name Götter Ps. 81, 1. 6. Exod. 22, 28 für Diener der Gerechtigkeit und Freunde der Tugend.[8]) 3) Der Analogie nach heißen so Menschen in einer gewissermaßen mit der vorigen verbundenen, mehrfach aber verschiedenen Bedeutung, wie wenn Moses der Gott Pharao's genannt wird (Exod. 7, 1); Moses that Alles gegen Pharao unter Dienstleistung des Aaron, als hätte er absolute Gewalt dazu, und befahl das dem Aaron, was ihm Gott befohlen.[9]) Diese Bedeutung stimmt mit der vorigen insoferne überein, als der Name „Gott" von Menschen, und zwar von tugendhaften gebraucht wird, unterscheidet sich aber, namentlich weil die Benennung dem Moses zugeeignet und ihm nicht wie die vorige mit Anderen gemein ist, ferner weil dort der Name „Gott" schlechtweg gebraucht und kein Name dessen beigefügt wird, für den er Gott wäre, hier aber Moses Gott für Pharao heißt, während Aaron, dem die Analogie mit Gott abging, nicht so genannt wird.[10]) Zu diesen drei Bedeutungen, wovon die erste die eigentliche ist, die anderen *καθ' ὁμωνυμίαν* sind, läßt sich 4) noch eine weitere finden, zwar nicht nach der Ansicht, aber doch nach dem Brauche der Schrift, die, in der sie die heidnischen Götter ironisch und zur Widerlegung ihrer Anbeter „Götter" nennt,[11])

---

[4]) q. 106. §. 2. p. 179 ed. Ath.; q. 119. p. 697; q. 180 l. c. (N. 1). S. vor. Abschn. S. 363. N. 16. 22 f. 25. 27.

[5]) q. 89. p. 561 (ep. 162. Amphil. p. 215 seq. M.; ep. 20. p. 279 B.).

[6]) ib. c. 2: *δευτέρᾳ δὲ τάξει καὶ μεθέξει τῆς πρώτης αἰτίας.*

[7]) Davon q. 255. p. 1065 nach Theod. q. 47 in Gen. p. 38 seq. Anast. q. 25. p. 279 ed. Grets. Von Enos heiße es Gen. 4, 26: *οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ (ο')*, Aquila habe: *τότε ἤρξατο καλεῖν ἐν ὀνόματι*, Theod.: *τότε ἤρχθη τοῦ καλεῖσθαι τῷ ὀνόματι κ.*; es werde angedeutet, daß Enos zuerst wegen seiner Frömmigkeit des göttlichen Namens theilhaftig geworden sei.

[8]) Theod. l. c. führt noch Ps. 49 (50) 1 an. Vgl. auch q. 51 in Exod. p. 101 seq. Zu Ps. 81 vgl. Joh. 10, 34. 37. u. die Väter z. d. St.

[9]) Davon Phot. q. 53. p. 105 Ath. Wie sich Gott des Moses bediente zur Bestrafung der Aegypter, so bediente sich Moses des Aaron als seines Propheten, der zu Pharao sprechen sollte. Er war der Gebietende, obschon ihm Gott den Befehl gegeben. Wie Gott gegen Pharao durch Moses, so vollendet Moses durch Aaron die göttlichen Zeichen. Exod. 4, 3; 7, 10. 12. Alle Wunder, die dem Moses zu wirken verliehen ward, trug dieser dem Bruder auf und wirkte durch ihn.

[10]) q. 89. c. 3. p. 564. 565 Migne. (ep. cit. p. 216.)

[11]) ib. c. 4: *τὰ τῆς ἑλληνικῆς θρησκείας σεβάσματα θεοὺς καὶ αὐτὴ πολλάκις μὲν κατειρωνευομένη καὶ ἐπ' ἐλέγχῳ τῶν προσκεκυνηκότων . . . εἴωθε καλεῖν.*

z. B. Richt. 10, 14. Oft dient der Name „Götter“ auch blos zur Offenbarung dessen, von dem die Rede ist, [12]) wie Exod. 20, 3. Dan. 5, 23. Bei den Worten: „Der Mensch, der seinen Gott lästert“ Lev. 24, 15 f. denken nun Einige an den wahren und wirklichen, Andere an einen fälschlich so genannten Gott; beide Theile gehen von verschiedenen Standpunkten aus. Die Letzteren sagen: Es darf nicht einmal der dem Heidenthume Ergebene das Objekt seines Cultus beschimpfen; denn obschon es alle Unehre verdient, so sündigt doch der, welcher es für Gott hält, bei seiner Lästerung; entweder durfte er es nicht verehren oder nicht lästern. Die weiteren Worte: „Der aber den Namen des Herrn nennt, soll des Todes sterben“ haben den Sinn: Das Lästern und Fluchen gegen den wahren Gott wird mit dem Tode bestraft. Hier ist eine doppelte Absurdität: ein solcher lästert den Gegenstand seines eigenen Cultus und beleidigt Gott, den Schöpfer und Erlöser Aller; sündigt schon der, welcher eine falsche, aber von ihm für die wahre gehaltene Gottheit verunehrt, so sündigt dieser doppelt, ja vielfach und soll mit dem Tode der Steinigung bestraft werden. So die Aelteren. [13]) Die Neueren aber sagen: Wer den wahren Gott verflucht oder sonst sich gegen ihn übermüthig erhebt, ist der Sünde schuldig, die in einer unabwendbaren Strafe ihr Ende findet; das Wort aber „den Namen Gottes nennen“ verbietet den Juden, den Namen Gottes als einen solchen zu nehmen, ja überhaupt nur mit den Lippen ihn auszusprechen; er war durchaus unaussprechlich; [14]) nur der Hohepriester durfte ihn aussprechen zur Ehre und Verherrlichung Gottes. Deßhalb ward er auch nicht mit den gewöhnlichen Buchstaben geschrieben, sondern mit fremden Schriftzeichen ausgedrückt wie mit mystischen Symbolen; es waren aber vier Buchstaben, weßhalb er auch Tetragrammaton hieß. Bei den Juden, sagen die Vertreter dieser Ansicht, stand es ganz gleich, Gott zu lästern und seinen unaussprechlichen Namen vor gewöhnlichen Menschen auszusprechen; Beides wurde mit dem Tode bestraft. Dieser Name Gottes war auf der Goldplatte gravirt und mit der Stirnbinde des Hohenpriesters durch Bande verbunden; er zierte und bewachte so dessen Stirne, [15]) Scheu und Ehrfurcht erweckend in dem Beschauer und zugleich andeutend, der Hohepriester müsse stets im Geiste mit Gott verbunden und über das Irdische erhaben sein. Was nun das für ein Name ist, hat auf die Frage des Moses Gott selbst erklärt: „Ich bin der ich bin“ (Exod. 3, 14). [16]) Diesen Namen hatte Gott selbst den Patriarchen nicht geoffenbart und so den Moses vor ihnen ausgezeichnet. Die Hebräer

---

[12]) *εἰς μόνην δήλωσιν τοῦ προκειμένου.*

[13]) *οἱ πρότεροι* c. 6. So auch Theod. q. 23 in Levit.

[14]) *ἄφραστον καὶ ἀνέκφορον παντελῶς.*

[15]) c. 7. p. 568 nach Theod. q. 15 in Exod. Die Kopfbedeckung des Hohenpriesters bestand aus zwei Stücken: dem Bund (Turban) und der an diesem mit einem Hyacinthband befestigten Goldplatte, die nur zwei Finger breit war und von einer Schläfe zur anderen ging; auf ihr standen die Worte: קֹדֶשׁ לַיהוָֹה Exod. 28, 36—39. Vgl. Bähr Symbol. des mos. Cultus.

[16]) *ὁ ὤν.* Dam. F. O. I. 9. p. 142.

nennen diesen Namen Aia, die Samariter Jabe.[17]) Es wird der Name geschrieben mit den Buchstaben: Joth (sic), Alph, Vauth, Eth, und dadurch das anfangs- und endlose Sein Gottes angedeutet,[18]) wie das auch der Name des Seienden ausdrückt.[19]) Photius läßt sowohl die ältere als die neuere Erklärung zu Lev. 24, 15 gelten und seinen Amphilochius zwischen beiden wählen. Dieser brachte ein neues Bedenken bezüglich der Unaussprechlichkeit des göttlichen Namens vor: „War Gottes Name unaussprechlich, wozu die Todesstrafe für den, der ihn aussprach? Entweder konnte man ihn, auch wenn man wollte, nicht aussprechen, und dann bedurfte es keiner Strafsanction, oder man konnte ihn doch aussprechen, und dann war er nicht mehr unaussprechlich.“ Darauf wird geantwortet: An sich war der Name Gottes „der Seiende“ wohl auszusprechen und bekannt; ihn hörte Moses; auch den Priestern war er verkündigt und auf der Goldplatte eingegraben; aber er sollte von denen, die ihn kannten, sorgfältig bewahrt werden, damit er nicht zu den Fremden gelange, und insofern war er unnennbar; es konnten nicht Alle ohne Unterschied ihn aussprechen; die ihn kannten, durften ihn bei Todesstrafe nicht Anderen mittheilen.[20])

Man soll aber auch den Namen Gottes nicht vergeblich nennen.[21]) Das thaten im A. B. 1) die, welche ihn den Götzenbildern beilegten, 2) die ihn durch Meineid beleidigten, 3) die ihn zu Scherzen oder anderen eitlen Reden mißbrauchten. Im N. B. thun es diejenigen, die 1) den Namen Gottes gegen das festgestellte Gesetz beim Schwören vorbringen, da doch die unter der Gnade Stehenden jene, die vor der Gnade lebten, an Vollkommenheit übertreffen müssen, 2) die den Sohn von der Substanz des Vaters trennen und ihn den Geschöpfen beizählen, und doch ihm den Titel der Gottheit geben, wie die Arianer, 3) die den Namen Gottes im Streiten und Disputiren wie etwas ganz Gewöhnliches nach Art der Würfelspieler[22]) hin und her werfen, ihn herumziehen und mit ihm Geräusch machen, wie überhaupt die Häretiker zu thun pflegen, 4) die zu behaupten wagen, es sei gleichgiltig, ob man das Bild Christi oder das des Antichrists oder Götzenbilder verehre, wie die Ikonoklasten. Alles das ist gegen das Gebot. Man soll den heilbringenden und wundervollen Namen Gottes mit heiliger Scheu ehren und ihn nur gebrauchen

---

[17]) *Αἰά* wohl aus אֶהְיֶה Exod. 13, 14 oder יָהּ. Vgl. Jsai. 42, 8; Ps. 68, 5; 83, 19. — *Ἰαβέ*, יַהְוֶה Epiph. h. 43. Theod. q. 15 in Exod.: *καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται Ἰαβέ, Ἰουδαῖοι δὲ Αἰά.* Sonst haben die Alten gewöhnlich *Ἰάω*. Macrob. Sat. I. 18. Diod. Sic. Bibl. L. I. P. II. c. 59. Clem. Strom. L. V. Orig. Opp. II. 45.

[18]) *δι' οὗ δηλοῦται τὸ ἄναρχόν τε καὶ ἀτελεύτητον τοῦ θεοῦ.* Cf. Theod. Serm. 2 in ψ. 101. Nicet. Thes. fid. orth. II. 29.

[19]) l. c. p. 569: *τοῦτο γὰρ παρίστησι καὶ τὸ ὁ ὤν. Αὕτη γὰρ ἡ φωνὴ μήτε πρὸ αὐτοῦ μήτε μετ' αὐτὸν εἶναί τι κυρίως καὶ ὑπάρχειν ὅλως ἐνδείκνυται· ὅπερ τὸ ἀεὶ εἶναι καὶ ἀϊδίως εἶναι συνίστησιν.*

[20]) q. 90. p. 569 (ep. 163. p. 220 M., ep. 21. p. 283 B.).

[21]) q. 82. p. 552. 553 (ep. 147. p. 201 M.; ep. 63. p. 367 B.).

[22]) *οἷα δὴ κύβοις παίζοντες.* Vgl. Naz. Or. 33. p. 529 Bill.: *κυβευταὶ λόγων.*

zum allgemeinen Nutzen in den heiligen Functionen und Gebeten sowie in dem entsprechenden Unterrichte.[23])

Der Name Gott[24]) ist nicht der erste Name Gottes, sondern nur der zweite, der erste ist der des Seienden, und zwar der des überwesentlich[25]) Seienden. Weiterhin wird die Gottheit bezeichnet als die unvermischte und selige Natur, die über die Vernunft erhabene Wesenheit und Grundursache, die absolut unbegreifliche und unerfaßliche Wesenheit, die übernatürliche Thearchie, die thearchische Natur, die über alle Herrschaft erhabene Herrschaft des höchsten Gutes[26]) — ganz in der Ausdrucksweise der areopagitischen Schriften.

B. Die Lehre von Gott dem Dreieinigen.

a) Die göttliche Dreieinigkeit im Allgemeinen.

1. Das Mysterium der Trinität.

Die Gottheit ist nur ein einziges Wesen, aber neben der Wesens-Einheit glaubt die Kirche an die göttliche Dreipersönlichkeit. Das Geheimniß der Trinität ist das wichtigste Dogma der Christen,[1]) es geht weit über unsere Vernunft hinaus.[2]) „Die über Alles erhabene Gottheit der drei Personen[3]) enthält Vieles, was für den Verstand und die Sprache unerfaßlich ist, nicht blos in dem, was sich auf die Betrachtung der göttlichen Natur bezieht, sondern auch in den dunkeln und verborgenen Eigenthümlichkeiten der Personen,[4]) und noch viel weniger ist der Geist der Erdgeborenen im Stande, ihre Gründe darzulegen. Jedoch werden wir, da die Strahlen jenes höheren Glanzes voll Liebe zu uns herableuchten, wie durch einen Spiegel, durch unser aufrichtiges Streben und durch das, was im Glauben hindurchscheint, zu dieser Erkenntniß geführt und erleuchtet. Denn was absolut unerfaßlich und unergründlich ist, das ist nicht Gegenstand der Liebe und des Verlangens;[5]) es ist nicht fähig,

[23]) q. 82 cit. p. 553. Oec. q. 81. p. 148. Cf. Theod. q. 41 in Exod. p. 99.

[24]) Joh. Dam. F. O. I. 12. p. 143 gibt die Ableitungen der Alten: 1) *θεός* von *θέειν*, weil Gott Alles durchlaufe, 2) von *αἴθειν*, weil er verzehrendes Feuer sei (Hebr. 12, 29), 3) von *θεᾶσθαι*, weil er Alles sehe und erkenne. Einzeln kommen sie vor bei Clem. Strom. IV. 23. Theophil. ad Ant. I. 4. Naz. Or. 36. Nyss. lib. ad Ablab. et L. 12. c. Eun.

[25]) *ὁ ὑπερουσίως ὤν.* q. 90. p. 569.

[26]) *ἡ ἀκήρατος καὶ μακαρία τῆς θεότητος φύσις.* q. 1. c. 15. — *ἡ ὑπὲρ νοῦν οὐσία καὶ αἰτία* L. I. ep. 8 ad Mich. n. 2. p. 628 Migne. — *ἡ ὑπερούσιος καὶ προακτικὴ τῶν ὅλων αἰτία* q. 138. c. 1. p. 769. — *ἡ ὑπὲρ νοῦν καὶ πᾶσαν κατάληψιν οὐσία* q. 183. p. 901. — *ὑπερφυὴς θεαρχία, θεαρχικὴ φύσις, ὑπεράρχιος ἀγαθαρχία* q. 182. p. 897; q. 183. p. 901. — *ἡ ὑπεράρχιος καὶ ὑπέρθεος θεαρχία.* q. 190. c. 1. p. 916.

[1]) In ihm ruht *ἡ τῆς καθ' ἡμῶν θεολογίας ἀδιάβλητος μυσταγωγία* ep. 1 ad Nicol.

[2]) *ὑπὲρ λόγον* q. 43. c. 13. p. 107 ed. Mai.

[3]) q. 189. p. 913 ed. Migne: *ἡ ὑπεράρχιος καὶ ὑπέρθεος τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων θεότης.*

[4]) *τῇ ἀνεπινοήτῳ τῶν ἰδιωμάτων ὑπεριδρυμένῃ κρυφιότητι.*

[5]) *τὸ γὰρ παντελῶς ἀθεώρητον καὶ ἀνέραστον.*

einen Funken von Sehnsucht anzuregen, noch diese zur Flamme zu entzünden, noch zu sich selbst hinzuziehen. Es ist das aber eine Sache, die der von Oben herabkommenden und ein höheres Verständniß darbietenden Erleuchtung benöthigt ist, einen geläuterten Sinn fordert und weit entfernt ist von den Vorstellungen der Menge. Was uns aber die Schwäche unserer Natur von den himmlischen Dingen nicht erkennen läßt, dafür hat Gottes Liebe und Güte uns die Gnade zu verleihen sich gewürdigt, daß wir aus den uns gewöhnlichen, bekannten und alltäglichen Dingen uns zu der über den menschlichen Verstand erhabenen Betrachtung derselben erheben, indem sie durch jene uns gleichsam an der Hand führt und uns emporhebt zu einer Gottes würdigen Vorstellung vom Vater, Sohne und Geiste, indem sie unsere von unserer allseitigen Unwissenheit sich beengt fühlende Gottesliebe durch die Analogie zur Erkenntniß hinführt, erquickt und sättigt." [6]) Ueberall hebt Photius [7]) hervor, daß das Mysterium an sich unbegreiflich, nur einigermaßen in schwachen Umrissen uns deutlich zu machen sei, daß es einer höheren Erleuchtung und eifriger Betrachtung der heiligen Schrift bedürfe, um über dasselbe nicht ganz unwürdig reden zu können. Wir wissen wohl, daß die Trinität ist, aber nicht was sie ihrem Wesen nach ist. [8])

2. Die Verdeutlichung des Mysteriums.

Zur Verdeutlichung der kirchlichen Trinitätslehre in speculativer Weise machten die Väter besonders auf den Menschen aufmerksam, in dem der Logos und das Pneuma sich findet. Johannes von Damaskus [1]) spricht sich also aus: Gott ist nicht ohne Logos (*ἄλογος*); er hat einen Logos; dieser muß ewig sein und muß Subsistenz haben, kann nicht *ἀνυπόστατος* sein. Inwiefern der Logos für sich subsistirt, ist er von Gott dem Vater verschieden; inwiefern er an sich dasselbe aufzeigt, was in diesem ist, ist er mit ihm Eins in der Natur. Gott muß aber auch ein Pneuma haben. Denn auch unser Wort ist nicht ohne Pneuma (Hauch, Odem, Geist). [2]) Aber bei uns ist das Pneuma von unserem Wesen verschieden; denn es ist das Einathmen und Ausathmen der Luft zur Erhaltung des Leibes und wenn wir sprechen, wird es die Stimme des Logos, welche in sich die Macht des Logos offenbart. [3]) Der Logos Gottes

---

[6]) *δι' ἀναλογίας ψυχαγωγοῦσα καὶ ἀναπληροῦσα πρὸς γνῶσιν.*

[7]) q. 181 init. p. 889 ed. Migne. q. 190 init. p. 916 (p. 185 ed. Mai.)

[8]) Maxim. Opp. I. p. 542. c. 42.

[1]) Dam. F. O. I. 7. p. 129. 130. Cf. Eus. c. Marc. L. I. c. 1. p. 720 ed. Migne.

[2]) Der Geist wird wie ein Hauch gedacht, den der Vater ausathmet; er ist der Spiritus oris ejus Ps. 32, 6. II. Theß. 2, 8. Cf. Eus. in Ps. 32. Naz. Or. 13. Cyr. Thes. assert. 34. Dial. 2 de Trin. p. 425. Dial. 7. p. 634. 640. Basil. de Sp. S. c. 18. Max. Opp. II. p. 400.

[3]) Dam. l. c. c. 7: *καὶ γὰρ καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος οὐκ ἄμοιρός ἐστι πνεύματος· τοῦ ἀέρος γάρ ἐστιν ὁλκὴ καὶ φορὰ εἰσελκομένου καὶ προχεομένου πρὸς τὴν τοῦ σώματος σύστασιν... ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐκφωνήσεως φωνὴ λόγου γίνεται τὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἐν ἑαυτῇ φανεροῦσα.*

ist nicht dürftiger [4]) als der unserige. Dieses Pneuma kann nicht wieder aufhören und sich verlieren; es muß wesentlich fortbestehen [5]) und subsistiren, muß Person sein. [6])

Diese und ähnliche Argumentationen riefen vielfache Einwendungen hervor. Photius behandelt dieselben in einem kurzen Dialoge zwischen einem Heiden und einem Christen. [7]) Der Heide nimmt Anstoß an den bei den Kirchenvätern vorkommenden Beweisführungen für die Trinitätslehre, insbesondere für die Gottheit des Sohnes und des Geistes, die er also vorträgt: 1) „Gott ist sicher nicht ohne Logos; er hat also immerdar den Logos. Ferner wenn Gott nicht leblos (ἄπνους) ist, noch die Natur der leb- und gefühllosen Wesen sich beilegt, so hat er nothwendig ein Pneuma. Also muß man die Lehre von dem göttlichen Wesen in der Trinität verherrlichen. 2) Gott entbehrt nicht der Zeugungskraft; also ist er Vater einer Zeugung und hat wirklich gezeugt. Er ist aber nicht ohne Geist; also ist wiederum hiernach die Gottheit eine Trias." Mit solchen lächerlichen Sophismen, meint der Heide, werde man wohl Niemanden überzeugen. Der Christ nimmt diese Verhöhnung des Geheimnisses sehr übel; der Heide entgegnet, es sei nicht seine Schuld, sondern die der genannten Autoren, wenn solche Beweise schlecht und lächerlich seien. Der Christ gibt nicht zu, daß der Gegner die Worte der christlichen Lehrer anführe, der Heide führt jene Argumentationen noch weiter aus: „Die zeigen wollen, Christus sei Gottes Sohn, fragen, ob Gott einen Logos habe oder nicht. Diese Frage erscheint höchst lächerlich. Denn entweder beantwortet man sie bejahend und dann ist damit schon ausgeschlossen, daß der Logos Gott ist; denn der Logos hat keinen (anderen) Logos, wenn nicht die Christen den heidnischen Standpunkt einnehmen wollen; oder man antwortet verneinend, so fällt das ganze Argument der Frage zusammen. Ebenso verhält es sich mit den Fragen, ob Gott unfruchtbar oder zeugend, ob er mit einem Pneuma begabt sei [8]) oder nicht u. s. f." Der Christ wiederholt, daß zwar die christlichen Lehrer Solches sagen, aber doch nicht in der von Jenem vorgebrachten Weise, [9]) die Frage vielmehr anders stellen. Also, sagt der Heide, nimmst nicht einmal du jene von mir getadelten Aeußerungen in Schutz, sondern bringst andere Gründe vor? Der Christ entgegnet: Du machst den christlichen Lehrern zum Vorwurf, was keiner von ihnen gesagt. [10]) Sie bringen nicht die Frage vor, ob Gott einen Logos habe. Nun legt er dem Heiden seine Fragen vor: Gibt es ein göttliches Wesen, das über alles Seiende erhaben, Schöpfer und Aufseher über Alles ist oder nicht? Ist dieses Wesen ein mit Vernunft

---

4) ἐλλιπέστερος.

5) Ist kein πνοὴ ἀνυπόστατος.

6) Vgl. noch p. 137; c. 13. p. 151.

7) q. 225 (Mai Nov. Coll. I, II. p. 202—207. Migne p. 1016—1022).

8) πότερον ἄγονος ὁ θεὸς ἢ γεννητικός τε καὶ ἔμπνους.

9) p. 205: Οὐκ οἶμαί σε λαθεῖν, ὡς εἴρηται, προτείνεσθαι μὲν ταῦτα τοῖς εὐσεβέσιν, οὐχ ὡς σὺ δὲ προὔτεινας.

10) κατηγόρησας ἐκείνων, ἃ μηδεὶς προτείνει.

und Leben begabtes oder ein Wesen ohne Vernunft und Leben? [11]) Der Heide, der auf die erste Frage als nicht hieher gehörig gar nicht eingehen wollte, erklärt sich auf die zweite schwankend. Nun stellt der Christ die Alternative: Entweder ist das göttliche Wesen vernünftig und beseelt, und dann kannst du uns nicht nöthigen, zu sagen, daß der Logos wieder einen Logos hat, oder der Geist einen anderen Geist (Hauch); oder es ist ohne Logos (Vernunft) und ohne Lebenshauch, und dann stürzest du dich selbst, nicht aber Andere, in die äußerste Gottlosigkeit und du kannst uns nicht mehr den Polytheismus der heidnischen Gottlosigkeit vorwerfen, noch wird der Logos von der Gottheit ausgeschlossen oder der Geist. [12]) Derselbe Gedanke, in andere Form gebracht, kann denen, die nicht erfahren sind in einer weisen und sicheren Methode, Verwirrung und Bedenken verursachen. Auch der Gegner gibt zu, daß jetzt keiner der früher bemerkten Widersprüche in jenen Aeußerungen vorliege und dieselben in dieser Form überzeugend seien. Der Christ spricht den allgemeinen Satz aus, das ungeschickte und unrichtige Formuliren einer Wahrheit führe zu Bedenken und Zweifeln, richtig formulirt behaupte und bewahre sie die eigene Würde. [13]) Ebenso verhält es sich, fährt er fort, mit der anderen Frage. Ich werde nicht fragen, ob Gott fruchtbar ist oder nicht, [14]) damit du nicht, indem du ihm die Fruchtbarkeit absprichst, auch dem Sohne die Gottheit wegnimmst oder, falls du sie zugibst, uns in den Polytheismus verwickeln kannst. Sondern ich werde den Satz so stellen: Ob das göttliche Wesen, welche ehrende Bezeichnungen ihm immer gebühren, die Zeugungskraft besitzt oder ihrer entbehrt. [15]) Wenn nun das Denken des Einfachen, anstatt auf den Mangel der Zeugung zu kommen, sich zur Zeugung hinwendet, so haben wir den Sohn, den wir weder von der Gottheit trennen, noch mit der Eigenthümlichkeit der Zeugung ausstatten, da nämlich dieses in der gesammten Gottheit, nicht aber in den einzelnen Personen sich findet, die in der göttlichen Würde verherrlicht werden. [16]) — Hier hat Photius zunächst im Auge, die dialektischen Schwierigkeiten gegen die patristischen Beweisführungen zu beseitigen, die übrigens meist in apologetischen und polemischen Darstellungen und mit Abstraktion von den Personalunterschieden zum Erweise der Gottheit der zweiten und dritten Hypostase gebraucht werden.

---

[11]) *Ἆρα ἔστι τι θεῖον ὑπεριδρυμένον τῶν ὄντων, δημιουργικόν τε καὶ ἐποπτικὸν ἢ οὔ;.. τοῦτο δὴ τὸ θεῖον πότερον λογικὸν ἐρεῖς καὶ ἔμπνουν ἢ ἄλογόν τε καὶ ἄπνουν:*

[12]) p. 206: *ἄν τε γὰρ ἐρεῖς λογικὸν καὶ ἔμπνουν, οὔτε τὸν Λόγον λόγον ἔχειν ἡμᾶς προσαναγκάσεις οὔτε πνοὴν τὸ πνεῦμα· ἄν τε μὴν ἐρεῖς, ὅτι τὸ θεῖον ἐκεῖνο λόγου τε καὶ ζωαρχικῆς ἀμέτοχόν ἐστι πνοῆς, σεαυτὸν, οὐκ ἄλλους, εἰς τὴν ἐσχάτην ἀσέβειαν βυθίζεις, καὶ οὔτε σοὶ τὸ πολύθεον τῆς ἑλληνικῆς ἀθεότητος καθ᾽ ἡμῶν ἔχειν χώραν ἐναπορρίπτεις, οὔτε ὁ λόγος ἐκβάλλεται, ἀλλ᾽ οὐδὲ τὸ πνεῦμα τῆς θεότητος.*

[13]) p. 207: *καὶ ἡ προαγωγὴ κακουργουμένη μὲν εἰς ἀπορίαν περιτρέπεται· κατ᾽ εὐθὺ δὲ προτεινομένη τὸ οἰκεῖον διασώζει καὶ διαφυλάττει ἀξίωμα.*

[14]) *ἆρα γε γόνιμος ὁ θεὸς ἢ οὔ;*

[15]) *πότερον τὸ θεῖον.. ἐστὶ γεννητικὸν ἢ τῆς δυνάμεως ἀφῄρηται ταύτης;*

[16]) *ἐν ὅλῃ γὰρ ταῦτα τῇ θεότητι, ἀλλ᾽ οὐκ ἐφ᾽ ἑκάστῳ τῶν ἐν αὐτῇ θεολογουμένων προσώπων.*

Anderwärts stellt Photius dieselbe Art der Verdeutlichung also dar: Es sei der Erzeuger, das Erzeugte und der Geist in der Gottheit zu denken; denn die Ursache und Quelle alles Erzeugten könne nicht selber unfruchtbar sein und dasjenige, was Allen den Lebenshauch mittheilt, nicht desselben entbehren, noch sei sie als dürftiger denn ihre Geschöpfe zu denken, sondern als lebenzeugend in erster Linie und bezüglich des Ersten, wohl auf eine über die Natur erhabene Weise, aber nach der ihr inhärirenden, über die Vernunft hinausgehenden Eigenthümlichkeit.[17]) Denn demjenigen, was durch das Wort der Schöpfung und des Machtgebots hervorgebracht und zum Leben gerufen worden ist, müsse die ursprungslose Natur und das Leben des über alle Naturen und Wesenheiten Erhabenen vorangehen, — die lebendige Natur, deren Abglanz und Nachbild alle anderen Wesen sind, wie denn auch in den irdischen Dingen die Natur der künstlichen Nachbildung vorangehe und für sie erst die Grundlage bilde. Es könne diese geschöpfliche Nachbildung nicht sui juris, nicht ohne Princip sein,[18]) vielmehr müsse sie sich nach dem Bilde der Natur gestalten, die aller Wesen Schöpferin und unendlich über alle erhaben sei.[19])

Ueberhaupt sucht Photius die Frage nach vielen Seiten hin zu beleuchten, warum die Gottheit bis zur Trinität fortgehe, nicht weiter sich ausdehne, noch unter derselben bleibe, warum gerade drei, nicht mehr und nicht weniger Personen in derselben seien. Er erinnert an das Omne trinum perfectum.[20]) In dem, was vollkommen ist, findet sich Anfang, Mitte und Ende. Die Zahl drei hat als die erste unter den anderen Zahlen das sich zu eigen gemacht und so hat die verborgene und unerfaßbare Gottheit, indem sie dafür sorgte, daß von dem uns Bekannten einige Spuren und Symbole ihrer Erkenntniß uns leuchten möchten, sich gewürdigt, uns mittelst der triadischen Theologie sich zu offenbaren. Ferner was wir immer Gotteswürdiges in Gott sehen, das läßt sich auf die Dreizahl zurückführen, nicht auf eine höhere oder niedere. So verhält es sich mit dem Wesen, mit der Macht, mit dem Wirken; wir können der Gottheit weder die Macht noch das Wirken absprechen, noch viel weniger das Wesen; wir können auch diese drei nicht in Eins zusammenziehen, noch eine und dieselbe Definition geben von Macht und Wesen, oder Macht und Wirken, oder Wirken und Wesen. Auf diese drei werden alle göttlichen Eigenschaften zurückgeführt und so kann die Gottheit weder über die Trinität sich ausdehnen, noch in engerer Grenze beschlossen sein. Die Namen überwesentlich, gut, gestaltlos, quantitätslos u. s. f. beziehen sich unmittelbar oder mittelbar auf das Wesen; die Allmacht, die Schöpferkraft, das Herrsein, das Freisein auf die Macht; die Vorsehung, die Schöpfung, die Erlösung, die Ver-

---

[17]) q. 181. p. 893 ed Migne. q. 180. p. 262 §. 5 ed. Ath. (Basnage Dissert. III. p. 426 seq.): *Οὐ γὰρ ἄγονον ἡ πηγὴ καὶ αἰτία πάντων τῶν γεννωμένων οὐδ' ἄπνους ἡ χορηγία πάντων τῆς πνοῆς, οὐδὲ τῶν αὐτῆς δημιουργημάτων ἐνδεέστερον, ἔτι ζωογονοῦν πρώτως καὶ πρῶτα, ὑπερφυῶς μὲν, κατὰ δὲ τὴν ἔμφυτον αὐτῆς καὶ ὑπὲρ λόγον ἰδιότητα.*

[18]) *οὐκ αὐτοδέσποτον οὐδ' ἄναρχον.*

[19]) ib. p. 896, wo lin. 3 zu lesen ist: *ἀγαλματοποιεῖσθαι.*

[20]) q. cit. p. 889 ed. Migne. §. 2. p. 261 ed. Ath.

leihung von Gnadengaben, das Geschenk u. s. f. auf das Wirken. Wenn einige der göttlichen Namen und Notionen nicht einer der drei Personen, sondern[21]) der ganzen Trinität zukommen, so steht das nicht der wahren Lehre entgegen, sondern bestätigt sie vielmehr und gibt Anlaß zu weiteren Beweisen. Ebenso würde, wenn Jemand mittelst einer anderen Beobachtung zeigen wollte, daß die göttlichen Namen und Notionen in einer dreifachen Zusammenzählung beschlossen sind, deßhalb doch kein Grund sich ergeben, eine Sechszahl (Hexas) oder eine Menge der Einheit (Henas) oder einer anderen Vielheit anzunehmen, im Gegentheile, es würde nur durch verschiedene Gründe die unverletzliche Unveränderlichkeit der Trinität noch mehr bestätigt. Denn wenn in mehr als einer Betrachtungsweise erkannt wird, daß die Trinität weder eine Zusammenziehung noch eine weitere Entfaltung erleiden kann, von vielen Seiten her aber ihre feste und unbewegliche Unveränderlichkeit an den Tag tritt, wie sollte das nicht eine unwiderlegliche Bestätigung des von Anfang an gegebenen Grundes sein? Wenn nämlich die trinitarische Zusammenfassung in verschiedenen Subjekten, nicht aber in derselben einigen Gottheit, in verschiedenen Reflexionen nachgewiesen würde, so stünde nichts im Wege, daß zugleich mit der Menge der Auffassungen auch die von jeder Vervielfältigung entfernte Gottheit mitvervielfältigt würde. So oft wir daher[22]) gewürdigt werden, in dieser über alle Güte erhabenen Trinität diese heilige und über die Zahl hinausragende Zahl zu betrachten, die weder zusammengezogen noch weiter ausgedehnt wird, lehrt uns die Vielheit von Beweisen, die von aller Vervielfältigung freie und unvertilgbare Festigkeit der trinitarischen Theologie. Weiter können wir die Trias uns verdeutlichen durch die Denkkraft, das Gedachte und den Gedanken,[23]) dann durch den Logos, das Pneuma und das, woraus beide hervorgehen,[24]) ebenso durch das erste, ursprüngliche und überaus erhabene Princip und das, dessen Princip es nach der Beschaffenheit der gleichen Natur ist; aus diesem kommt die der Herrschaft und der gebietenden Macht nach in allen Wesen vorfindliche Würde des Principes.[25]) Andere geben noch eine andere symbolische[26]) Darstellung. Die Gottheit, sagen sie, wägt nach den Tugenden und der Wage[27]) der Gerechtigkeit die Vorsorge für Alle ab. Auch das von den Menschen erfundene Mittel zur Unterscheidung von Gleichem und Ungleichem

---

[21]) Statt ἀλλὰ ist hier wohl ἄλλα, entsprechend dem früheren τινὰ zu lesen; sonst müßte vor εἰς ἓν ein οὐκ stehen. Letzteres steht wirklich ed. Athen. q. 180. §. 3. p. 261.

[22]) Der Text ist vielfach korrupt; statt οὐδὲν scheint ὅθεν gelesen werden zu dürfen. Ath. p. 262: εἰ δὲ ὁσάκις.

[23]) νοῦς, νοητὸν, νόησις.

[24]) τὸ ἐξ οὗ ταῦτα πρόεισιν.

[25]) ἀρχή ist sowohl Princip, Anfang als Herrschaft. Die lat. Uebersetzung hat: principatus. In den Worten ὧν κατὰ τὸν λόγον τῆς συμφυΐας καθέστηκεν ἀρχή ist das Princip sicher gemeint. Nachher scheint ἀρχή zugleich auch auf die Herrschaft hinzuweisen.

[26]) Statt συμβουλικὴν ist συμβολικὴν θεωρίαν zu lesen.

[27]) τὸ ζυγὸν steht sonst, wenn es Wage heißt, im Plural. Das Bild hat auch Job de inc. L. VI. c. 22. 23. ap. Phot. Cod. 222. p. 765. Vgl. Nicet. Chon. Thes. II. 30. (Migne CXXXIX. 1161.)

wird eigentlich Wage genannt; die beiden Enden aber (die Wagschalen) hängen ganz und gar von der in der Mitte befindlichen Stange ab. Ebenso zeigt sich der Unterschied in den Personen in der dreifachen Eigenthümlichkeit; aber diese drei Stücke haben eine Wirksamkeit und eine abwägende Kraft und durch diese bildet die Wage in sich das triadische und das monadische Element ab. So hat auch Gott, der Alles richtet und abwägt, es nicht unter seiner Würde gefunden, durch uns wohlbekannte und geläufige Ausdrücke die unerfaßliche Gotteserkenntniß uns zu enthüllen. Bei keiner anderen Zahl als der Dreizahl finden sich die beiden Enden in unterschiedsloser und einheitlicher Gleichheit mit der Mitte verbunden. Da diese Zahl die unterschiedslose und ohne Zwischenraum dastehende Einheit in dem von aller Vermischung Freien andeutet und eine würdige Vorstellung unserer Gotteslehre wie im Spiegel darstellt,[28]) so paßt sie besser als irgend eine andere dazu, die Theologie der triadischen Monarchie uns zu lehren. Man beachte ferner: Alles was geschaffen ward, besteht aus Materie und Form oder doch aus einer der Materie und Form ganz analogen elementaren Dyas;[29]) nothwendig aber ist die immaterielle, überwesentliche und allschöpferische Natur weit über diese dualistische Zusammenzählung der Geschöpfe erhaben, die ganz und gar den niederen Regionen der Materie angehört; die Gottheit kann nicht sich nach der Zählung des Binars entfalten, sie hat nichts Materielles in sich, sie hat für sich den Ternar, sie ist Trias, nicht Dyas, um nicht den Grund und das Princip der Theilung und der Zerstreuung in sich zu haben und so die einige und untheilbare Natur, die Quelle aller Einheit ist, zu entwürdigen. Noch weniger kann sie eine Quaternität sein; denn das wäre eine doppelte Theilung, wovon die eine dem Entstehen vorausgeht, die andere aber die aus jenen zusammengesetzte theilt und auflöst. Auch nicht an die Fünfzahl oder an die folgenden kann man denken, theils weil jene die zweite Stelle nach der Trias einnimmt und ihrem untheilbaren Begriffe weit nachsteht, theils weil die anderen noch mehr Antheil an der Zerstreuung, Theilung und der Materie haben, soweit sie zur Zusammensetzung vorgeht. So nimmt die Theologie mit Recht die Trias an zur Erläuterung des in der göttlichen Natur verborgenen Geheimnisses, die Einheit aber, weil durch nichts anderes in dieser Weise das über alles Denken der Geschöpfe erhabene und verborgene Wesen so verherrlicht und dargestellt wird, als durch die Einheit und weil die Gottheit der Einheit als die Quelle aller natürlichen Verwandtschaft und natürlichen Zusammengehörigkeit gepriesen ist. Noch mehr: Die Zweiheit trägt vor Allem in sich die Spuren des Nichtseienden. Sie vor allem Anderen ist die Quelle der Auflösung, der Theilung, der Zerstreuung; sie gibt den anderen Dingen den Grund, weßhalb sie schon die Anfänge der Zerstörung in sich tragen. Die Dreiheit aber bildet zuerst das ab, was nicht getheilt und zerstreut werden kann, und wenn sonst etwas Theil

---

[28]) *ἱεράν τινα φαντασίαν τῆς ἡμῶν θεολογίας ἐνοπτρίζει.*

[29]) §. 8 ed. Ath.: *ἐξ ὕλης καὶ εἴδους, ἢ ἐξ ἀναλογούσης γε πάντως ὕλῃ καὶ εἴδει τοιχειώδους δυάδος.*

hat an der Natur des Untheilbaren und der Zerstreuung Entrückten, so zeigt es sich, daß es das von ihr erhalten hat. Daher hat die Gottheit den Grund des Ausfließens, der Auflösung, der Zerstörung von sich ferne gehalten und wollte sich erkennen lassen durch die Trias, welche das von Wechsel, Veränderung, Zerstreuung und Auflösung völlig Entfernte darstellt. Denn einerseits ist es der Gottheit eigen, daß sie das, was den Grund der Theilung, des Zerfließens und anderer gleichartiger Zustände bildet, verschmäht; andererseits ist es Sache der Gott geziemenden Menschenliebe und der deutlichste Beweis der liebevollen Vorsehung gegen uns, daß sie es nicht zuläßt, daß der menschliche Geist zum Zweifel verleitet und irre geführt werde, indem er nicht die Dreiheit übersieht,[30]) die zuerst das Gegentheil von den genannten Zuständen abspiegelt.

Sicher haben nicht alle diese Ausführungen des Photius, die meistens anderen Vätern und Kirchenschriftstellern entlehnt sind, gleichen Werth. Die Bedeutung der Dreizahl will er auch nur als eine Analogie anführen; denn sonst lehrt er, daß die Gottheit über jede Zahl erhaben ist. Besonders spricht er das in der Erörterung der Frage aus, warum wir die Gottheit unum et tria nennen.[31]) „Wir nennen die Gottheit Eins und Drei"— aber nicht so wie es bei den natürlichen und zählbaren Dingen geschieht, im eigentlichen Sinne wie bei Zahlen.[32]) Denn es ist die über alle Herrschaft stehende Güte der göttlichen Macht, unendlich erhaben über jede Zahl und über die Einheiten, die Theile der Zahl und jeder andern Quantität ausmachen. Vielmehr bezeichnen wir durch das unum symbolisch die verborgene, geheimnißvolle und unaussprechliche Erhabenheit der göttlichen Natur, ihr Hinneigen zu und ihr Beschlossensein in sich selbst, das alle Denkkraft und alle Gedanken übersteigt; durch das tria aber verkünden wir mystisch die sich entfaltende Güte derselben, ihren inneren Proceß, ihre Entfaltung.[33]) Dabei zeigt sich uns nicht ihr volles Licht in seinem Glanze, sondern nur insoweit die Menschennatur es zu fassen vermag, das worin die Schöpferkraft, die für sich bestehende Macht und Vorsehung durch die Leben erzeugende und Alles erhaltende Thätigkeit derselben mithervorleuchtet und uns kund wird. Denn das Ruhen und Bleiben in unaussprechlicher Verborgenheit und die vollständige Unbeweglichkeit (Akinesie) ist, gleichwie in dem Schooße des Schweigens verborgen, so auch über unsere Vernunft hinausgehend, da kein Geist sonst sie zu fassen vermag. Zuerst nun betrachtet die der Gottheit würdige Vorstellungskraft das Ruhige, Stetige, Bewegungslose, Identische und, soweit es der Menschennatur möglich ist, die hoch oben leuchtenden Strahlen des höheren Lichtes zu fassen, das Verbunden- und Zusammengezogensein dieser Ruhe, Stetigkeit und Bewegungslosigkeit;[34])

---

[30]) Für ὑπεριδόντας ist ὑπεριδόντα zu lesen (sc. νοῦν). So ed. Ath. § 10. p. 263.

[31]) q. 182. p. 897 seq. Basn. Diss. IV. P. I. p. 431—433. Ath. q. 181. p. 263.

[32]) Vgl. Job de inc. L. VI. Phot. Cod. 222. p. 765: πάσης ὑπερίδρυται καὶ ἀριθμήσεως καὶ μοναδικῆς ἐπινοήσεως, εἴπερ καὶ ὁ ἀριθμὸς καὶ ἡ μονὰς περὶ οὐσίαν, τὸ δὲ θεῖον ὑπερούσιον. So auch die älteren Väter. Vgl. Ullmann Greg. v. Naz. S. 344. N. 1.

[33]) τὴν ἐκφαντορικὴν αὐτῆς ἀγαθότητα καὶ πρόοδον καὶ ἐξάπλωσιν.

[34]) τῆς μονῆς καὶ στάσεως καὶ ἀκινησίας τὸ συνῃρημένον ἐποπτεύει. §. 2 ed. Ath.

ınn aber sieht sie die einförmige und göttlich wirkende Verschiedenheit und
e untrennbare Bewegung in unbeweglichen Hypostasen, auf unaussprechliche
Weise und ohne jedes Zerfließen, wie es Gott ziemt." [35]) Photius lehnt sich
er ganz an Pseudodionys an, nach welchem Gott weder Eines noch die Ein-
:it, überhaupt nichts von den geschöpflichen Dingen, vor Allem und vor der
usammenzählung ist. [36]) Wir sehen die Gottheit verherrlicht als Monas und
ıenas wegen der Einfachheit und Einheit ihrer übernatürlichen Untheilbarkeit,
ırch die wir wie von einer einigenden Kraft geeinigt und, indem unsere theil-
ıren Verschiedenheiten auf überweltliche Weise zu einem Ganzen gefügt sind,
ı einer Gott ähnlichen Monas und zu einer die Gottheit nachahmenden
inigung verbunden werden. [37]) Wir sehen sie als Trias, nicht als ob sie
was Zählbares wäre, sondern wegen der dreipersönlichen Offenbarung der
ͅerwesentlichen Fruchtbarkeit, [38]) aus der alle Vaterschaft im Himmel und auf
rden Sein und Namen hat (Eph. 3, 15). Viel Aehnliches der Art hat
)ionys, der dem Apostel Paulus in der Lehre so nahe kommt. So ist klar,
ıß die Dreieinigkeit nicht zu dem gehört, was im eigentlichen Sinne zählbar
:. Das läßt sich auch noch in anderer Weise zeigen. 1) Bei dem in eigent-
hen Sinne Zählbaren, Menschen, Engeln u. s. f., können wir nicht blos
ın einer Dreiheit der Menschen, Engel u. s. f. reden, sondern auch von drei
Menschen oder Engeln, in der über allen Verstand und über jede Zahl erha-
nen, überaus heiligen Dreieinigkeit aber findet sich weder eine Dreiheit von
öttern noch drei Götter. 2) Die Personen der überheiligen und gleichwesent-
hen Trinität haben die Perichoresis, [39]) indem sie unversehrt und unvermischt
re Merkmale bewahren; Vater, Sohn und Geist füllen das All und wo der
ine ist, da ist auch der Andere. Aber bei dem, was im eigentlichen Sinne
hlbar ist, findet sich das nicht. 3) Bei letzterem kann man zusetzen und
gnehmen; in der Trinität aber ist das nicht möglich.

Das Eins und das Drei, fährt Photius fort, [40]) sind bei der Gottheit
cht im eigentlichen Sinne (*κυρίως*) Zahl, noch Princip der Zahl, sondern
s unum ist ein Symbol der unerfaßlichen und geheimnißvollen Verborgenheit
ıd stellt uns im Bilde die Unaussprechlichkeit des göttlichen Daseins dar, das
ia aber zeigt die Entfaltung [41]) und enthüllt denen, die der Theilung unter-
:gen, die Kenntniß der ungetheilten und unerfaßlichen Gottheit; denn es wird

---

[35]) *τὴν ἑνοειδῆ καὶ θεουργὸν ἑτερότητα καὶ τὴν ἀδιάστατον ἐν ἀκινήτοις ὑποστάσεσι νησιν, ἀῤῥήτως τε καὶ ῥοῆς χωρὶς ἁπάσης θεοπρεπῶς . . . ἐπιβλέπει.*

[36]) Dion. de div. nom. c. 1. 13. §. 2 seq. **Migne** III. 977 seq. Ihm ist das olgende entnommen.

[37]) *διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερίας, ἐξ ἧς ὡς ἑνοποιοῦ δυνάεως ἑνιζόμεθα καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων εἰς εοειδῆ μονάδα συναπτόμεθα καὶ θεομίμητον ἕνωσιν.*

[38]) *διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν.*

[39]) *δι' ἀλλήλων χωρεῖ.* Ueber die Perichoresis vgl. Damasc. F. O. III. 4. 5. **Petav.** e Trin. IV. 16.

[40]) q. 183. p. 901. **Basnage** Diss. IV. P. II. p. 433 ed. Ath. p. 264.

[41]) *τὴν ἐκφαντορίαν.*

die alles Denken und Erfassen übersteigende Wesenheit durch die Benennung von Vater, Sohn und Geist uns offenbar. Wie diese Wesenheit durch die Einheit zur geheimnißvollen Unerfaßlichkeit gleichsam zusammengezogen wird, ohne auch nur im Denken des Geistes ihrer übernatürlichen Verborgenheit beraubt zu werden,[42]) so wird, indem die Namen von einander verschieden sind, durch sie die unaussprechliche und von einer Zusammenziehung freie Verbindung[43]) derjenigen, die darunter verstanden werden, ausgedrückt und verherrlicht, und das, was keiner Vervielfältigung unterliegt, gibt seine Einheit nicht auf und geht ohne Vervielfältigung hervor, indem es durch die Dreiheit vervielfältigt ist;[44]) das Eine läßt die Drei hervorsprossen, die Drei aber sind von der Einfachheit des Einen und der Verbindung nicht getrennt. Gott hat darum in Wahrheit keine weitere Mittheilung, da sich nichts der Art in den Geschöpfen findet. Wäre die Gottheit blos Eines allein, oder Drei allein, so würde sie unendliche Genossen und Theilnehmer haben und es würde sich an der Schöpfung zeigen, daß der Schöpfer deren Eigenschaften theilt.

---

3. Das Abstrakte und das Concrete.

Die schwierigste Frage, mit der sich die Väter beschäftigten, war die: Wie können wir den Vater Gott, den Sohn Gott, den heiligen Geist Gott nennen, ohne genöthigt zu sein, drei Götter statt des Einen zu bekennen? Die heiligen Väter, sagt Photius,[1]) haben Vieles darüber gesagt,[2]) dessen Zusammenstellung ein großes Buch erheischen würde; in kurzer Fassung möge Folgendes genügen. Du nennst den Vater Gott. Willst du nun damit die Hypostase theilen und lostrennen von der gemeinsamen, in ihm seienden Gottheit oder wagst du es nicht, das auszusprechen? In dieser Weise den Vater ehren und Gott nennen, wäre ärger als die äußerste Beschimpfung; das hieße einen abgerissenen Zweig, einen Auswuchs sich vorstellen in der in ihrer Totalität beharrenden und überwesentlichen Gottheit,[3]) aus der alle göttliche Einigung, Verbindung und Gemeinschaft auch in denen ist, die in der Theilung und im Wechsel der Veränderlichkeit ihr Sein erhalten haben. Du siehst, auf welche Weise du den Vater richtig als Gott denkst und im Worte bezeichnest. Daher wirst du auch nicht, wenn du den Sohn Gott nennst, ihn von derselben Gottheit lostrennen, wofern du nicht nach einer Auffassungsweise[4]) den Sohn,

---

[42]) τῆς ὑπερφυοῦς μηδ' ἐπινοίᾳ στερουμένη κρυφιότητος.

[43]) ἡ ἄρρητος καὶ ἀσυναίρετος τῶν νοουμένων συνάφεια.

[44]) πρόεισιν ἀπληθύντως τῇ τριάδι πληθυνόμενον.

[1]) q. 88. p. 560. 561 (ep. 161 ad Taras. p 214. M. ep. 7. p. 249 B).

[2]) Vgl. Greg. Nyss. Or. de Deit. Filii t. III. p. 464 seq. Tract. quod non sint tres Dii t. III. p. 15 seq. Naz. Or. XXXIX et XL. (p. 630. 668 ed. Bill.) Caes. Dial I. q. 12. p. 869 (Migne t. XXXVIII.) Petav. de Trin. IV. 13. n. 2 seq.

[3]) ἀποσπάδα τινὰ καὶ παραφυάδα νοεῖν τῆς ὁλικῆς καὶ ὑπερουσίου θεότητος.

[4]) κατ' ἄλλην ἐπίνοιαν.

nach einer anderen den Vater als Gott darzustellen für gut hältst. Ebenso ist der heilige Geist nicht von dieser Gottheit zu trennen, woraus dieselbe schlechte und gottlose Meinung folgen würde. Wenn nun jedes von den Dreien,[5]) für sich und an sich im Geiste erfaßt, Gott und Gott und Gott genannt, keineswegs aber je von der einzigen, im Geiste darin betrachteten Gottheit losgetrennt wird: so werden sie mit Recht, wenn sie zusammen aufgefaßt werden, nicht als drei Götter, sondern als der Eine Gott in den dreien, als dreieinig[6]) verherrlicht. Wenn jedes von den Dreien für sich in der Art Gott genannt würde, wie wenn ihm eine besondere und fremdartige, anderswoher kommende Gottheit zukäme, dann würden sie mit Recht, wenn sie zusammen aufgefaßt werden, auch drei Götter genannt. Wenn aber jedes von den Dreien in der Art Gott genannt wird, daß alle auf eine und dieselbe Gottheit mit gleicher Ehre zurückgeführt werden, wer wird dazu nöthigen, daß man das, was in keiner Weise je von der darin betrachteten und durchaus vollen und ganzen Gottheit getrennt ist, drei Götter nenne? Vielmehr wie sollte man nicht durchaus genöthigt sein, die drei Einen Gott zu nennen, da keines von ihnen getrennt wird von der Einen, untheilbaren und unzertrennlichen Gottheit?

Das soll, wie man sieht, die specifische Natureinheit, wie sie die Menschen haben, die blos abstrakte und begriffliche Einheit der Species in drei Menschen[7]) ausschließen; es fragt sich aber sehr, ob Photius wirklich diese Auffassung gehörig vermieden hat und ob seine Darstellung vollkommen befriedigt. Eine andere Erörterung scheint uns weitere Aufschlüsse geben zu können, die über das Verhältniß des abstrakten Namens Gottheit zu dem konkreten Gott. Ist Gottheit und Gott dasselbe oder nicht? Es entsteht die Schwierigkeit: Wenn Gottheit und Gott dasselbe sind, so ist nicht zu erklären, warum nicht, da jede Person Gott ist, auch jede Gottheit genannt wird. Sind Gott und Gottheit aber nicht dasselbe, so muß man angeben, was der Unterschied ist, was außer Gott noch die Gottheit bedeutet.[8]) Zweimal findet sich diese Schwierigkeit in den Amphilochien[9]) in ziemlich gleicher Weise behandelt und dabei wird das Verhältniß von Genus, Species und Individuum in Betracht gezogen.

Photius lehrt 1. Keine einzelne göttliche Person kann Gottheit genannt werden. Sie werden in der Gottheit betrachtet und erkannt, sie sind in ihr enthalten,[10]) aber sie sind nicht die Gottheit. 2. Wenn keine Person einzeln

---

[5]) Das Neutrum statt des Mask. von den drei Personen ist bei den griech. Vätern, besonders bei Gregor v. Nazianz, sehr häufig.

[6]) εἰς τὰ τρία ist mit Cod. Mon. et Ath zu lesen.

[7]) Vgl. Petav. de Trin. IV. 14. n. 11 u. m. Trinitätslehre des Gregor v. Naz. S. 33—37.

[8]) τί τοῦτο καὶ τί παρὰ τὸν θεόν;

[9]) q. 27. Scott. p. 14 seq. Migne p. 197. — q. 230., c. 1. 2. p. 1288. 1289.

[10]) q. 27 init.: ὑποστάσεις λεγομένας ἐν μιᾷ θεωρεῖσθαι θεότητι, εἰ βούλει δὲ καὶ γνωρίζεσθαι καὶ περιέχεσθαι.

Gottheit heißt, so auch nicht die drei zusammen.[11]) Von den drei Formeln, die sich bei Gregor von Nazianz finden:[12]) Die Personen sind 1) das, dessen die Gottheit,[13]) 2) das, in dem die Gottheit,[14]) oder genauer 3) das, was die Gottheit ist,[15]) scheint Photius die dritte zu verwerfen. Den letzteren Ausdruck des Theologen sucht er daher in einer besonderen Abhandlung[16]) zu erklären. Weil das Wort worin (in quo) nicht blos einerlei, ein Gewisses[17]) bezeichnet, wie z. B. das Wort im Himmel und das was im Himmel ist, da der Himmel verschieden ist von dem, was in ihm ist; so setzt der Theolog zu den Worten das worin die Gottheit, damit man hier nicht etwas Aehnliches vermuthe, sofort bei: „oder um es genauer zu sagen, das, was die Gottheit ist." Wir können auch ein Beispiel dieser Redeweise anführen. Es könnte Jemand sagen wollen, in den Königen sei das Königthum, und, um das noch genauer zu bezeichnen, daß es in ihnen wirklich ist, hinzufügen: die Könige sind selbst das Königthum. Damit spricht er ihnen deutlich die Macht des Königthums zu, verkehrt aber nicht die Natur der Könige in eine Qualität. „So steht nichts im Wege, mit den Worten vielmehr das was die Gottheit ist, die Unzertrennlichkeit und Untheilbarkeit derselben von den Personen auszudrücken, nicht aber jede Person in die Gottheit oder in dieselbe Natur aufzulösen, sondern indem man die Merkmale der Personen bewahrt, drückt man damit aus, daß dieselben von einer Natur, Wesenheit und Gottheit sind." Diese Erläuterung kann sicher nicht befriedigen, weder an sich noch im Verhältnisse zu dem Sinne des Gregor von Nazianz, der damit nicht blos die Untrennbarkeit und Consubstantialität, sondern auch die reale Identität der Gottheit mit den drei Personen ausdrücken will und nach dem die drei Personen in der Art die Gottheit besitzen und in sich haben, daß sie selbst die Gottheit sind. Photius sagt lieber: die Gottheit enthält, umfaßt, umschließt drei Personen oder: In der Gottheit sind drei Personen,[18]) als: Die drei Personen sind das, worin die Gottheit oder was die Gottheit selbst ist.

Sehen wir nun, wie unser Patriarch die Frage über die Identität der Bezeichnungen Gottheit und Gott behandelt. Er führt a) zuerst die Ansicht an, der Grund des Unterschiedes liege darin, daß Gott männlichen, die Gottheit aber weiblichen Geschlechtes sei, weßhalb letzterer Ausdruck nicht gleich dem ersteren von den drei Personen gebraucht werden könne. Er verwirft

---

[11]) In der Aufschrift liest Pasini mit Cod. Taur.: ἀλλ' ἅμα τὰ τρία, so liest auch Oekonomos; aber Laur. Coisl. Vat. Catif.: οὐδ' ἅμα τὰ τρία, Vat. mit vorausgehendem ἀλλ'. ed. Par : οὐδ' ἅμα. Der Context der q. 27 entscheidet für die Negation.

[12]) Vgl. m. Trinitätslehre des Gregor v. Nazianz S. 41.

[13]) Naz. Carm. theol. L. I. carm. 3 de Sp. S. v. 74. 75. t. III. p. 414 ed. Migne:
ἡ μονὰς ἐν θεότητι, τὰ δ' ὧν θεότης τρισάριθμα.

[14]) Naz. Orat. 31. n. 14. p. 565 Clem. (p. 149 Migne): τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης.

[15]) Or. 39. n. 11. p. 684 ed. Clem. (p. 345 Migne): Ἓν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης καὶ τὰ τρία ἕν· τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης ἢ τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν ἃ ἡ θεότης.

[16]) q. 233. p. 1028 Τί ἐστιν· ἢ τό γε ἀκριβέστερον κ. τ. λ.

[17]) οὐχ ἕν τι παρίστησι.

[18]) Cf. q. 27. 230.

diese Rücksichtnahme auf das grammatische Geschlecht; der heilige Geist (Pneuma), obschon (grammatisch) sächlichen Geschlechts, heiße ebenso gut Gott wie Vater und Sohn, Usia werde ebenso von beiden gebraucht, auch der Mensch heiße Zoon und Usia.[19]) b) Eine andere Ansicht sagt: „Gott und Gottheit sind dasselbe wie Mensch und Menschheit, aber gleichwie wir wohl von Sokrates sagen, er sei Mensch, nicht aber er sei die Menschheit, so verhält es sich auch mit Gott und Gottheit." Dagegen, heißt es weiter, machen Einige geltend, das hebe die Schwierigkeit nicht, sondern vermehre sie. Denn wenn Mensch und Menschheit identisch, so müßte auch von denen die Menschheit ausgesagt werden, von denen prädicirt wird, daß sie Menschen sind.[20]) Auch ließe sich eine petitio principii darin erkennen.[21]) Das bestreitet nun c) unser Autor; er sieht, daß die Gegner dieser Ansicht die Sache nicht genau erfassen.[22]) Er urgirt: Wenn nicht einmal in rein natürlichen und materiellen Dingen die Identität dadurch Schaden leidet, daß von demselben Subjekt wohl das Eine, nicht aber das Andere prädicirt werden kann: so ist das noch weit weniger der Fall, wenn von der über alles Materielle und Irdische unendlich erhabenen göttlichen Natur die Rede ist, bei der kaum irgend ein Ausdruck genau dem wirklichen Verhältnisse entspricht. d) Einige glauben die Lösung der Schwierigkeit darin zu finden, daß sie die Begriffe Mensch, Natur und Species des Menschen zusammennehmen. Diese scheinen in gewisser Weise zusammenzufallen, in der Prädikation des Einzelmenschen aber, des Sokrates, zeigen sie Verschiedenheit statt der Uebereinstimmung. Denn Sokrates ist Mensch, aber er kann nicht die Species, nicht die Natur, noch die damit verbundene Form genannt werden.[23]) Es können Mensch und Menschheit, Gott und Gottheit identisch sein, und doch kann das Eine nicht von demjenigen ausgesagt werden, von dem das Andere ausgesagt wird. So sind Mensch, Menschennatur, Menschenspecies identisch; gleichwohl wird Mensch als Prädikat dem Subjekte Sokrates zugefügt, weil Sokrates Mensch ist, nicht aber die Natur oder die Species; denn wir können den Sokrates nicht Menschennatur oder Menschenspecies nennen.[24]) Dagegen wird aber erinnert: e) Denen, die das sagen, entgeht wohl die Unterscheidung der Namen sowie der Unterschied zwischen wirklichen und physischen Dingen und zwischen denen, die aus dialektischer Entwicklung hervorgehen und einen dialektischen Sinn haben (entia realia und entia rationis). Ersterer Namen werden von den Subjekten bestimmt und deutlich ausgesagt, die von letzteren haben nicht die Macht, daß sie sich auf die bezeichneten natürlichen Dinge übertragen lassen.[25]) Die logischen Namen wie Gattung, Art, Natur u. s. f. können nicht bis zu den letzten Gliedern ange-

[19]) q. 27. c. 1. p. 197; q. 230. c. 1. p. 1288.
[20]) q. 230 l. c. (ed. Ath. p. 304. §. 1.)
[21]) q. 27. c. 2. p. 200.
[22]) ib.: τοὺς δὲ (al. τοῦτο) μάθοις ἂν ἐντεῦθεν ὡς διαπέφευγε τὸ ἀκριβές.
[23]) q. 27. c. 2. 3. p. 200.
[24]) q. 230. c. 1.
[25]) q. 27. c. 3.

wendet werden, sondern bei denen bleiben sie stehen, von denen sie ausgesagt werden.[26]) Aber Gottheit und Menschheit sind nicht logische Namen, sondern Namen von physischen Dingen.[27]) f) Indessen auch daraus lassen sich einige Spuren finden, die zur Lösung der Schwierigkeit hinführen. Denn wenn beides mit einander verglichen wird, sowohl die Namen der wirklichen Dinge als die der logischen Subtilitäten,[28]) haben diese in ihrer Verschiedenheit keine geringe Uebereinstimmung und Gemeinschaft. Denn die Individuen[29]) enthalten auch diese, stützen sich auf sie und werden auf sie bezogen, wenn auch nicht auf dieselbe Weise. Denn wir nennen den Sokrates Natur, Species, Gestalt, wenn auch nicht jedes von beiden Theilen der Proposition, wie es bei natürlichen Bezeichnungen sich findet, auf dieselbe Art in der Benennung vorgeführt wird. g) Ferner sagen wir, daß Mensch und vernünftiges sterbliches Sinnenwesen dasselbe ist, ja auch das risibile ist mit beiden identisch, und doch kann man nicht das, was von dem Einen gesagt wird, auch von dem Anderen sagen. Denn das Eine (das Lachenkönnen, risibile) ist dem Menschen eigen, das Andere (animal rationale mortale) ist die Definition des Menschen; nichts von beiden aber kann Mensch genannt werden; das was dem Menschen eigen ist und die Definition des Menschen ist noch nicht der Mensch selber,[30]) obschon das Alles mit dem, was im vorzüglichen Maße identisch ist, als dasselbe erscheint.[31]) Und so kann auch das, was vom Menschen, von der Natur und Species gesagt ward, beurtheilt werden, da mit Beseitigung der logischen Ausdrücke jedes von diesen Dreien mit dem anderen identisch ist. h) Aber in Bezug auf das Gesagte könnte Jemand die logischen Ausdrücke, wie das Eigenthümliche und die Definition (denn von diesen entkleidet ist das Uebrige das, was das Andere ist) zum Gegenstande eines Einwurfs[32]) und die Verschiedenartigkeit der Ausdrücke geltend machen, so die Schwierigkeit in eine einfache und klare Sache umgestaltend.[33]) Aber was wird er zu dem sagen, was wir jetzt vorbringen? Der Mensch ist Substanz und beseeltes Wesen; aber das Lachenkönnen (risibile), das identisch ist mit dem Menschen, die Bezeichnung einer natürlichen Sache, kann wohl weder Substanz noch beseeltes Wesen (Zoon) genannt werden, weil dann der Mensch mehrere Substanzen und mehrere beseelte Wesen wäre.[34]) Daher hat von

---

[26]) q. 230. c. 1 fin.: *οὐ δύνανται διικνεῖσθαι μέχρι τῶν ἐσχάτων, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνων ἵστανται, ἐφ' ὧν λέγονται.*

[27]) ib. cf. q. 27 l. c.: *οὐ λογικῆς* (l. *λογικῶν*) *ἐστι τεχνασμάτων προβλήματα, ὑποκειμένων δὲ πραγμάτων ὀνόματα.* (So ed. Ath. p. 49. §. 3.)

[28]) *προσρήματα* ist hier zu lesen und das Komma q. 27. p. 200 D vor *τυγχάνει* zu streichen.

[29]) *τὰ καθ' ἕκαστα* sind nicht verba singularibus rebus tributa, sondern die Atoma selbst, wie auch das folgende Beispiel von Sokrates zeigt.

[30]) q. 27. p. 201; q. 230. c. 2. p. 1289.

[31]) *καίτοι κατὰ τὸ μάλιστα ταὐτὸν τὴν ταυτότητα διειληφόσαντο ταῦτα* q. 27. *καίτοι κατὰ τὸ μάλιστα ταὐτά εἰσι ταῦτα* q. 230.

[32]) q. 230. c. 2.

[33]) q. 27. p. 201.

[34]) q. 27 l. c. q. 230 l. c.

dem, was in der Identität verbunden ist, nicht nothwendig das Eine das im Gefolge, was das Andere hat. Oder bedarf das Raisonnement noch der Unterscheidung?[35]) Denn wenn Jemand, der das Lachenkönnen ausspricht, den Begriff des Eigenthümlichen annimmt, so kann dasselbe weder Zoon noch Substanz sein; wenn man aber das Subjekt selbst bezeichnen will, von dem das Lachenkönnen ausgesagt wird, so ist dieses allerdings Substanz und beseeltes Wesen (nicht aber mehrere beseelte Wesen oder Substanzen) — der Mensch. Denn sie bezeichnen durch diese Ausdrücke das erste Subjekt, fügen aber nichts Anderes hinzu, was nicht von Anfang in demselben gewesen wäre,[36]) und vielmehr wäre Grund dazu, den Menschen weder vernünftiges Sinnenwesen noch Leib, ja nicht einmal Substanz zu nennen, damit nicht eine solche Menge von thörichten Phrasen in die Idee des Sokrates selbst übergeht. Jedoch wenn auch in dem einen Gliede der Division das, was als dem Einen innewohnend erkannt ward, nicht in dem Anderen sich finden läßt, so erweiset sich nichtsdestoweniger das Raisonnement als genau und richtig. Denn es ist nicht nothwendig, daß **Alles**, was als identisch sich zeigte, als den Unterschied in sich bewahrend nachgewiesen werde, sondern es ist hinreichend, festzustellen, daß **Einiges** von dem, was hierin vorgebracht wird, in der wechselseitigen Gemeinschaft auch noch seine Verschiedenheit behauptet.[37]) i) Aber, läßt sich vielleicht sagen, keines dieser Beispiele entspricht dem von uns im Anfange zur Untersuchung vorgelegten Gegenstande. Denn Mensch und Menschheit, Gott und Gottheit mögen wohl identisch sein, aber doch nicht in der Weise identisch, wie das Vorgenannte. Das Eine ist nicht des Anderen proprium noch dessen Definition, vielmehr scheinen sie zwei sich auf das Subjekt beziehende Namen zu sein, wie Kleid und Gewand. Wie sollte nun nicht, von dem das Eine gilt, auch das Andere gelten und was dem Einen zukommt, auch dem Anderen zukommen?[38]) k) In den Schulübungen, bemerkt Photius, pflegt man zu sagen, daß Mensch und Menschheit dasselbe Subjekt bezeichnen, jedoch nicht auf dieselbe Weise gefaßt werden.[39]) Denn wenn wir sagen **Mensch**, so denken wir die der Person inhärirende Menschennatur; sagen wir aber **Menschheit**, so denken wir wohl dieselbe Menschennatur, aber an sich, nicht als einem Individuum inhärirend, mit Abstraktion von der konkreten Materie, von den Individuen, wie sie der Geist erfaßt.[40]) So sind **Mensch** und **Menschheit** dasselbe, aber in anderer Weise verschieden, nicht auf dieselbe Weise erfaßt. Daher ist es nicht nöthig, daß, wenn das Eine in demselben gefunden wird,

---

[35]) q. 27 l. c.: *διορισμοῦ δεῖται;*

[36]) Die hier im Cod. Neap. fehlenden Worte ergänzt der Cod. M. Ath.

[37]) l. c. ist zu lesen: *οὐδὲ γὰρ εἰ μὴ* (*ἐχρῆν* Scott.; Oec.: *ἐνῆν*) *πάντα ὅσα ταὐτὰ* (statt *ταῦτα*) *προὔκειτο ..... παραστῆσαι, εἴ τινα τῶν .. λεγομένων.*

[38]) q. 230 l. c. Cf. q. 27. p. 201.

[39]) q. 27. p. 201. (A. p. 50. §. 6.)

[40]) *τὴν αὐτὴν μὲν φύσιν, οὐ τὴν ἐγκατατεταγμένην* (*τῇ ὑποστάσει*) *δὲ, ἀλλ' ἣν ὁ νοῦς ἐξαίρων τῆς ὕλης καθ' ἑαυτὴν πολυπραγμονεῖ* q. 27. *τὴν αὐτὴν μὲν ἀνθρώπου φύσιν, οὐχ ὡσαύτως δὲ, ἀλλ' ἐξῃρημένην τῶν ἀτόμων καὶ καθ' ἑαυτὴν λαμβανομένην* q. 230.

auch das Andere in ihm erkannt werde. Sokrates ist Mensch, aber er ist nicht die Menschheit. Sokrates besitzt die Menschheit [41]) (Homo est qui habet humanitatem). Wir sagen ebenso, daß die Menschheit die Natur des Sokrates und der anderen Menschen ist, daß sie die Menscheninbividuen in sich umfaßt, da außer ihr nichts von dem, was Mensch heißt, fallen kann. [42]) Die Menschheit umfaßt die Menscheninbividuen wie den Sokrates und wird aus ihnen abstrahirt. [43]) l) Wenn nun das richtig ist bezüglich des Verhältnisses von Mensch und Menschheit, so dürfte, meint Photius, soweit wir uns nach menschlichen Beispielen das Göttliche vorstellen können, die Schwierigkeit betreffs der Gottheit gelöst sein. [44]) Er verkennt aber nicht, daß die bisherige dialektische Erörterung noch auf einer sehr elementaren Stufe steht, noch viele Fragen erübrigen, z. B.: Wie wird die Menschheit von den Individuen abstrahirt und von ihnen besessen? Wie umfaßt sie die einzelnen Menschen und wird doch nicht von ihnen prädicirt? Haben und Sein sind zwar im Worte nur durch wenige Buchstaben verschieden, in der Sache aber zeigen sie eine große Verschiedenheit. m) Den aus der Identität entnommenen Einwand könnte man leichter damit lösen, daß, wenn man auch zugibt, daß die Menschheit mit dem Menschen dasselbe sei, doch nicht nothwendig, falls das Eine prädicirt wird, auch das Andere zu prädiciren ist. Denn Sokrates ist dasselbe wie Mensch, wenn auch das Eine nicht von dem Andern prädicirt wird; von Sokrates wird prädicirt, daß er Mensch ist, aber nicht umgekehrt: Der Mensch ist Sokrates. [45]) So macht es gar kein Bedenken, daß bei einigen Namen zugleich mit der Identität die Verschiedenheit hervortritt. n) Allein das eben Gesagte, das aus Beispielen zu überzeugen geeignet ist, [46]) hat nicht die gleiche Kraft zur Lösung der im Anfang vorgebrachten Schwierigkeiten. Denn hier ist das Eine gemeinsam, das Andere aber den Personen eigen, während in jenem auf gleiche Weise jedes zum Gemeinsamen und Allgemeinen zu zählen ist. Welche Lösung findet sich nun, die allseitig die Nachtheile vermeidet? Daß nicht Alles, was als identisch zusammenstimmt, in Allem eine wechselseitige Gemeinschaft fordert, das ist einigermaßen bewiesen worden, sowie auch daß der Gebrauch der Worte Mensch und Menschheit in Bezug auf die göttlichen Dinge den Streit beilegt. Zum Theile bleibt noch die Frage zu lösen, das Verlangen derjenigen, die nach philosophischer Speculation streben, anfachend, weil das, was noch übrig ist, noch nicht seine Lösung findet. o) Es ist nun vor Allem zu sagen, daß der Name Gott die Natur zu bezeichnen pflegt und ebenso auch jede der Personen bezeichnen kann, das Wort Gottheit aber einzig und allein die Natur bedeutet. [47]) Deßhalb läßt sich mit Recht

---

[41]) q. 230. c. 2: *Ἄνθρωπον γὰρ φαμὲν εἶναι τὸν Σωκράτην, ἀνθρωπότητα δὲ οὐκ εἶναι, ἀλλ' ἔχειν.*

[42]) q. 230: *περιεκτικὴν εἶναι τῶν καθ' ἕκαστα· οὐδὲ γάρ τι τούτων ἔξω ταύτης πίπτει.*

[43]) q. 27. c. 6. p. 201: *θεωρεῖσθαι αὐτὴν ἐκ τῶν ἀτόμων.*

[44]) q. 230. c. 2 fin. q. 27. c. 7. init.

[45]) q. 27. c. 7. 8. p. 204. (Ath. §. 7.)

[46]) *τὸ ῥηθὲν παραδειγματικὴν πιθανότητα φέρον.* ib. c. 9. (Ath. §. 8.)

[47]) p. 27. c. 10: *ἡ μὲν Θεὸς φωνὴ τήν τε φύσιν εἴωθε δηλοῦν καὶ τῶν ἀτόμων*

sagen, daß die Gottheit, wie auch die Natur, die Personen in sich schließt und enthält, aber nicht von den von ihr umfaßten Personen, wie auch nicht die Natur, prädicirt werden kann.[48]) Der Name Gott aber umfaßt und bezeichnet die göttlichen Personen; deßhalb können wir auch jede der drei Personen Gott nennen. Wenn Jemand noch neugierig weiter fragen will, warum Menschheit die Natur, Mensch aber die Natur und die Person bezeichnet, so merkt er nicht, daß er, indem er den Schein der Weisheit zu erhaschen strebt, zur Unvernunft sich forttreiben läßt, da er Principien der Principien aufsucht und Gründe von dem angeben will, was keinen weiteren Grund hat.[49])

In dieser Erörterung stimmt Photius vielfach mit den abendländischen Theologen überein. Auch diese lehren secundum rem seien Gott und Gottheit dasselbe, aber der modus significandi sei nicht auf beiden Seiten derselbe; der Name Gott bezeichne das göttliche Wesen ut in habente und könne vermöge der Art seiner Bedeutung für die Person stehen, die abstrakten Namen seien auf die Natur, die konkreten auf die Person zu beziehen;[50]) nur hat Photius nicht hinreichend die Verschiedenheit berücksichtigt und hervorgehoben, die zwischen der specifischen Einheit der Menschen und der göttlichen Natureinheit besteht.

---

4. Das Gemeinsame und das Besondere.

In der Trinität ist ein Doppeltes [1]) zu scheiden: 1) das Gemeinsame, Absolute, im Wesen Begründete,[2]) 2) das Besondere, Eigenthümliche, den Personen Zugehörige.[3])

Gemeinsam ist vor Allem die Natur, die Gottheit mit ihren sämmtlichen Attributen. Gemeinsam sind ferner die opera ad extra. Die Thaten nach Außen gehören allen drei Personen der Trinität zu, die Einen Willen, Eine Macht, Eine Energie haben.[4]) Die Weltschöpfung, die Weltregierung und

---

ἕκαστον οὐδὲν ἔλαττον πέφυκε σημαίνειν· ἡ δὲ θεότης σημαντικόν τε καὶ δηλωτικὸν αὐτῆς γε μόνης τῆς φύσεως.

[48]) Διὸ περιεκτικὸν μὲν ἡ θεότης, ὥςπερ καὶ ἡ φύσις, εἰκότως ἂν ῥηθείη τῶν ὑποστάσεων· οὐδὲ δὲ θεότης τῶν ὑπ᾽ αὐτῆς περιεχομένων (καὶ γὰρ οὐδὲ φύσις) δύναται λέγεσθαι. Man kann sagen: Pater est Deus, aber nicht: Pater est Divinitas, sondern nur: Pater habet Divinitatem.

[49]) ἀρχὰς ἐπιζητῶν τῶν ἀρχῶν καὶ τῶν ἀναιτίων ἀπαιτεῖν αἰτίας ὑποσυρόμενος.

[50]) Th. Sum. p. 1. q. 39, a. 4. 5. 6. Estius L. I. dist. 4. §§. 1. 2.

[1]) τὸ κοινὸν, τὸ ἴδιον, ἡνωμένον, διακεκριμένον. Dion. de div. nom. c. 2. Maxim. ep. ad Cosm. Alex. Opp. II. 313 seq. Dam. F. O. I. 10. p. 143. Theod. Dial. I. p. 8. 9 ed. Schulze. Phot. q. 27. c. 8: τὸ μὲν κοινὸν, τὸ δὲ τῶν καθ᾽ ἕκαστον.

[2]) τὰ οὐσιωδῆ, τὰ τὴν οὐσίαν παρεπόμενα.

[3]) q. 228. p. 1285: ἰδιώμασι καὶ λόγοις μόνοις χωρίζεται (ἡ τριάς).

[4]) q. 192 init. p. 929: Πᾶσα δημιουργία καὶ πᾶσα πρᾶξις, ἣν ἐνεργεῖν λέγεται μία τῶν ὑποστάσεων τῶν θεαρχικῶν, κοινὸν ἔργον ἐστὶ καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα γε εἰς τὴν ὁμοίαν πρόνοιαν ἧκε καὶ τὸ τῆς ἐξουσίας καὶ ἀγαθότητος ἀπαράλλακτον καὶ ἑνιαῖον τῆς βουλῆς. Q. 2. p. 2 ed. Mai: τῆς γὰρ ὑπερουσίου καὶ παντοκρατορικῆς καὶ δημιουργικῆς τῶν ὄν-

Vorsehung[5]) gehört gemeinsam in ganz gleicher Weise und mit ganz gleicher Ehre[6]) dem Vater, Sohne und Geiste zu. Wenn der Vater wirkt, wirkt auch der Sohn mit und der Geist. Und aus eben dieser Gemeinsamkeit und Gleichheit des Handelns läßt sich die Identität der Natur und des Wesens erkennen.[7]) Unzertrennlich vom Vater sind Sohn und Geist;[8]) alle drei sind eines Wesens;[9]) sie haben eine Relation zu einander[10]) und sind einander immanent, der Vater ist im Sohne und der Sohn im Vater (Joh. 14, 10).[11])

Das den Personen Eigenthümliche sind die persönlichen Charaktere:[12]) dem Vater die Agennesie oder Principlosigkeit und die ratio principii, dem Sohne das Gezeugtsein, dem Geiste das Ausgehen.[13]) Darauf ruht ihr ganzer Unterschied; diese Eigenthümlichkeiten (*ἰδιώματα*) sind nothwendig incommunikabel.[14])

Das Wesen (*οὐσία*) wird von der Person (*ὑπόστασις*) im kirchlichen Sprachgebrauche unterschieden, wie das Gemeinsame von dem Besonderen und Eigenthümlichen, wie die Gattung oder Art von dem Individuum.[15]) Die Person heißt bei Aristoteles erste, das Wesen zweite Substanz.[16]) Die Worte *φύσις*, *οὐσία*, *μορφή* werden bei den Vätern ebenso gleichmäßig für die Natur gebraucht, wie *ὑπόστασις*, *πρόςωπον*, *ἄτομον* für die Person.[17]) Diesem Sprachgebrauche schließt sich auch Photius vollkommen an, wie er denn damals längst fixirt war.

των οὐσίας μία τε καὶ ἡ αὐτὴ βούλησις καὶ δύναμις καὶ ἐνέργεια· δῆλον δὲ ὡς κατ' ἐκεῖνο καιροῦ, καθ' ὃ τὰς θεοσημείας ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἐπετέλει, εἰργάζετο μὲν ὁ υἱός, συνειργάζετο δὲ αὐτῷ ὁ πατὴρ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Cf. q. 80 de vol. gnom. ap. Canis. Basn. II, II. p. 441. q. 187 (al. 175.) c. 2. p. 1280 ed. Migne. Job L. III. de inc. c. 17. q. 106. §. 5. p. 180 ed. Athen.

[5]) c. Manich. IV. 32. p. 693: *κοινὸν καὶ ἀμέριστον τῆς τριάδος, ὥςπερ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις, οὕτω καὶ τῆς δημιουργίας καὶ τῆς νομοθεσίας τὸ ἀξίωμα.* III. 17. p. 655. *ἀδιάστατον καὶ ἀμέριστον.* Cf. Dam. de duab. volunt. n. 24. p. 541 ed. Le Quien.

[6]) *ὁμοσθενῶς καὶ ὁμοτίμως* q. 43. c. 14. p. 108; q. 1. c. 29. p. 36. 37 ed. Mai.

[7]) c. Man. IV. 4. p. 663: *ὧν δὲ τὸ ἔργον κοινὸν καὶ ἀμέριστον, πῶς οὐχ' ἡ αὐτὴ μὲν τούτοις φύσις, αὐτὴ δὲ ἡ ἰσχὺς, ἡ αὐτὴ δὲ φιλανθρωπία καὶ πρόνοια;*

[8]) q. 43. c. 13: *ἀχώριστός ἐστι καὶ ἀδιάστατος ὁ υἱὸς τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, ὡς τῆς αὐτῆς ὑπερουσίου οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας ὑπάρχων.*

[9]) *ὁμοούσιοι, ὁμοφυεῖς* q. 106. §. 5. 6. p. 180 ed. Ath.; q. 188. c. 1. 2; q. 190. c. 1 seq.; de Spir. S. c. 41. 64.

[10]) q. 106 Ath. §. 6; de Spir. S. c. 8.

[11]) q. 104 Ath. p. 175; q. 182. p. 901.

[12]) *τὸ χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα* q. 104. p. 175 Ath. *ἡ ἰδιότης* q. 28 init. *ἡ χαρακτηρίζουσα τὸν υἱὸν γέννησις, ὁ τῆς γεννήσεως χαρακτήρ* ibid. *τὰ κατὰ τὰς ὑποστάσεις ἰδιώματα* q. 190. p. 924.

[13]) q. 106. §§. 5. 6. p. 180 ed. Athen.

[14]) de Spir. S. c. 10. 18. 35. q. 104. p. 175 ed. Ath.

[15]) Theod. Eran. Dial. I. p. 7 ed Schulze. Dam. Dial. c. 29. p. 35. Leont. L. II. c. obj. Sever. (Mai Spic. X, II. p. 46. 47.)

[16]) Amph. 138. c. 3. 4.

[17]) Dam. Dial. c. 40. 41. 43. p. 43—46.

Verschieden von den persönlichen Eigenthümlichkeiten sind die Appropriationen, die keinen Ausschluß der anderen Personen involviren. So wird dem Sohne die Eigenschaft des Schöpfers,[18]) dem Geiste die des Vollenders,[19]) wie dem Vater die des ersten Princips aller Dinge[20]) beigelegt. So wird dem Vater besonders der Name Gott, dem Sohne der Name Herr bei den Alten zugeeignet,[21]) während die Späteren, und besonders Photius, es lieben, den Sohn mit dem Beisatz „unser Gott" anzuführen.

Wegen dieser nothwendigen Unterscheidung des Gemeinsamen und des Besonderen, des Absoluten und des Relativen ist nun wohl der *λόγος τῆς φύσεως* vom *λόγος τῆς ὑποστάσεως*[22]) zu unterscheiden, das was dem Vater, Sohn und Geist vermöge der gemeinsamen Natur zukommt, und das, was sie als Personen von einander unterscheidet.[23])

Daher reden die Väter seit Pseudodionys von der *θεολογία ἡνωμένη* und *διακεκριμένη*. Erstere umfaßt Alles, was sich auf das göttliche Wesen, letztere das, was sich auf die drei Personen für sich bezieht.[24]) Zwischen den drei Personen besteht die vollständigste Einheit und Naturgleichheit (*συμφυΐα καὶ ἄκρα ἕνωσις*), ohne daß darüber die persönlichen Unterschiede verloren gehen.[25])

---

5. Das richtige Bekenntniß der Trinität.

Die alten Väter führen die Gegensätze gegen die kirchliche Trinitätslehre hauptsächlich auf zwei Hauptclassen zurück, auf die Contraktion (Synairesis) im Sabellianismus und die Zertheilung (Diairesis) im Arianismus und den verwandten Sekten.[1]) In dieser Beziehung sagt Photius:[2]) „Die Vermischung der Trinität bewirkt die Aufhebung (Anairesis) der Personen; die Trennung der Substanz führt zur Entfremdung und Zertheilung der Gottheit. Fliehe beide Extreme, die von dem königlichen Wege[3]) abweichen, und verehre anbetend nach den kirchlichen Normen und Entscheidungen die Eine Substanz und Gottheit in drei Hypostasen und Personen,[4]) und verkündige so die christliche Lehre von Gott, die du darin zusammenfassen kannst." In der Theologie,

---

[18]) *τὸ δημιουργικόν* Job de inc. L. III. 17. Cod. 222. p. 753. L. VI. p. 761.

[19]) *τὸ τελειωτικόν.* Job L. III. p. 756. Naz. hom. de Nativ. Chr. Basil. Sp. S. c. 16. Nyss. hom. in S. bapt. Dam. F. O. I. 11. p. 148.

[20]) *προκαταρκτικὸν τῶν ὅλων αἴτιον.* Job l. c.

[21]) S. m. Trinitätslehre nach Gregor v. Naz. S. 110 ff.

[22]) de. Spir. S. c. 15.

[23]) *τὸ διάφορον τῶν ἰδιωμάτων* q. 28. p. 208. *ᾧ ἕτερον ἑτέρου διαστέλλεται* de Sp. S. c. 32.

[24]) Dionys. de div. nomin. c. 2. Maxim. Schol. in h. l. Dam. F. O. I. 10. p. 148.

[25]) q. 104. p. 175 Athen.

[1]) Naz. Or. XXII. c. 12. p. 422 (Bill. XIV. p. 221) u. sonst. Isid. Pel. II. ep. 142.

[2]) ep. 33. Joh. Spath. Chrysoch. p. 94 (ep. 52. p. 357 B.) q. 173. p. 873.

[3]) So bei Gregor v. Nazianz die Tradition. Vgl. m. Trinitätslehre dess. S. 97.

[4]) Beide Ausdrücke sind gesetzt, weil *πρόςωπον* für sich oft mißdeutet wurde.

sagt er anderwärts,[5]) ist das Bekenntniß von drei Substanzen polytheistisch und deßhalb atheistisch, ebenso die Behauptung einer Hypostase Judaismus und Sabellianismus.[6]) Die arianische Theilung soll zertheilt, die sabellianische Zusammenziehung ebenso zerstört werden. Wir dürfen nicht mit der Verschiedenheit der Personen die Natur zertheilen, sondern müssen in der Identität der Natur den Unterschied der Personen verherrlichen.[7]) Wir müssen eine durchaus heilige, allwirkende, allmächtige, weit über allen zeitlichen Anfang erhabene Trinität bekennen, in welcher der Vater die Stelle des Princips und der Ursache einnimmt, Sohn und Geist aber mit ihm gleichen Wesens sind. Wir müssen sie als *ὑπερούσιος οὐσία* betrachten, weil sie auf Gottes würdige Weise weit über alle Wesen hinaus erhaben ist und weil sie für alles, was ist, aus sich selbst die Mittheilung des Seins ist, als *ὑπεράγαθος ἀγαθότης*, weil sie die Quelle der Güte ist und das Gutsein von ihr den Guten zu Theil wird.[8])

---

6. Die biblische Begründung der Trinität.

Die Offenbarung der Trinität ist erst im neuen Bunde ganz bestimmt hervorgetreten, im alten Bunde ward dieselbe blos angedeutet.[1]) Den Vater, sagt Gregor von Nazianz,[2]) verkündete das alte Testament ganz deutlich, den Sohn etwas dunkler; das neue aber offenbarte den Sohn vollständig, die Gottheit des heiligen Geistes deutete es nur an und erst seit dem großen Pfingstfest ist dieselbe völlig enthüllt. Photius nimmt an, daß der Vater und der Geist

---

[5]) ep. 34. p. 95. q. 193. p. 932.

[6]) Bas. ep. 64. p. 847 nennt den Sabellianismus = Judäismus, während Gregor von Nazianz Or. II. c. 37. p. 29. 30 (Bill. I. p. 16) den Arianismus so bezeichnet. Vgl. auch Nyss. Serm. adv. Ar. et Sabell. c. 1 (Mai Nov. Bibl. I, I. p. 1. 2.)

[7]) ep. 1 ad Nicol. Jager p. 435. Baron. a. 859. n. 66.

[8]) l. c. Die Trinität heißt:
ἡ ὑπὲρ πάντα νοῦν καὶ ἀριθμὸν ὑπεραγία Τριάς q. 182. p. 901.
ἡ ὑπεραγία καὶ ὁμοούσιος Τρ. q. 182 l. c.
ἡ ὑπερούσιος καὶ ἀκατάληπτος Τρ. q. 182 l. c.
ἡ ὑπεραγία Τριὰς ὁμοφυὴς καὶ τὸ ἰσότιμον κεκληρωμένη q. 188. c. 1. p. 909.
ἡ ὑπερούσιος καὶ παντοκρατορικὴ Τρ. c. Man. IV. 32.
ἡ ἑνοειδὴς καὶ ὑπέρθεος τῆς Τριάδος θεότης ep. ad Mich. Bulg. n. 2 (L. I. 8. p. 628 ed. Migne.)
ἡ ὑπεράρχιος καὶ ὑπέρθεος θεαρχία (Cf. q. 190. c. 1. p. 916.) *τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων* q. 189. c. 1.
ἡ ἄληπτός τε καὶ ὑπὲρ ἔννοιαν Τρ. q. 106. §. 5. p. 180 Athen.
ἡ τρισυπόστατος καὶ ἀκατάληπτος καὶ μακαρία θεότης ib.
μοναρχικὴ, ὁμοούσιος καὶ θεαρχική, ἀΐδιος, παντοκρατορικὴ Τριάς de Sp. S. c. 12. 46. 63.

[1]) Eus. c. Marc. L. I. c. 1. n. 19. p. 716. 720 ed. Migne. Theod. Mops. Com. in Zachar. Ueber die Kenntniß des Logos bei den Propheten s. Eus. H. E. I. 2—4.

[2]) Naz. Or. 31. n. 26. p. 572 ed. Maur. Cf. Epiph. haer. 74. n. 10. p. 493. Ancor. n. 73. p. 153 ed. Migne.

den Juden bekannter waren als der Sohn und dieselben den Namen Sohn Gottes nicht ertragen konnten. [3])

Vor Allem sieht er die Trinität angedeutet in dem „Dreimal-Heilig" bei Isai. 6, 3. „Der mystische und ohne Aufhören gesungene Hymnus der Cherubim," der durch das dreimalige Heilig zu einem Herrn sich erhebt, deutet die dreieinige Vollkommenheit der Gottheit an; die Einfachheit der Namen, die in Continuität vorgebracht wird und nichts dazwischen eintreten läßt, wie auch die unterschiedslose Wiederholung des Wortes bildet ebenso die Einfachheit der überwesentlichen Wesenheit ab. Sie lehrt uns ebenso die eine Natur ohne alle Distanz wie die unterschiedslose Gleichheit im Wesen der Personen. [4])

Auch Isai. 48, 13 finden wir die Trinität, da Gott der Vater sagt: „Mit meiner Hand habe ich die Erde gegründet und mein Geist hat den Himmel befestigt;" [5]) die Hand Gottes ist der Sohn, der Geist offenbar der heilige Geist; hier ist ausgesprochen, wie der Vater durch den Sohn und durch den Geist schafft. [6]) Der Vater selbst ist der Redende und dieser sagt nachher V. 16: „Und nun hat der Herr (der Sohn) mich gesandt und sein Geist." [7]) Der Ausdruck Hand, Rechte ist für den Sohn auch bei den alten Vätern [8]) acceptirt und Herr heißt er vorzugsweise im biblisch-patristischen Sprachgebrauch. [9])

Ebenso scheint Gen. 1, 26 die Trinität angedeutet. [10]) Denn die Worte: „Lasset uns einen Menschen machen" sprach Gott offenbar nicht, wie einige Häretiker wollen, [11]) zu den Engeln, noch viel weniger zu den Dämonen, auch nicht, wie die Juden behaupteten, zu sich selber nach Art der Menschen, denen eine große Gewalt anvertraut ist und die ebenfalls im Plural sagen: Wir befehlen u. s. f. [12]) Es besteht aber hier ein großer Unterschied. Denn das „Lasset uns machen" ruft den Gleichstehenden zu einer gemeinsamen Handlung

---

[3]) q. 43. c. 17. p. 112 ed. Mai: *ἃ τοῖς πολλοῖς τῶν Ἰουδαίων ἐγνωρίζετο, πατέρα λέγω καὶ πνεῦμα, (ὑπεριδεῖν), ἀντεπεισάγειν δὲ τὴν κλῆσιν τοῦ υἱοῦ, οἷς οὐδὲ τὴν φωνὴν ἄλυπον ἦν ταῖς ἀκοαῖς παραδέχεσθαι.* q. 190. c. 6. p. 921: *ἧττον μὲν ἤπερ ὁ Πατήρ, μᾶλλον δὲ ἤπερ ὁ Υἱὸς κατ' ἀρχὰς ἐκηρύττετο.*

[4]) q. 181. p. 426 ed. Basn.; p. 889 ed. Migne.

[5]) Der Text, den Photius gibt, scheint mit Isai. 45, 12 verbunden: „Ich habe mit meiner Hand den Himmel befestigt und habe allen Sternen befohlen." Anderwärts, wie auch in der Vulg. und im Hebr., steht Isai. 48, 13: „Meine Hand gründete die Erde und meine Rechte maß (befestigte) die Himmel. Ich werde sie rufen" ꝛc. Vom Geiste ist hier nicht die Rede.

[6]) q. 188. c. 1. p. 909 ed. Migne.

[7]) ib. c. 2.

[8]) Iren. V. 1, 3; 6, 1; 15, 2; 16, 1; III. 21, 10; IV. 20, 1. Orig. in ψ. 16, 8. Eus. in ψ. 59, 7. Nyss. Or IV. c. Eunom. Vita Moysis I. p. 241.

[9]) Naz. Or. 25. c. 15. p. 466 ed. Maur. (Or. 23. p. 420 Bill.)

[10]) q 252 p. 1057 nach Theod. q. 19 in Gen., woraus auch der Text mehrfach zu verbessern ist. Vgl. auch Severian. Gabal. de mundi creat. Or. IV. p. 249 Combef.

[11]) Vgl. Phot q. 36. p. 261, wo den Juden diese Meinung beigelegt wird, und q. 23 p. 172. 173, wo sie ebenfalls Mißbilligung erfährt.

[12]) *κατὰ μίμησιν τῶν τὰς μεγάλας πεπιστευμένων ἀρχάς, οἳ λέγειν εἰώθεσαν· κελεύομεν καὶ γράφομεν καὶ προστάττομεν καὶ τὰ ὅμοια.*

auf, was bei jenem Plural „Wir befehlen, wir schreiben" noch keineswegs der Fall ist. Ferner haben letztere Worte eine bekannte Person im Auge, an die sie gerichtet sind, nämlich die Untergebenen; hier aber läßt das „Lasset uns machen", besonders wegen des nachfolgenden „nach unserem Bilde", durchaus an keine andere Person denken, als an den Sohn oder den heiligen Geist.[13]) Dazu läßt die Schrift den höchsten Gott meistens im Singular sprechen, so Gen. 6, 13. 6. 7. Deut. 32, 39. Exod. 20, 3 u. s. f.,[14]) selten im Plural, um so die Zahl der Personen der Dreieinigkeit anzudeuten;[15]) so Gen. 11, 7 und an unserer Stelle. Denn hier, da Gott das vernünftig sinnliche Wesen schuf, das er nach vielen Generationen zu neuem Leben erneuern wollte, deutete er in dunkler, räthselhafter Weise sowohl die Identität des Wesens als die Mehrzahl der Personen an. Denn durch die Worte: „Es sprach Gott" offenbarte er das Gemeinsame der göttlichen Natur; durch das folgende „Lasset uns machen" drückte er die Mehrzahl der Personen aus, ebenso durch den Ausdruck „Bild" in der Einzahl die Identität der Natur,[16]) durch den Beisatz „unser" (Bild) aber die Zahl (Mehrzahl) der Personen. Denn Gott, der über Alles Herr ist und Alles vorhersah, auch die Menschwerdung des Eingeborenen, hat mit gutem Grund auch die Grundlage und Basis des ganzen Geschlechts der höchsten Ehre gewürdigt. Denn zuerst ließ er den Willen der Schöpfung selbst vorangehen, um die vernünftige Anlage des Geschöpfes hervorzuheben; sodann deutete er die Zahl der göttlichen Personen an, damit der geschaffene Mensch die Geheimnisse der Lehre von Gott erfasse und der der heiligen Taufe Gewürdigte deutlich erkenne, daß der Schöpfer auch sein Erlöser und der Erlöser derselbe mit dem Schöpfer ist. Dazu zeigte er als Urheber und Gebieter der Schöpfung gegen dieses sein Gebilde die größte Liebe.

Das Alles waren aber nur dunkle Andeutungen; die Offenbarung der drei Personen ward erst im neuen Bunde vollendet. Weil der Name des Vaters den Menschen zuerst bekannt war, dann die Gnade die Theologie des Sohnes verkündigte und zuletzt die genauere und klare Lehre vom heiligen Geiste im deutlichen Ausdruck hervortrat, seine Gottheit seit seiner Erscheinung am großen Pfingstfeste durch seine Gottes würdige Wirksamkeit in den Aposteln sich offenbarte, behalten die drei Namen in der Aufzählung dieselbe Ordnung bei. Diese Erkenntniß wurde aber ökonomisch in der Art vermittelt, damit nicht der dem Truge des Götzendienstes ergebene Mensch, wenn er plötzlich und ganz bestimmt die Lehre von der Dreiheit der Personen vortragen hörte, schwieriger und mühsamer von der Verirrung der Idololatrie sich abziehen lasse. Denn wenn die Menschheit, da die Trinität nur nach und nach und

---

[13]) Hier ist Mehreres zu Theodoret hinzugefügt. Daß die Worte an Sohn und Geist gerichtet waren, sagen auch Basil. L. V. c. Eunom. (ed. Migne XXIX. 756.) Euseb. in Ps. 118. p. 722.

[14]) Theodoret führt noch Isai. 41, 18; 43, 19 an.

[15]) *ὀλιγάκις δὲ πληθυντικῶς* (*τὴν διάλεξιν* add. Theod.) *σχηματίζει, τῶν τῆς τριάδος προσώπων ἐμφαίνων τὸν ἀριθμόν.*

[16]) Theodoret setzt bei: *οὐ γὰρ εἶπε κατ' εἰκόνας, ἀλλὰ κατ' εἰκόνα.*

stufenweise durch räthselhafte Bilder und Umhüllungen anfänglich verkündigt ward,[17]) nur schwer dem Polytheismus entsagte, wie hätte im Falle der deutlichen und unvermittelten Verkündigung derselben der Aberglaube der Menschen nicht jedwede Lehre und Ermahnung zur Annahme Einer Gottheit mißachtet und von sich gestoßen und der bisherigen verderblichen und falschen Religion den Vorzug vor dem angekündigten Heile gegeben? Mit Recht ward also zuerst die Kenntniß des Vaters geoffenbart, in fortschreitender Entwicklung dann die des Sohnes und Geistes. Daher wird nach der Stufenfolge und dem Fortschritt [18]) der Erkenntniß, mit der wir die göttliche Lehre angenommen, in der Aufzählung der Personen ganz entsprechend derselbe Vorzug beibehalten.[19]) Nach der Auferstehung Christi ward die Trinität deutlicher als vorher geoffenbart.[20])

Abgesehen von mehreren Stellen des neuen Testaments, welche die Trinitätslehre minder klar erwähnen und nur voraussetzen, wie I. Kor. 8, 6. Röm. 1, 1—3[21]), oder sie andeuten, wie schon in der Predigt Johannes des Täufers geschah,[22]) ist die von Christus Matth. 28, 19 festgestellte Taufformel das bestimmteste Zeugniß für die göttliche Dreieinigkeit, die zugleich ein Gesetz und Edikt für die ganze Erde bilden sollte.[23])

---

b) Die drei göttlichen Personen.

1. Gott der Vater.

Gott der Vater nimmt bei der Aufzählung der drei göttlichen Personen stets die erste Stelle ein, obschon alle drei Personen gleichwesentlich, gleich an Macht, Wille und Herrschaft sind und Sohn und Geist ebenso Theil haben an allen Attributen der Gottheit. Dafür führt Photius folgende Gründe an: 1) Der Vater ist der Seinsgrund, das Princip für die aus ihm hervorgehenden Personen, für die eine der Zeugung, für die andere der Processio nach, und beide beziehen sich auf ihn als auf das Princip ihres gleichwesentlichen und mitherrschenden Hervorgehens;[1]) 2) der Vater war den Menschen von Anfang an bekannt, dann der Sohn und durch den Sohn der Geist; der Name des Vaters war früher vernommen und häufiger gebraucht.[2]) Daß wir Gott unseren Vater nennen, ist weder unziemlich noch für das Ohr beleidigend, wir thun es gewöhnlich und zuversichtlich sowie ohne alle Scheu; daß wir aber

---

[17]) *τῆς Τριάδος κατὰ πρόοδον οὕτω καὶ δι' αἰνιγμάτων τε καὶ παραπετασμάτων κατ' ἀρχὰς μυσταγωγουμένης* q. 190. c. 3.

[18]) *κατὰ προκοπήν.*

[19]) q. 190. c. 3. p. 917. 920.

[20]) c. Manich. IV. 4. p. 663 Gall.

[21]) q. 43. c. 14. 15. p. 108 ed. Mai.

[22]) c. Manich. l. c.

[23]) q. 43. c. 2 seq. Cf. q. 252. p. 1057: *ταῖς τῆς ἁγίας τριάδος ἐπικλήσεσι τελεσιουργῶν τὸ πανάγιον βάπτισμα.*

[1]) q. 190 (p. 183 ed. Mai) c. 1.

[2]) ib. c. 1: *πατὴρ μὲν γὰρ ἀνθρώποις κατ' ἀρχὰς εἰς γνῶσιν ἧκεν.* c. 2: *ἡ μὲν τοῦ*

den Sohn oder den Geist unseren Sohn nennen, ist für den Gedanken unerträglich, ja das ist gottlos und zugleich auffallend und absurd.[3]) Den Namen des Vaters nimmt der menschliche Verstand vermöge des täglichen Gebrauchs und des eingeborenen Instinktes[4]) ohne Beschwerde an; seine Kenntniß, die wir schon vorher haben, bewirkt, daß auch die Lehre der heiligen Schrift, die im Zusammenhange aus dem gewöhnlichen Gebrauch dieses Wortes hervorgeht, ohne Schwierigkeit die vorher gedachte Lehre der übernatürlichen Dinge uns beibringt. Ferner weil sowohl die natürliche Vernunft als der Sprachgebrauch beim Volke durchaus nicht zuläßt, daß der Vater vom Sohne oder vom Geiste ausgehe, sondern immer nur das Gegentheil wußte und so die, welche ihnen folgen, zu belehren sich nicht scheut, so verstößt auch die Aufzählung, welche den Vater dem Sohne und Geiste voranstellt, nicht gegen die göttliche Lehre. Da der Vater sich nicht auf den Sohn als sein Princip und seine Ursache bezieht, noch auf die relativen Eigenthümlichkeiten desselben, so sagen wir in theologischer Rede, daß der Vater durch den Sohn und durch den Geist wirkt, was immer die selige und unendliche göttliche Natur thut; wir dulden aber nicht, daß man umgekehrt sich ausdrücke; wir haben nicht die Lehre erhalten, daß der Sohn oder der Geist durch den Vater wirkt.[5]) Wenn das auch zur Bezeichnung der Wesensgleichheit gesagt werden könnte, so kommt es doch nicht oft vor. Es heißt oft, daß der Vater durch den Sohn oder den Geist wirkt, damit die Würde des Princips (*τὸ αἴτιον*) dem Vater gesichert bleibe, seltener, daß der Geist oder der Sohn durch den Vater wirkt, damit die Häretiker die Person des Vaters nicht herabsetzen oder, was noch näher liegt, ihm die Würde des Princips entziehen können, das sein Vorzug (*ἐξαίρετον*) bleiben muß.[6]) So leuchtet das Eigenthümliche des Vaters in der Gleichheit und Ungeschiedenheit des Wesens hervor und läßt zugleich die gleiche Natur und Herrlichkeit der zwei aus ihm hervorgehenden Personen mit hervorleuchten[7]) und erstrahlen. Nicht blos die Juden aber, sondern auch die Heiden nannten Gott ihren Vater,[8]) wie aus den Dichtern und auch aus den Aeußerungen Platon's[9]) hervorgeht; die Juden aber beriefen sich mit Stolz darauf, daß Gott ihr Vater sei (Joh. 8, 41); der menschlichen Natur ist es überhaupt süß und angenehm, Gott ihren Vater zu nennen. Vom Sohne und Geiste läßt sich aber Aehnliches nicht sagen.[10]) Die Kirche hat also die gebräuchliche Ordnung in der Aufzählung der mit gleicher Natur begabten Personen constant festgehalten, weil die Erkenntniß des Vaters der der anderen Personen vorausgeht, weil

---

Πατρὸς φωνὴ χρόνῳ πρότερον ἀνθρώποις ἐπεγνώσθη. Vgl. Job de inc. L. VII. c. 28. 29 ap. Phot. Cod. 222. p. 776, dazu L. VI. p. 764. 765.

[3]) ib. c. 4. p. 920.

[4]) *τῇ τε συνήθει χρήσει καὶ τῷ ἐμφύτῳ τῆς ἐπιβολῆς.*

[5]) ib. c. 4. p. 920. 921.

[6]) q. 188. c. 3. p. 182 ed. Mai; p. 912 ed. Migne

[7]) *συνεκλάμπεσθαι.* ib. Vgl. Job L. II. et III. ap. Phot. Cod. 222.

[8]) q. 190. c. 5. p. 921.

[9]) Plato ep. 6 und sonst.

[10]) l. c. c. 5.

Sohn und Geist von ihm den Ursprung haben, diese zwei anderen Personen wohl als aus dem Vater hervorgehend betrachtet werden können, dieser aber nicht als hervorgehend aus jenen, weil der Name des Vaters den Menschen bekannt und gebräuchlich und von Gott bei ihnen angewendet wird, die zwei anderen Personen aber keiner aus eigener Kraft sich denken kann, weil der Name des Vaters dem Geschöpfe süß und theuer ist und es Gott diesen Titel gibt, die anderen aber nicht uns zugänglich sind, sowie noch wegen anderer bereits vorgebrachten Gründe, abgesehen davon, daß neben dieser ersten und elementaren Betrachtung noch eine genauere und vollkommenere Untersuchung, die einer gesonderten Behandlung bedürfte, geliefert werden kann. [11])

Wenn aber Gott der Vater sowohl als Vater des göttlichen Sohnes, wie als Vater der Menschen und der Geschöpfe, bezeichnet wird, so ist er doch beides nicht in demselben Sinne. [12]) Für den Sohn, seinen Eingeborenen, ist er Vater von Natur, für uns Menschen ist er es durch die Gnade, durch die Adoption. Das hat auch Christus Joh. 20, 17 angedeutet: „Ich gehe zu meinem Vater und zu euerem Vater." [13]) Durch das Besondere, was ihm zugehört, zeigt er die Natur, durch das Gemeinsame (im Namen Vater) die Gnade. So weit aber die Natur von der Gnade und der Adoption entfernt ist, in eben dem Maße ist auch die Wesensbeziehung zu dem einzigen und eingeborenen Sohn über die aus Menschenliebe und Erbarmung hervorgehende Beziehung zu den Anderen erhaben [14]) und der Eingeborene steht hoch über den vielen Söhnen, welche die Gnade geboren hat. Durch den Ausdruck **Mein Vater** trennt er seine Natur von den anderen, durch den Ausdruck **euer Vater** zeigt er die Annahme der Apostel an Kindesstatt. Ebenso scheidet er **Mein Gott** und **euer Gott**. [15]) Ueber diese Stelle hatte schon Gregor von Nazianz in der vierten theologischen Rede sich näher ausgesprochen; Photius [16]) erläutert mit älteren Vätern [17]) einige Worte desselben näher. „**Gott**", sagt der gefeierte Theolog, [18]) „heißt Vater nicht für den Logos als solchen, sondern für den sichtbar gewordenen. Denn wie sollte es einen Gott für den geben, der im eigentlichen Sinne (*κυρίως*) Gott ist? Ebenso heißt er Vater nicht in Bezug auf den sichtbar Erscheinenden, sondern in Bezug auf den Logos; denn dieser hatte eine doppelte Natur. Daher gilt das Eine im eigentlichen Sinne von Beiden (vom Logos, inwiefern er Gott, und in-

---

[11]) ib. c. 7. p. 924.

[12]) Vgl. Thom. Sum. I. q. 32. a. 1. Phot. q. 136. c. 2. p. 753. c. Manich. II. 5. q. 43. c. 1. p. 304.

[13]) q. 218. p. 989 C.: *κατὰ διαστολὴν προηνέχθη καὶ διάστασιν, τῶν συλλαβῶν τῷ συνδέσμῳ τῆς τῶν πραγμάτων διαφορᾶς καὶ ἑτερότητος ἐπιτρανουμένης.*

[14]) *ὅσον δὲ φύσις χάριτος καὶ υἱοθεσίας διενήνοχεν, ἐν τοσούτῳ μέτρῳ τῆς ὑπεροχῆς καὶ ἡ πρὸς τὸν ἕνα καὶ μονογενῆ τοῦ Πατρὸς κατ᾽ οὐσίαν σχέσις τῆς ἐκ φιλανθρωπίας καὶ οἴκτου πρὸς τοὺς ἄλλους σχέσεως ὑπερανέχει.*

[15]) ib. p. 989. 992.

[16]) q. 78. c. 2. 3. p. 489—493.

[17]) Cf. Maxim. de var. et difficil. locis ed. Oehler. Halae 1857. p. 248—252.

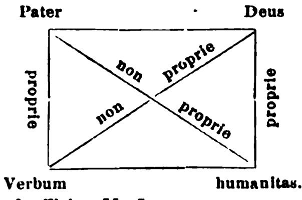
[18]) Naz. Or. 30. c. 8. p. 545 ed. Maur.; p. 113 ed. Migne.

wiefern er Mensch ist), das Andere aber nicht im eigentlichen Sinne (*οὐ κυρίως*), ganz entgegengesetzt dem, was bei uns der Fall ist (*ἐναντίως ἢ ἐφ' ἡμῶν ἔχει*). Denn für uns ist Gott im eigentlichen Sinne Gott, im uneigentlichen aber Vater. Das ist es, was die Häretiker zum Irrthum bringt." Der Sinn der vorgelegten Frage, bemerkt Photius, ist klar, die Verflechtung der Rede aber hat etwas Verwickeltes, das wohl der Untersuchung bedarf. Man kann in Bezug auf den incarnirten Logos vom Vater und von Gott sprechen, aber Vater heißt Gott im eigentlichen Sinne für den Logos, Gott eigentlich für die angenommene Menschheit, ebenso Gott uneigentlich für den Logos, Vater uneigentlich für die angenommene Menschheit. Die Adverbien proprie und improprie werden in Bezug auf Vater und Gott gebraucht, das proprie, wenn der Vater mit dem Logos und Gott mit der Menschheit verbunden wird, das improprie wiederum, wenn Gott mit dem Logos verbunden wird und Vater mit der Menschheit. Soweit zeigt sich keine Schwierigkeit. Die weiteren Worte aber „daher gilt das Eine im eigentlichen Sinne von beiden" müssen so genommen werden, daß Gott und Vater auf je eines der Subjekte „Logos" und „angenommene Menschheit" bezogen, Vater bezüglich des Logos, Gott bezüglich der Menschheit gesagt wird, nicht aber bezüglich beider beides oder von dem Einen das Andere. Ebenso ist uneigentlich Gott bezüglich des Logos, Vater bezüglich der Menschheit zu nehmen. Bei uns Menschen nun ist das Gegentheil der Fall, insoferne Gott uns im eigentlichen Sinne Gott, im uneigentlichen Sinne Vater ist; das *ἢ* vor *ἐφ' ἡμῶν* zeigt keine Disjunktion an, noch etwas Anderes von dem, in das es getheilt zu werden pflegt, sondern steht in der Bedeutung von *παρά*. Gregor von Nazianz, der sich sehr der Kürze befleißigt, will zeigen, nichts stehe entgegen, daß man auch vom Logos das *κυρίως* und *οὐ κυρίως* gebrauche, da das auch bezüglich unserer, obschon in einem entgegengesetzten Sinne, [19]) gesagt wird. Beim Logos steht nicht Gott, sondern Vater im eigentlichen Sinne, bei uns aber nicht Vater, sondern Gott. Photius weiset den Leser an, durch eine Figur (Diagramm, Chiasmus) sich das zu veranschaulichen. [20])

Der Vater hat vor Allem die Würde des Princips; [21]) er ist *γεννήτωρ καὶ προβολεὺς καὶ τῶν ἐξ αὐτοῦ προϊόντων αἴτιος*, [22]) *ἡ ἄναρχος καὶ ὑπεράρχιος ἀρχή*, [23]) die sich im Sohne und im Geiste offenbart.

[19]) c. 2. p. 492: *εἰ καὶ κατὰ διάνοιαν ἀντιτεταγμένην*.

[20]) Die Figur ist diese:



[21]) *αἴτιον*. Vgl. Petav. de Trin. V. 5.

[22]) q. 106. §. 2. p. 179 ed. Athen.

[23]) de Sp. S. §. 12. 14.

2. Gott der Sohn.

Der Sohn Gottes ward im alten Bunde als Logos, Kraft, Weisheit, Rechte (des Vaters) bezeichnet und keinen Juden fand man, dem diese Benennungen zweifelhaft gewesen wären oder der sie dem Vater anzupassen gewagt hätte, obschon die Person des Sohnes, die der eigentliche Gegenstand, der Inbegriff und das Endziel dieser Benennungen ist, nicht in gleicher Weise von Allen bekannt ward. Darum hat auch der Sohn in der Reihenfolge die zweite Stelle, die vor dem Geiste.[1]) Die Namen, Sohn, Wort, Weisheit, Arm, rechte Hand, Kraft (des Vaters) beziehen sich auf den Vater als Princip des Sohnes; sie drücken das Verhältniß des Sohnes zum Vater aus, sie können dem Vater nicht zukommen.[2]) Im Anfange war es eben nicht leicht, den Sohn in der Weise zu verkündigen, wie den Vater; vielmehr ward die erhabene Lehre von ihm durch andere, aber gleichbedeutende Ausdrücke denen, die dessen nicht unwürdig waren, überliefert, wie die oben genannten Bezeichnungen sind.[3]) Die Benennung Sohn ward aber noch in den Grenzen des Stillschweigens gehalten, und zwar deßwegen, weil dieser Name Sohn schon aus sich und unmittelbar die Verschiedenheit der Person ausspricht,[4]) was die Schwächeren oder Streitsüchtigen zum Polytheismus hätte verführen können. Die Worte Rechte u. s. f. aber, die beides bedeuten können, sowohl den Unterschied der Personen als die Beziehung auf eine und dieselbe Person,[5]) waren keineswegs für diejenigen, die zum Götzendienste hinneigten, Anlaß zu dem gleichen Nachtheil.

Der Sohn unterscheidet sich darin vom Vater, daß er nicht gleich diesem principlos und a se ist, sondern auf den Vater als sein Princip zurückgeführt wird.[6]) Sein charakteristisches Merkmal ist das Gezeugtsein. Da er der einzige Erzeugte des Vaters ist, so heißt er auch der Eingeborene (Joh. 1, 18).

Für die Gottheit des Sohnes sprechen nach Photius die Stellen Joh. 10, 30,[7]) Hebr. 1, 3 ff. Phil. 2, 6.[8]) Der Sohn, welcher der Abglanz des Vaters ist, hat in sich all dasjenige, womit der Vater beim Erzeugen durch die Strahlen der Gottheit die Gestalt des Erzeugten zierte und die Wesensverwandtschaft kund gab.[9]) Er erscheint als die persönlich subsistirende Weis-

---

[1]) q. 190. c. 2. p. 917.

[2]) Job L. III. de inc. ap. Phot. Cod. 222. p. 740. q. cit. c. 4. p. 920.

[3]) q. cit. c. 5. p. 921.

[4]) *διότι τὸ μὲν Υἱὸς αὐτόθεν τε καὶ αὐτίκα διαφορὰν προσώπου συνεπιφέρεται.*

[5]) Die Worte *πρὸς τὴν αὐτὴν καὶ μίαν συνάγεσθαι* sc. *ὑπόστασιν* sind bei Mai unrichtig übersetzt: ad suadendam divinitatis unitatem.

[6]) q. 114. p. 680 (ep. 228. p. 342): *οὐδὲ γὰρ ἄναρχος καὶ ἀναίτιος ὥςπερ ὁ πατὴρ, ἀλλ' εἰς ἀρχὴν ἀναφέρεται καὶ συμφυὲς αἴτιον, τὸν γεγεννηκότα.*

[7]) q. 43. c. 10. p. 102 ed. Mai.

[8]) ib. c. 14. p. 108. Zu Phil. 2, 6 sagt Photius: *οὐδὲ γὰρ ἔσχε τὸν κλῆρον τῆς θεότητος ἐκ διαδοχῆς οὐδὲ ἐπιθέμενος καὶ ἁρπάσας ἐξ ἑτέρου περιέθετο τὸ κράτος ἑαυτῷ, ἀλλ' ἀπ' ἀρχῆς ὡς τῆς αὐτῆς ὢν οὐσίας καὶ φύσεως καὶ μηδεμίαν ταύτης ἀφαίρεσιν μηδαμῶς ὑποστῆναι πεφυκώς.* Cf. Occ. II. p. 79. zu Hebr. 1, 3. ib. p. 318.

[9]) q. 43. c. 10. p. 102.

heit des Vaters; er besitzt dessen Wissen, also auch das Wesen, die Gottheit und deren Würde; er macht lebendig wie der Vater (Joh. 5, 21); Niemand kommt zum Vater ohne ihn und zu ihm Niemand ohne den Vater. Der Vater erkennt den Sohn und ebenso der Sohn den Vater. Wer den Sohn sieht, der sieht den Vater (Joh. 14, 6. 9). Alles, was der Vater hat, das hat auch der Sohn, blos das Ungezeugtsein ausgenommen, und was der Sohn hat, das hat der Vater mit Ausnahme der Zeugung (Joh. 16, 15).[10]) Der Sohn hat auch die Anbetung, die ihm selbst die Arianer zuerkennen; wäre er nicht Gott, so wäre diese Anbetung Götzendienst;[11]) er ist mit dem Vater gleichen Wesens, (*ὁμοούσιος, ὁμοφυής.*)[12]) Er, der eingeborene Sohn Gottes, erschien dem Jakob (Gen. 32, 24 ff.) und ward hier nicht blos als Engel, sondern als Gott bezeichnet.[13])

Besonders zeugt für des Sohnes Gottheit, daß er, und zwar sogar noch öfter als der Vater, in der heiligen Schrift[13a]) als **Schöpfer** bezeichnet wird;[14]) Schöpfer aber kann nur Gott sein. Ebenso wie es heißt, daß durch den Sohn vom Vater die Schöpfung aus Nichts hervorgebracht ward, wird derselbe durch den Sohn auch als **Gesetzgeber** des alten Bundes verkündigt, indem die göttliche Vorsehung schon im Voraus die Thorheit derjenigen widerlegte und zu nichte machte, die es wagten, das alte und das neue Testament auf zwei entgegengesetzte Principien zurückzuführen. Denn wenn die Manichäer und Marcioniten trotzdem, daß die Kirche klar bekennt, der Sohn habe die alten Weissagungen gegeben und zugleich den neuen Bund eingeführt, ja noch vorher die Geschöpfe aus dem Nichts hervorgebracht, gleichwohl keine Scheu trugen, die Predigt des Evangeliums auf ein anderes Princip zurückzuführen, auf ein entgegengesetztes aber die mosaischen Institutionen, zu welchem Uebermaß der Gotteslästerung wären sie erst gekommen, wenn der Vater für sich allein und getrennt (*ἀφωρισμένως*) als Gesetzgeber des alten Bundes und ebenso der Sohn für sich als der der Gnade bezeichnet worden wäre?[15])

---

3. Der heilige Geist.

α) Name und Subsistenz des Geistes.

Der Name Geist kann sowohl etwas für sich Subsistirendes (*αὐθυπόστατον*) als etwas, das in einem Anderen subsistirt (*ἐνυπόστατον*), oder das, was

---

[10]) q. 114. p. 681 (ep. 228. p. 342).

[11]) Eine *βδελυκτὴ κτισματολατρεία* wird daher den Arianern zur Last gelegt ep. 1 ad Nicol. (Jager p. 436. 437.)

[12]) c Manich. II. 6. p. 627 Gall.

[13]) q. 259. p. 1072 nach Theod. q. 92 in Gen.

[13a]) Hieher werden die Stellen Joh. 1, 2. Hebr. 1, 2. Ps. 32, 6 bezogen. Cf. Naz. Or. 9. p. 156 ed. Bill. (Maur. Or. 19. n. 6.)

[14]) q. 188. c. 1. p. 909 ed. Migne. Vgl. Job. L. III. de inc. cod. 222. p. 740. q. 114. p. 669 (ep. 228): *δημιουργὸς ἁπάντων καὶ θεός.*

[15]) q. 188. c. 4. p. 912. 913.

gleichsam die Stelle der Hypostase theilweise einnimmt, bedeuten.[1]) Wegen dieser Zweideutigkeit wollte ein nicht geringer Theil der Juden die Hypostase des heiligen Geistes durchaus nicht bekennen, wie auch nicht die Natur der Engel, und das in den mosaischen Büchern über ihn Enthaltene brachte ihnen keinen Nutzen.[2]) Die Alten haben darum auch oft weniger klar von ihm gesprochen.[3])

Wenn wir vom Geiste Gottes hören, welche Bezeichnung auch vom göttlichen Wesen gebraucht werden kann,[4]) so sind wir damit noch nicht genöthigt, die vollkommene Persönlichkeit desselben anzuerkennen,[5]) sondern es bedarf noch einer logischen Entwicklung und Beweisführung,[6]) daß der Geist eine vollständige Subsistenz, volle Persönlichkeit hat. Es ist hier nicht der Fall, wie bei Vater und Sohn, die sofort als Persönlichkeiten erkannt werden,[7]) aus welchem Grunde auch der Geist die dritte Stelle in der Ordnung der Trinität einnehmen soll, wie auch deßhalb, weil er erst vollständig durch den Sohn geoffenbart worden ist.[8])

Zum Unterschiede von jedem anderen Pneuma heißt er „heiliger Geist“ sowie „Geist Gottes“;[9]) er ist nicht eine bloße Kraft Gottes, wie die Charismen, die als seine Wirkungen oft seinen Namen erhalten,[10]) sondern eine substantielle, selbstständige, in eigener Persönlichkeit bestehende Kraft.[11])

β) Die Gottheit des heiligen Geistes

findet Photius in der Schrift bezeugt, namentlich 1) I. Kor. 2, 10, wo ihm das Durchforschen selbst der Tiefen Gottes beigelegt wird; 2) in der Bezeichnung desselben als eines anderen Trösters, 3) in seiner Connumeration mit Vater und Sohn in der Taufformel, 4) in seiner Darstellung als Schöpfer, Heiliger, Lebenspender und Verleiher der Charismen,[1]) 5) I. Kor. 12, 4—18, wo derselbe Herr und Gott genannt wird[2]) und die Ausdrücke Geist, Herr

---

[1]) q. 190. c. 6. p. 921; c. 2. p. 917.

[2]) ib. c. 2.

[3]) Hier. ep. 7 et Com. in Gal. L. II. c. 4. 6 über Laktantius. Photius hebt das zu Matth. 1, 20 (Migne CI. p. 1192) hervor.

[4]) q. 49. p. 369: *πνεῦμα οὐ μόνον ἰδιαίτερον τὸ πανάγιον πνεῦμα λέγεται, ἀλλὰ καὶ κοινότερον ἡ ἁγία τριάς.* Joh. 4, 24. Ebenso in Matth. 1, 20. p. 1192 ed. Migne.

[5]) q. 190. c. 6: *αὐτὸν καθ᾽ ὑπόστασιν αὐτοτελῆ παραδέχεσθαι.*

[6]) ib.: *ἀλλ᾽ ἔτι δεῖται τῆς διὰ τῶν λογικῶν κατασκευῆς καὶ συνεπικρίσεως.*

[7]) *ὁ μὲν Πατὴρ καὶ Υἱὸς κηρυττόμενοι τὸ αὐθυπόστατον ἀνεπικρίτως εἰσάγουσι.*

[8]) ib. c. 6. p. 921. 924.

[9]) Gewöhnlich nennt ihn Photius *πανάγιον,* — ep. 1 ad. Mich. n. 10: *τὸ πανάγιον καὶ ζωαρχικὸν πνεῦμα* — q. 106. §. 5. p. 180 Ath.: *παντοδύναμον καὶ ὁμοφυὲς πν.* Cf. q. 189. p. 913.

[10]) de Spir. S. c. 57.

[11]) *δύναμις οὐσιώδης αὐτὴ ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένη* Dam. F. O. I. 7. p. 130.

[1]) ep. 1 ad Mich. Bulg. n. 10.

[2]) Phot. ap. Cramer. Catena PP. in N. T. t. V. p. 238 ed. Oxon. 1841. Aehnlich bei Oecum. p. 536. 537 unter dem Namen des Photius.

und Gott wechseln, V. 7, 11 aber all das Gesagte dem Geiste zugeschrieben wird,[3] der alle Gnadengaben spendet. Wollte Jemand unter πνεῦμα, κύριος, θεός die drei Personen verstehen, so würde doch die Gottheit des Geistes folgen. Denn a) was der Geist thut, das thun auch Vater und Sohn, ihr Wirken ist also gleich, mithin auch ihr Wesen. b) Der Geist gibt Allen und theilt Allen aus, wie er will, mit eigener Macht,[4] d. h. als Gott. c) Paulus braucht die Präpositionen διά, κατά und ἐν V. 8. 9 ganz gleichbedeutend und der Parallelismus zwischen V. 11 und 18 „der Geist wirkt" und „Gott setzte" zeigt das klar; dem καθὼς βούλεται V. 11 entspricht καθὼς ἠθέλησε V. 18. Ebenso zeigt sich 6) seine Göttlichkeit darin, daß nach Matth. 12, 31. Luk. 12, 10 die Lästerung gegen den heiligen Geist als unerbittliche, weder dieß-seits noch jenseits zu erlassende Strafen nach sich ziehend und aller Hoffnung auf Vergebung beraubt dargestellt wird, während die Gotteslästerung im alten Bunde die Steinigung nach sich zog.[5] 7) Deßgleichen heißt der Geist Finger Gottes (Luk. 11, 20 coll. Matth. 12, 28) wegen der unterschiedslosen gleichen Wesenheit und der Selbstständigkeit seines Wirkens.[6] 8) Er heißt Gewand der Gläubigen.[7] „Wenn der Geist nicht Gott wäre, nicht die Quelle der göttlichen Gnade, wie käme es, daß die, welche ein göttliches Gewand, nämlich Christum, angezogen haben, noch das besondere des Geistes dazu anziehen? Denn wenn Alle, die auf Christus getauft sind, Christum angezogen haben (Gal. 3, 27) und der Heiland sagt: „Bleibt in Jerusalem, da der heilige Geist auf euch herabkommt" (Luk. 24, 49. Akt. 1, 4): wie können wir in der Zeit, wo wir das Gewand des Herrn anziehen, das eines Knechtes annehmen? Es ist also klar, daß beide Gewänder gleicher Ehre würdig sind und eine und dieselbe Macht der Gnade und der Wohlthaten uns aufzeigen. Der heilige Geist heißt Gewand der Gläubigen, nicht als wäre er ein bloßes Kleid,[8] sondern in dem Sinne, wie das Eisen das Feuer anzieht und annimmt, nicht von Außen her blos ringsum angelegt und umgeworfen, sondern ganz das Ganze durchdringend. Denn so legen wir Christus und den heiligen Geist nicht wie ein von Außen über den Leib geworfenes Oberkleid an, sondern wie an Herz und Gedanken erfüllt vom Lichte, am Angesichte von Gnade und Anmuth. Deßhalb sahen auch die, welche gegen Stephanus sich erhoben, als sie auf sein Antlitz sahen, dieses wie das Antlitz eines Engels" (Akt. 6, 15).[9] 9) Wäre der Geist ein Geschöpf, so wäre auch der ein Geschöpf, dessen Geist er ist, der Vater.[10] 10) Wie Christus bei seiner Ankunft die Fülle des Gesetzes und der Propheten war, so ist auch der Geist die Fülle des Evangeliums.

---

[3]) ὅσα προεῖπεν εἰς τὴν τοῦ πνεύματος συνῆξε ὑπόστασιν.

[4]) αὐτοκρατορικῶς καὶ κυρίως. Cf. Bas. L. V. c. Eun. p. 729 ed. Migne.

[5]) q. 49. Mai N. C. IX. p. 49. 50.

[6]) ib. p. 50.

[7]) ἔνδυμα τῶν πιστῶν.

[8]) ἱμάτιον.

[9]) q. 127. p. 720. 721 (Gall. n. 28. p. 724. 725).

[10]) ep. 1. l. c.

Christus bestätigte das vom Vater im Gesetze und in den Propheten Gesagte, weßhalb Paulus (Röm. 10, 4) ihn Fülle des Gesetzes nennt. Der heilige Geist erfüllte das, was dem Evangelium angehört, das, was in der Lehre Christi ist, gerade so wie Christus das Gesetz erfüllte, nicht als ob der Vater unvollkommen wäre, sondern als Interpret und Vollender dessen, was der Vater gethan; ebenso erklärt und offenbart der Geist auch das, was dem Sohne gehört, nach Joh. 16, 12. 13.[11]) 11) Christus lehrte, daß er vom Vater ausgeht, daß er mit Vater und Sohn in gleicher Ordnung verbunden und daß er der Lehrer aller Vollkommenheit ist; darin liegt die Theologie des Geistes, zu der die Menschen aus eigener Kraft nicht gelangen konnten.[12]) „Das, was nach der Natur oder vielmehr auf eine ganz übernatürliche und unaussprechliche Weise aus der Substanz des Vaters hervorgeht, das muß in sich die Ehre, die Macht und Gewalt desselben haben und den Charakter der über alle Vernunft erhabenen Substanz unversehrt bewahren.“[13]) Viele der Alten verstanden unter dem Gen. 1, 3 genannten Pneuma den heiligen Geist,[14]) zumal da die syrische Uebersetzung diesen über den Gewässern schweben, ihn gleichsam über ihnen brüten und sie befruchten läßt. Photius[15]) will das nicht verurtheilen und findet es der Theologie nicht unwürdig, daß der heilige Geist hier erwähnt werde; aber er gibt doch der Erklärung des Theodoret u. A.[16]) den Vorzug, wornach an jener Stelle die Luft gemeint ist, die nach Erwähnung von Himmel, Erde und Wasser einen Platz finden mußte, zumal da auch Ps. 147, 17 (18) die Luft gemeint ist, wornach das zu Eis gefrorene Wasser beim Wehen des Südwindes sich auflöst.

Der Consubstantialität des Geistes mit Vater und Sohn thut es keinen Eintrag, 1) daß er vom Sohne den Jüngern gesendet wird, da das keine Veränderung in seiner Natur hervorbringt,[17]) die Mission, wie Photius annimmt, eine wechselseitige bei den göttlichen Personen ist, 2) daß er die dritte Stelle einnimmt, da die Reihenfolge nicht die Natur scheidet, sondern nur die Ordnung, in der uns die Personen geoffenbart wurden, anzeigt.[18])

γ) Das Ausgehen des heiligen Geistes.

Mit der Kirchenlehre hielt Photius auch daran fest, daß der Geist vom Vater ausgeht.[1]) Aber desto hartnäckiger bekämpfte er die Lehre des Abendlandes, daß derselbe auch vom Sohne ausgehe, und desto eifriger entwickelte er seinen Lieblingssatz von dessen Ursprung aus dem Vater allein.

---

[11]) q. 159. p. 857 (Gall. n. 38. p. 742).

[12]) q. 190. c. 6. p. 924.

[13]) q. 43. c. 10. p. 316.

[14]) Caesar. dial. I. q. 54 (Gall. VI. p. 35). Basil. hom. 2 in Hexaem.

[15]) q. 16. p. 137 seq.

[16]) Theod. q. 8 in Gen. p. 8. 9. Cf. Sever. Gabalit. de mundi creat. (Combef. Auctar. noviss. I. p. 215.)

[17]) q. 190. c. 6. p. 921.

[18]) q. 188. c. 2. 3. p. 909. 912; q. 190 cit.

[1]) q. 43. c. 10; q. 190. c. 6. Cf. Montac. ad Phot. ep. 2. Scott. ad Amphil. q. 28.

I. Die Lehre der Occidentalen betrachtet er als eine neue und sogar bei den Häretikern unerhörte, nicht blos als nicht in der Bibel, in den Concilien und den Vätern begründet, sondern auch als ihnen geradezu entgegengesetzt, streitend gegen Joh. 15, 16, gegen das von allen späteren Synoden wiederholte nicäno-constantinopolitanische Symbolum, gegen die Lehre der Kirche und der Väter.[2]) Seine Gegner stellen eine andere Lehre auf, geben ein anderes Gesetz als Christus, beschuldigen ihn einer falschen Lehre, treten mit ihm in offenbaren Widerspruch, vernichten die ganze Theologie, verfälschen das hochheilige Symbolum durch einen unberechtigten und verbotenen Zusatz. Völlig unberücksichtigt läßt er die vielfachen Einreden der Lateiner, die sich darauf beriefen, daß 1) das Ausgehen vom Vater das vom Sohne nicht ausschließe, der Sohn oft mitverstanden werde, wo er nicht genannt sei, da er Alles auf den Vater als sein Princip beziehe,[3]) 2) daß das ex Patre solo ebenso Zusatz sei wie das Filioque, 3) daß äquivalente Ausdrücke der Schrift den Ursprung des Geistes vom Sohne erhärten.[4]) Er bleibt dabei stehen, der Lehrsatz der Lateiner sei schrift- und traditionswidrig, im Voraus schon von Christus verdammt, und nachdem er dieses Fundament gelegt, ist es ihm leicht, durch verschieden gestaltete Sophismen die Absurdität jenes Satzes nach allen Richtungen hin scheinbar zu beweisen.

II. Aber es kam ihm vor Allem darauf an, seine Doktrin dem theologischen System der Kirchenväter einzugliedern und mit ihm enge und dauernd zu verflechten. Er bedient sich hauptsächlich der argumenta ex ratione theologica, der Folgerungen aus bestimmten, theils von den Vätern ausgesprochenen, theils von ihm selbst fingirten dogmatischen Principien, die, durch ihn eingeführt, fast das Ansehen unantastbarer Axiome erhalten und darum auch bei seinen späteren Gegnern besondere Berücksichtigung gefunden haben. Mit ihnen steht und fällt sein ganzes künstliches Lehrgebäude, dessen Pfeiler und Stützen sie sind.[5]) Den Lehren der Väter untermischt er die eigenen Lehrsätze, seinen willkürlichen Voraussetzungen gibt er die Gestalt theologischer Grundsätze. Hieher gehören die folgenden.

1. Die Monarchie Gottes beruht darin, daß in der Trinität nur Ein Princip ist: Gott der Vater.[6]) Die Lehre der Lateiner aber setzt ein doppeltes Princip voraus sowie zwei verschiedene Processionen des Geistes,

---

[2]) ep. enc. 2. n. 9. 15. 16. p. 51—53. (ep. 4. p. 712 B.) ep. ad Aquil. c. 3. 8. 22. (ep. 5. p. 183 seq.) de Sp. S. myst. c. 2. 5.

[3]) So Photius selbst q. 114. p. 672 (ep. 228. p. 336. M. ep. 71 B.): τῷ πατρὶ διδοὺς ὁ υἱὸς ὡς αἰτίῳ τὰ πρεσβεῖα· πρέπει γὰρ υἱῷ φιλοπάτορι καὶ τοῖς τῆς αἰτίας προνομίοις τιμᾶν τὸν πατέρα . . οὐχ ἑαυτὸν ἀποστερῶν, ὅτι μηδ' ἄλλου τινὸς τῶν τιμίων τε καὶ καλῶν, ἀλλ' ἐκεῖνον κἀν ταύτῃ προτιμῶν. Vgl. ib. p. 677 das συνεπινοεῖν τὸν υἱόν.

[4]) Aug. Trin. XV. 26. tr. 99 in Joh. n. 8. Hugo Eth. c. Gr. III. 15. Niceph. Blemmida Or. I. n. 19—21. Beccus. (Gr. Orth. I. 348 seq. II. 130 seq. 145 seq.)

[5]) S. uns. Abhdlg. in der th. Quartalschrift 1858. IV. S. 567 ff. Animadv. in Phot. c. 3.

[6]) Naz. Or. XXXV. p. 562. Bill. Caes. Dial. I. q. 4. Athan. Or. V. c. Ar. p. 302. Dam. F. O. I. 10.

löset die Monarchie in eine doppelte Gottheit auf, setzt zwei *αἴτια* in der Trinität, Vater und Sohn. Damit triumphirt der Polytheismus von Neuem unter dem Scheine des Christenthums.[7]) Daran knüpft sich noch eine Reihe der absurdesten Consequenzen. a) Ist der Geist aus einem doppelten Princip, so ist er nothwendig geringer als der Sohn, nicht mehr einfach, sondern zusammengesetzt; also Composition in der Trinität. b) Das Ausgehen des Geistes vom Sohne hätte nur dann einen Sinn, wenn jener dadurch etwas mehr erhielte, als er durch das Ausgehen vom Vater hat; ist das nicht der Fall, so ist es ganz unnütz; ist es der Fall, so war der Geist, bevor er es erhielt, unvollkommen; zudem würde hier ebenfalls eine Zusammensetzung in der einfachen göttlichen Substanz gedacht. Ueberhaupt ist die Procession aus dem Sohne ganz überflüssig, da die aus dem Vater schon vollkommen ist, und zwar weil er Deus perfectus ex Deo perfecto; jene Lehre ist also thöricht.[8]) Wäre aber jene Procession unvollkommen, so wäre die Trinität selbst unvollkommen, der heilige Geist, der Spender der Vollkommenheit, stammte von zwei unvollkommenen Personen ab und wäre zusammengesetzt.[9]) c) Sind einmal zwei Principien angenommen, so muß sofort auch das dritte folgen, da doch der Ternar mehr als der Binar in der Trinität herrscht. d) Es werden aber nicht blos zwei, sondern auch zwei ganz verschiedene Principien in der Trinität gesetzt, und zwar ein principloses und ein principiirtes Princip.[10]) In verschiedenen Wendungen kehren diese Deduktionen häufig wieder. So heißt es u. A. (zu b): Wenn das Ausgehen des Geistes vom Vater dessen wirkliche Subsistenz bewirkt, was wird das vom Sohne noch hinzufügen, da das erstere genügt, ihm die Subsistenz zu geben? Niemand dürfte wohl zu behaupten wagen, daß dieses zu etwas von dem, was zur Subsistenz gehört, Geschiedenem diene, da jede Verdoppelung und Zusammensetzung von jener seligen Natur unendlich weit entfernt ist.[11]) Weiterhin wird derselbe Grundsatz, daß die Lateiner eine Duplicität der Principien annehmen müssen, noch also ausgebeutet: e) Der Geist ist in der gegnerischen Hypothese, als von zwei Principien ausgehend, durch mehr Eigenthümlichkeiten vom Vater geschieden als der Sohn; f) er hätte ein Polyarchon zum Princip;[12]) g) würde in zwei getheilt, den Geist aus dem Vater und den aus dem Sohne, so daß statt der Trinität eine Quaternität entstünde; nebstdem h) hätte der Geist durch diese Duplicität der Principien seine Einheit und Einfachheit verloren. Aber i) wie der Geist, so wird auch der Sohn verunehrt, indem er als ein nichts bewirkendes, nutzloses Princip, sowie k) als ein von der Vollkommenheit der prima causa weit abstehendes, unvollkommenes oder aus Vollkommenem und

---

[7]) ep. 2. enc. n. 9. p. 51. ep. ad Aquil. c. 8 de Sp. S. myst. c. 11.
[8]) de Sp. S. m. c. 4. 7. 31. enc. n. 9. 20.
[9]) ep. ad Aquil. c. 9. enc. n. 18.
[10]) de Sp. S. m. c. 12. 14.
[11]) enc. n. 20. p. 53.
[12]) l. c. n. 11. 13 de Sp. S. c. 32. 33.

Unvollkommenem zusammengesetztes Princip gedacht wird. [13]) Da nun auch dem Vater eine unvollkommene Spiration zugeschrieben wird, so sind durch diese Annahme alle drei göttlichen Personen entehrt, die ganze Trinität entwürdigt. — In dieser ganzen Erörterung braucht Photius die Worte Princip (ἀρχή) und Ursache (αἰτία) ganz synonym; [14]) ersterer Ausdruck (principium) wird bei den Lateinern vorgezogen. [15]) Die Kirchenväter finden aber die Monarchie besonders darin gewahrt, daß Sohn und Geist auf den Vater als oberstes Princip zurückgeführt werden, nicht darin, daß ein principium de principio ausgeschlossen wird, das eben nur von dem obersten Princip seinen Ursprung hat. [16]) Sodann haben die Lateiner längst vor den Concilien von Lyon und Florenz bestritten, daß ihre Lehre ein doppeltes Princip voraussetze, vielmehr erklärt, Vater und Sohn seien ein einziges Princip des Geistes (unus spirator), da sie nicht spiriren, inwiefern sie verschieden, d. i. Vater und Sohn, sondern inwiefern sie in Einem Wesen und Einer gemeinsamen Kraft geeinigt sind. Es wird an die Weltschöpfung erinnert, die nach der allgemeinen (auch von Photius häufig ausgesprochenen Lehre) als Werk nach Außen den drei Personen gemeinsam zukommt; hier sind Vater, Sohn und Geist nicht drei Principien, sondern nur eines, weil sie nicht schaffen, insofern sie als Personen verschieden, sondern insofern sie in Einer Gottheit Eines sind. [17]) Mit dem Axiom des Photius fallen alle seine Consequenzen. Das zweite Sophisma (b) wird auch retorquirt: „Die Schöpfung durch den Vater ist vollkommen; also sind Sohn und Geist nicht als Mitschöpfer zu denken. Leisten sie etwas, was der Vater nicht leistet, so ist die Thätigkeit des Vaters unvollkommen; leisten sie nichts der Art, so ist ihre Coefficienz völlig unnütz.“ [18]) Den Binar in der Trinität (c) urgirt Photius selber, wenn er die zwei principiirten Personen, den zweifachen Ursprung vom Vater, Generation und Procession u. s. f. hervorhebt und das Vorherrschen des Triadischen ist hier nur ein Congruenzgrund. Zwei verschiedene spirirende Personen (d) sind aber noch lange nicht zwei verschiedene Principien der Spiration.

2. Das Hervorbringen des Geistes ist ausschließliches und charakteristisches Merkmal des Vaters. Mit diesem Axiom construirt Photius folgende Schlüsse. a) Wird ein dem Vater zugehöriges Merkmal auch dem Sohne beigelegt, so sind die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Personen vernichtet; fallen diese, so fallen die Personen selbst, und damit sind wir dem Sabellianismus überantwortet. b) Was immer an sich und im eigentlichen Sinne einer Person eigen ist, wird, sofern es auf zwei andere übertragen wird und bei der einen sich bewahrheitet, bei der anderen nicht, die

[13]) de Sp. S. c. 43. 45. 42. 44.

[14]) ib. c. 12. 14. 33. 42.

[15]) S. m. Schrift über die Trinitätslehre des Gregor von Nazianz. S. 60. N. 28.

[16]) Petav. de Trin. IV. c. 13 seq.

[17]) Aug. de Trin. V. 14. 15. c. Maxim. III. 17. Aeneas c. Gr. c. 47. Ratramn. III. 4. Anselm. de proc. Sp. S. c. 9. Hugo Ether. I. 4. Petav. op. cit. VII. 10.

[18]) Hugo Eth. II. 18. Petav. l. c. c. 16.

Sesensverschiedenheit zwischen beiden constatiren. Wird also die dem Vater gentlich zugehörige active Spiration auf die anderen Hypostasen übertragen nd nach der Lehre der Gegner wohl von dem Sohne mit Recht ausgesagt, ineswegs aber vom Geiste, so ergibt sich die Wesensverschiedenheit zwischen eiden. c) Werden die Merkmale des Vaters auf den Sohn übertragen, so lüssen auch die des Sohnes auf den Vater übertragen werden; also müßte uch der Vater gleich dem Sohne gezeugt sein.[19]) d) Erhält der Sohn das Merkmal des Vaters, warum nicht der Geist das des Sohnes? Geht der Geist vom Sohne aus wie vom Vater, warum wird der Sohn nicht auch vom Geiste gezeugt wie vom Vater, damit den Gottlosen doch Alles gottlos sei, er innere Gedanke wie der Wortausdruck? e) Wird auch dem Sohne jenes Merkmal zugesprochen, so muß nothwendig die Hypostase des Vaters in die Natur aufgelöst werden. f) Entweder ist die Processio des Geistes vom Sohne ieselbe mit der vom Vater oder eine entgegengesetzte; im ersteren Falle weren die persönlichen Merkmale confundirt, im letzteren die Lehre Marcion's nd der Manichäer erneuert.[20]) — Alles beruht hier auf dem auch von den ateinern zugestandenen Princip: Incommunicabiles sunt proprietates persoales; aber daß zu diesen die active Spiration gehört, wird von Photius orausgesetzt, während es bewiesen werden müßte. Als persönliche Merkmale es Vaters bezeichnen die Kirchenlehrer nur die Agennesie und die Vaterschaft, ie die Spiration;[21]) sodann kann eine Person nur ein positiv constitutives Merkmal haben, da zwei sie in zwei Hypostasen theilen würden, und dieses ann beim Vater nur die Paternität sein.[22]) Auch könnten die Lateiner eine Retorsion vorbringen: Wenn der wichtigste Unterschied der Zeugung und des usgehens, der nach vielen Vätern darin liegt, daß der Sohn aus dem Vater llein (μόνος ἐκ μόνου), der Geist aber nicht solus de solo, vielmehr aus eiden ist,[23]) völlig beseitigt wird, so fallen die charakteristischen Merkmale des Sohnes und des Geistes, und damit ihre Personen zusammen, womit eine eue Form des Sabellianismus erscheint.

3. Der Vater ist Princip der aus ihm hervorgehenden Personen icht in Ansehung der Natur, sondern in Ansehung der Person. Daran knüpfen sich die Schlüsse: a) Es kann die Person des Vaters nicht die es Sohnes einschließen, was nicht einmal Sabellius zu behaupten wagte; lso kann auch der Sohn an der Production des Geistes keinen Antheil haben.

[19]) de Sp. S. m. c. 9. 10. 17. 18.

[20]) ep. enc. n. 10. 17 de Sp. S. m. c. 19. 35.

[21]) Petav. Trin. III. 1 seq. IV. Prooem. VII. 10. Allat. Vindic. Syn. Eph. c. 66.). 460 seq.

[22]) Bessar. ad Alex. Lascar. c. 5. 6. Demetr. Pepan. I. p. 604 seq.

[23]) Petav. Trin. VII. 13. — Ratramnus (II. 6. III. 5) führt auch (p. 270) die Worte es Paschasius de Sp. S. I. 12 an: Si requiras, quid inter nascentem et procedentem listet, evidenter hoc interest, quia iste ex uno nascitur; ille ex utroque progreditur. So heißt Christus μόνος ἐκ μόνου πατρὸς καὶ μόνος ἐκ μόνης μητρός. Dam. de Duab. vol. n. 37. p. 550. Cf. F. O. L. I. p. 135. Maxim. Opp. II. p. 400. Cyrill. Dial. IV. de Trin. p. 885. 892. Thes. assert. 25. p. 408 ed. Migne.

b) Wäre das der Fall, so müßte der Sohn auch Theil haben an der Persönlichkeit des Vaters oder diese ergänzen, so daß sie vor dieser Ergänzung mangelhaft wäre; der Sohn müßte ein Theil des Vaters sein. c) Brächte der Vater ratione naturae den Geist hervor, so würde bei der Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn wohl ein Anlaß zu jener absurden Lehre gegeben sein; man könnte aber nicht blos den Sohn in den Proboleus des Geistes umwandeln, sondern den Geist selbst in die Zeugung des Sohnes und in seine eigene Production zertheilen. Da aber nach der Lehre aller Katholiken und der Schrift der Vater, inwieferne er Vater ist, den Sohn hervorbringt, so wird auch der Sohn als solcher nicht durch das Hervorbringen des Geistes die Würde der Sohnschaft alteriren, noch dem Vater die Causalität desselben wegnehmen und auf sich übertragen, so wenig als er ihm die Zeugung seiner selbst entzieht. Denn das Alles gehört nicht der gemeinsamen Natur, sondern den Personen an.[24]) — Das hier zu Hilfe genommene Axiom erweiset sich in dieser allgemeinen Fassung, wornach das Wesen als in keiner Weise auf die göttliche Causalität influirend betrachtet wird, als falsch und würde eine substanzlose Persönlichkeit involviren,[25]) die in der Gottheit ebenso wenig reell anzunehmen ist als eine unpersönliche Substanz. Der kirchlichen Theologie gemäß ist bei diesen immanenten Akten die Person als principium quod, das Wesen als principium quo sowohl bei der Zeugung als bei der Spiration zu denken,[26]) welche Unterscheidung die Aequivocation beseitigt. Wie keine ὑπόστασις ἀνούσιος gedacht werden kann, so ist auch die Ausflucht späterer Griechen, der Geist sei de essentia Patris et Filii, aber nur de hypostasi Patris, ohne allen Halt.[27]) Wenn Photius wirklich in einem nur interpolirt im armenischen Texte uns erhaltenen Briefe schrieb, daß der Geist von der Substanz des Vaters und des Sohnes empfange,[28]) so hat er damit nichts Anderes als die Consubstantialität ausdrücken wollen. Wenn aber der Vater, inwiefern er Vater ist, den Geist hervorbringt, so ist kein Grund vorhanden, weßhalb der Geist nicht Sohn ist.

4. Alles in der Trinität ist entweder den drei Personen gemeinsam oder einer einzigen eigen. Daraus argumentirt Photius: a) Alles, was nicht der ganzen consubstantialen Dreieinigkeit zugehört, das ist einer der drei Personen ausschließlich eigen. Nun ist aber die Spiration des Geistes

[24]) de Sp. S. m. c. 15. 16. 47.

[25]) Georg. Trapez. (Gr. Or. I. p. 491 seq.) Becc. c. Georg. Cypr. (ib. II. 237. 246.) Thom. 1. q. 39. a. 1. Petav. Trin. VII. 15, 13 seq. Demetr. Pepan. l. c. p. 606. n. 57.

[26]) Joh. Theol. in Conc. Flor. Sess. 18. 19. 24. (Hard. IX. 201. 216. 308. 309.) Thom. l. c. q. 41. a. 5. Bessar. c. Marc. Eph. syll. 18. cap. 1 (Migne CLX. 145 seq.)

[27]) Becc. et Georg. Trapez. (G. O. I. 144. 150 seq. 360 seq. II. 257 seq. 621 seq. I. 490 seq. 543 seq.)

[28]) Mai Spic. X, II. p. 456. Animadv. in Phot. II. 9. p. 235. not. 1. Vgl. Bd. I. S. 482 ff. Der Ausdruck kann leicht aus der armenischen Ueberarbeitung stammen. Das arm. Concil von 862 hat can. 1: Sp. S. ab utriusque essentia existens.

nicht allen drei Personen gemein (sonst wäre der Geist sein eigenes Princip), also gehört sie nur einer Person. Entweder geht nun der Geist vom Vater aus, und dann müssen die Gegner ihr Lieblingsdogma abschwören, oder vom Sohne, dann hätten sie gleich anfangs ihre ganze Blasphemie vorbringen sollen, mit der sie den Vater der Spiration berauben. In dieser Weise werden sie auch die Zeugung alteriren und nicht den Sohn vom Vater, sondern den Vater vom Sohn gezeugt sein lassen. b) Das Ausgehen des Geistes ist nach dem Geständnisse der Gegner nicht allen drei Personen gemein; nach ihrer Lehre ist es aber auch nicht einer einzigen Person eigen; also hat dasselbe in der Trinität gar keinen Platz mehr.[29]) — Das Axiom hat eine gewisse Verwandtschaft mit dem anderen: Quidquid in Trinitate, aut naturale est aut personale, aut commune aut proprium, wird aber in der Fassung des Photius von den Lateinern mit um so größerem Rechte verworfen, als nach der Lehre der griechischen Väter[30]) dem Sohne und dem Geiste gemeinsam zukommt, daß sie nicht aus sich, sondern aus dem Vater das Sein haben, was auch Photius annehmen muß. Die constituirenden Merkmale können nur einer Person zukommen; zu ihnen gehört die active Spiration nicht; sie ist notio und relatio, nicht proprietas constituens.[31]) Man könnte fragen, ob das Principiirtsein allen drei Personen zukommt, oder nur einer; im ersteren Falle wäre der Vater nicht principlos, im letzteren würde entweder die Zeugung oder die Processio aufgehoben. — Mit diesem Axiom hängt ein weiteres zusammen, gewissermaßen sein Corollar:

5. Nichts ist in der Trinität zwei Personen gemeinsam, was nicht auch die dritte hätte. Daher schließt Photius: a) Wenn Alles, was dem Vater und dem Sohne gemeinsam gehört, auch dem Geist zugehören muß, die Gottheit, die Allmacht, Einfachheit u. s. f., die Spiration des Geistes aber dem Vater und dem Sohne gleichmäßig zugeschrieben wird, dann muß auch sie dem Geiste beigelegt werden, dann geht dieser aus sich selbst hervor, ist sich selbst Princip, zugleich Princip und principiirt — eine Absurdität, die noch über die heidnischen Fabeln hinausgeht. b) Oder es müßte, da dem Geiste ein Antheil nicht abgesprochen werden kann, ein Theil des Geistes als hervorbringend und principiirend, ein Theil als hervorgebracht und principiirt gedacht werden.[32]) — Diese willkürliche Supposition eines nirgends autorisirten Princips ließe die Retorsion zu, daß wenn Sohn und Geist τὸ ἐκ τοῦ πατρός gemein haben, dasselbe auch dem Vater zugehören muß. Dazu werden die wesentlichen Attribute der Gottheit, die allen drei Hypostasen zukommen, wie Güte, Ewigkeit u. s. f. mit dem Spiriren des Geistes in eine Linie gestellt.[33])

6. Die Zeugung wie die Procession ist ohne irgend eine Vermittlung vom Vater; wie der Sohn, so ist der Geist unmittelbar und direct vom

---

[29]) ep. enc. n. 21. 22 de Sp. S. m c. 36. 17. Cf. c. 64.
[30]) Naz. Or. XXV. Cf. Gr. O. II. 691; Nyss. in Orat. Dom. ib. I. 163. II. 522. 523.
[31]) Thom. I. q. 28 seq., bes. q. 43. a. 3.
[32]) enc. n. 12 de Sp. S. m. c. 6.
[33]) Hugo Eth. II. 18. I. 8. 12. Becc. de un. Eccl. Gr. O. I. p. 166—168.

Vater, und zwar zugleich. a) Würde nun der Geist vom Sohne ausgehen, so wäre der Vater zugleich nächstes und entferntes Princip für den Geist.[34]) — Photius läugnet, daß der Geist διὰ μέσου τινός vom Vater ausgehe, wobei er die dafür sprechenden patristischen Formeln ganz zu perhorresciren scheint; er hat zwar den Ausdruck selbst nur von der Zeugung gebraucht, aber dem Sinne nach muß er ihm auch von der Processio gelten; ἀμέσως ist ihm = non per medium qualecumque. Das Axiom wurde stets an der Hand zahlreicher Väterstellen von den Theologen der Union bekämpft.[35]) Uebrigens besteht die Mesiteia nicht in Bezug auf die Spirationskraft, sondern nur in Ansehung der Personen; der Geist ist immediate aus dem Sohne, mediate aus dem Vater, insofern als er durch den vom Vater Gezeugten ist, aber zugleich auch immediate aus ihm. Der Vater ist demnach allerdings nächstes und entferntes Princip zugleich, aber nicht in derselben Rücksicht und Beziehung.[36]) Gregor von Nyssa, der den Sohn τὸ προςεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, den Geist aber διὰ τοῦ προςεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου nennt,[37]) hat jene Mediation offenbar im Auge. — b) „Wenn der Geist nur durch Vermittlung des Sohnes aus dem Vater wäre oder wenn er überhaupt von dem Erzeugten des Vaters ausginge, so wäre er des Vaters Enkel.“[38]) — Das Argument scheint den alten Macedonianern entlehnt, die da sagten: Entweder ist der Geist unerzeugt und dann gibt es zwei principlose Principien, Vater und Geist, oder erzeugt; wenn vom Vater, ist er des Sohnes Bruder, wenn vom Sohne, des Vaters Enkel. Gregor von Nazianz[39]) hatte geantwortet, dem Geiste komme keine Zeugung, sondern das Ausgehen zu, zwischen Unerzeugt und Erzeugt sei ein Drittes denkbar. Damit Jemand Enkel sei, sind zwei Zeugungen nöthig, und zwar zwei verschiedene Zeugungsacte. Nun ist die Spiration bei den Lateinern weder als Zeugung gedacht, noch als zwei verschiedene Acte des Vaters und des Sohnes, noch lassen sie den Sohn als solchen den Geist spiriren. Ohne Vater des Geistes zu sein, ist der Vater dessen Princip; so kann es auch der Sohn sein, ohne darum Vater werden zu müssen; der Geist hat eben keinen Vater, aber ein Princip; er hat also auch keinen Großvater. Die Frage, weßhalb der Geist nicht des Sohnes Sohn sei, beantwortet Basilius dahin, er sei aus Gott durch den Sohn.[40]) — c) Da es in der Trinität keine Zeit, kein Früher und Später gibt, so gehen die Zeugung und die Processio zugleich vor sich; zugleich müßte auch der Ausgang des Geistes aus dem Vater und der aus dem Sohne erfolgen; hier müßte nun mit der Verschiedenheit der Principien auch die Person des Geistes getheilt und

---

[34]) de Sp. S. m. c. 62.

[35]) Niceph. Blem. Becc. (G. O. I. 2 seq. 42. 215.) Const. Melit. (ib. II. 712.) Bessar. Or. dogm. c. 5. Petav. Trin. VII. 13. 11.

[36]) Thom. 1. q. 36. a. 1; in Sent. L. I. d. 12. q. 1. a. 3.

[37]) Nyss. lib. ad Ablab. Opp. II. 459. G. O. I. 425. 505 seq. II. 56. 664.

[38]) de Sp. S. m. c. 61. ep. ad Aquil. c. 11.

[39]) Naz. Or. de Sp. S. 37. p. 596 Bill. Vgl. m. Trinitätslehre S. 220 f.

[40]) Basil L. V. c. Eunom. (Migne XXIX 731.) Becc. G. O. I. 243.

auseinander gerissen werden. Ferner da in eben dem Moment, in dem der Sohn gezeugt wird, der Geist von ihm ausgehen müßte, so wäre der Geist zugleich **gezeugt**, inwiefern er zugleich mit dem Erzeugten hervorgeht, und **ausgehend**, inwiefern er dieser doppelten Processio untersteht.[41]) — Allein es wird hier einmal die Verschiedenheit der Principien vorausgesetzt, sodann übersehen, daß Generation und Procession zwei verschiedene Acte sind, die Generation nothwendig als logisch der Processio vorausgehend gedacht werden muß, daß mit der zeitlichen Priorität nicht auch die logische ausgeschlossen ist. Gerade weil die Mittheilung des göttlichen Wesens an den Sohn vor der an den Geist gedacht werden muß, ist der Sohn bei der letzteren betheiligt.[42])

7. **Dem Sohne gleichfalls die active Spiration beilegen heißt die Consubstantialität der göttlichen Personen vernichten.** In dieser Voraussetzung macht Photius folgende Deductionen. a) Sohn und Geist sind beide mit gleicher Ehre und gleichem Wesen aus dem Vater, wenn auch auf verschiedene Weise; ist daher einer von beiden Princip des andern, so fordert ihre Gleichheit und die Consequenz der Doctrin auch, daß der letztere (der Geist) wiederum Princip des ersteren (des Sohnes) sei. b) Im System der Gegner müßte eine neue Relation gefunden werden, durch die der dem Sohne consubstantiale Geist gleichfalls Princip einer anderen Person wäre. Das würde eine Quaternität begründen, ja zuletzt eine Unzahl von Personen, einen progressus in infinitum involviren. „Wenn der Sohn aus dem Vater gezeugt ist, der Geist aber aus Vater und Sohn hervorgeht, was ist für eine Alteration mit dem Geiste vorgegangen, daß nicht auch aus ihm etwas Anderes hervorgeht? So würden nach jener Gott feindlichen Meinung nicht drei, sondern vier Personen aufgestellt, ja sogar unendliche, indem die vierte wieder eine andere emanirte, diese wieder eine, und so fort, bis man zuletzt in den heidnischen Polytheismus verfällt.“[43]) c) Der Vater ist mit dem Sohne in Gemeinschaft verbunden nach der Natur, nicht aber nach einer der persönlichen Eigenschaften. Wenn nun für den Vater und Sohn eine neue Art der Gemeinschaft ausfindig gemacht wird, von welcher der Geist ausgeschlossen ist, so ist dieser von der Verwandtschaft dem Wesen nach ausgeschlossen.[44]) d) Woher kommt die parteiische Begünstigung des Sohnes, daß er vom Vater auch noch die Kraft erhält, Princip des Geistes zu sein, dieser aber solcher Ehre völlig beraubt ist? Und warum gab der Sohn nicht auch dem Geiste die ihm vom Vater mitgetheilte Kraft, eine andere Person hervorzubringen, wozu ihn schon das nachahmungswürdige Beispiel des Vaters hätte bestimmen sollen? e) Die persönliche Eigenthümlichkeit des Geistes wird darin erkannt, daß er vom Vater ausgeht, die des Sohnes darin, daß er vom Vater gezeugt wird; soll nun der

---

[41]) de Sp. S. m. c. 63. 64 ad Aquil. c. 12.

[42]) Georg. Trap. G. O. I. 529 über Nyss. lib. I. c. Eunom. (ἐπινοίᾳ μόνῃ κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον προθεωρουμένου τοῦ υἱοῦ). Bessar. ep. ad Alex. Lasc. c. 6. p. 1060 seq. Pepan. l. c. I. p. 469—472.

[43]) de Sp. S. m. c. 3. 8. 37. ep. enc. n. 19.

[44]) enc. n. 14. de Sp. S. m. c. 34.

Geist auch vom Sohne ausgehen, so wird er vom Vater durch mehr persönliche Eigenheiten getrennt als der Sohn (vgl. 1, c); dann muß er mehr vom Vater unterschieden und entfernter sein, der Sohn aber dem Vater näher stehen; das ist die Häresie des Macedonius.[45]) f) Wer soll dann den größeren Antheil an der Pneusis des Geistes haben, der Vater oder der Sohn? Hat ihn der Vater, so ist die Theilnahme des Sohnes unnütz; hat ihn der Sohn, so ist dem Vater sein überall anerkannter Vorzug geraubt. g) Auch ist es eine Beeinträchtigung der Sohnschaft, wenn dem Sohne außer derselben noch eine andere Eigenthümlichkeit beigelegt wird.[46]) — In den meisten dieser Argumente wird vorausgesetzt, die Relationen von Princip und Principiirten gingen auf das Wesen als solches, was die Väter, besonders dem Eunomius gegenüber, stets in Abrede gestellt haben.[47]) Mit ähnlicher Dialektik konnten die Lateiner sagen: Wenn die Homousie des Geistes mit dem Sohne durch das Ausgehen des Ersteren aus diesem bedroht ist, so ist die Homousie des Sohnes mit dem Vater nicht minder durch das Gezeugtsein gefährdet und wenn das Verhältniß von Princip und Principiirtem die Gleichheit des Wesens aufhebt, so ist damit die Lehre von Arius und Eunomius sanctionirt. Wie die Homousie zwischen Vater und Sohn durch den Ursprung des Letzteren aus Ersterem und die Agennesie des Vaters nicht verletzt wird, so kann auch die Homousie zwischen Sohn und Geist nicht dadurch gestört werden, daß der Geist auch aus dem Sohne ist, und so wenig das Verhältniß des Sohnes zum Vater fordert, daß auch der Sohn Princip des Vaters sei, so wenig muß bei wesentlich gleicher Voraussetzung wiederum der Geist Princip des Sohnes sein. Ferner ist es wohl absurd, daß eine Person zu derselben anderen sich zugleich wie causa und causatum verhalte; aber es ist nicht absurd, daß eine Person αἰτιατόν der einen, αἰτία der anderen Person sei. Urgirt aber Photius, daß Sohn und Geist aus dem Vater sind, so gesteht er doch wieder ein, daß sie auf verschiedene Weise aus ihm sind; dieser von ihm nicht näher besprochene diversus modus wird von den Lateinern mit dem Nyssener darin gefunden, daß der Geist per id quod proxime ex primo ist. Was die von Photius (b) geforderte neue Schesis betrifft, so zeigen dieselben, daß in ihrem System alle nothwendigen Relationen vorhanden sind, während im photianischen die relatio opposita, welche die Personen scheidet, zwischen Geist und Sohn gänzlich fehlt und in Ersterem eine andere Relation weder gefordert noch möglich ist.[48]) Es wird ferner (c) das zu Beweisende vorausgesetzt, wenn man jede Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn außerhalb des Wesens und in aliqua proprietate läugnet, da ja nach den Lateinern beide die active Spiration, die notio und

---

[45]) de Sp. S. c. 38. 40. enc. n. 11.

[46]) de Sp. S. c. 39. 46.

[47]) S. m. Schrift über die Trinitätslehre des Gregor v. Naz. S. 183 f.

[48]) Anselm. Cant. de proc. Sp. S. c. 2. 9. Anselm. Havelb. Dial. II. 11. Hugo Eth. II. 5. III. 12. Thom. p. 1. q. 36. a. 2. Pepan. l. c. p. 535 seq. Walch. Hist. controv. c. 10. §. 2. p. 167 seq. Petav. Trin. VII. 6. n. 6 seq. c. 9. n. 5 seq.

latio ist,[49]) gemein haben. Wir sehen weiter (d), wie Photius wohl wußte, ß die Lateiner die ratio causae im Sohne auf den Vater zurückführen,[50]) ährend sie der Offenbarung gemäß den Geist als terminus immanentium iginum betrachten, mit dem die Wesensmittheilung abgeschlossen ist. Man nnte ebenso fragen: Warum zeugt der Sohn nicht einen anderen Sohn, um llkommen den Vater nachzuahmen und seine völlige Gleichheit kund zu geben? ie falsche Annahme, daß die Homousie vom Principverhältniß abhängig sei, hrt hier wieder. Auf die Lehre der Lateiner, daß der Geist gleichmäßig m Vater und Sohn ausgehe,[51]) wird von Photius (f) gar keine Rücksicht nommen, ebensowenig (g) darauf, daß die Sohnschaft als solche nicht beim usgehen des Geistes berührt wird, gleichwie auch nicht der Vater als solcher spirirt.

III. Nicht damit zufrieden, seine Lehre so enge mit der patristischen Theogie zu verschmelzen, sucht Photius auch die ihm bekannten Argumente der bendländer zu entkräften.

1. Die Lateiner stützten sich vor Allem auf ihre Kirchenlehrer, die einimmig das Hervorgehen des Geistes aus Vater und Sohn gelehrt und kaum ein je eine Opposition gekannt hatten.[52]) Die Ausflucht, die lateinischen äter seien keine Autorität für die Griechen, hatte Ratramnus energisch zurückwiesen;[53]) sie war auch nicht leicht möglich, da seit der fünften Synode ilarius, Leo u. A., namentlich Augustin, auch im Orient als Kirchenlehrer erkannt waren.[54]) Photius hütet sich wohl, das Ansehen der occidentalischen äter schlechthin zu verwerfen; er sucht mit allerlei künstlichen Einreden aus m Dilemma der Gegner herauszukommen, die da sagten: „Entweder haben iese Väter richtig gelehrt und dann muß man ihnen auch in diesem Punkte lgen, oder sie haben falsche Lehren verbreitet und dann muß man sie nebst

[49]) Thom. l. c. q. 28. a. 1 seq.; q. 32. a. 3; q. 42. a. 6 ad 1 et 3.

[50]) Ratr. II. 3. Hugo Eth. II. 11.

[51]) Alcuin. de fide II. 19 (Migne CI. 36): Spiritus a Patre et Filio aequaliter procedit. Dem aequaliter ab utroque steht das principaliter a Patre bei Augustin ch dessen Erklärung de Trin. XV. 17 keineswegs entgegen. Vgl. Animadv. in Phot. V. 31. p. 330 seq. not.

[52]) Vgl. Bd. I. S. 684 f. Nur der Diakon Rustikus erwähnt bereits im sechsten Jahrundert eine Controverse hierüber: Quidam antiquorum et hoc proprietatibus adjecerunt, ita sicut Spiritus S. cum Patre Filium sempiterne non genuit, sic nec procedit Sp. a Filio sicut a Patre; er nimmt Ersteres als sicher an, da es keine zwei Väter gebe, züglich des Letzteren setzt er bei: utrum vero a Filio eodem modo quo ex Patre prodat, non perfecte habeo satisfactum. Wer diese „Alten" waren, sagt Rustikus nicht; lleicht wußte er etwas von Theodorets Opposition. Die Meinung jener Alten scheint die: ie der Geist nicht bei der Zeugung des Sohnes mitwirkt, so auch nicht der Sohn bei der ocessio des Geistes. Rustikus selbst zweifelt nur, ob der Geist auf dieselbe Weise, wie s dem Vater, auch aus dem Sohne sei.

[53]) Ratramn. L. III c. 1. p. 272. 273.

[54]) Justin. ep. ad Conc. V. Mansi IX. 180 seq. Cf. Mai Spic. Rom. VI. p. X. seq. Auf Bekkus machte die Lehre der lateinischen Väter großen Eindruck. Pachym. Andron. Pal. I. 9.

hielten und als weit gewichtigere Zeugen erscheinen, als Ambrosius, Hieronymus und Augustinus. Durch sie glaubt er sich in den Stand gesetzt, aus dem Occident selbst den Gegnern ein nie untergehendes geistiges Licht vorzuhalten, vor dessen Glanz die Finsterniß verschwinden muß. Dem Ambrosius stellt er den „dreimalseligen" Damasus [66]) entgegen, dem Augustinus den Cölestin, der jenen Irrthum nicht ausgesprochen, nicht gehört, nicht zugelassen. Er beruft sich auf den großen Leo, ohne auch nur zu ahnen, daß die Schriften dieses Papstes seiner Lehre geradezu entgegen sind; [67]) er verweilt bei dem Verbote anderer Glaubensexpositionen in der fünften Sitzung von Chalcedon, [68]) geht dann auf Vigilius und Agatho, auf Gregor I. und Zacharias, auf Leo III. (oder IV.), Benedikt III., Johann VIII. und Hadrian III. über, [69]) während er anderwärts [70]) neben dem großen Leo nur Hadrian I. und Johannes VIII. anführt. Das Zeugniß der römischen Kirche, die nur insoferne für ihn war, als sie das Filioque noch nicht in das Symbolum aufgenommen hatte, aber in Bezug auf die Lehre selbst mit den anderen abendländischen Kirchen in voller Uebereinstimmung sich befand, hält Photius für völlig entscheidend zur Entwaffnung seiner Gegner.

2. Ebenso beriefen sich die Occidentalen auf die griechischen Väter, besonders Athanasius, Cyrillus, Didymus, Gregor von Nazianz, Epiphanius, Maximus. [71]) Während viele ihrer Zeugnisse direct für das Filioque sprechen, schließt die Lehre des Ausgangs vom Vater keineswegs das Ausgehen vom Sohne aus. [72]) Photius läugnet geradezu, [73]) daß der Sohn je major Spiritu genannt werde, gleichwie der Vater Joh. 14, 28 major Filio als dessen Princip [74]) heißt. Gleichwohl spricht jenes eine Stelle des Athanasius [75])

---

[66]) Bal. p. 186 in ep. 5. n. 1 beruft sich auf Damas. Conf. ad Paulin. bei Theod. H. E. V. 11, wo die Macedonianer verdammt werden, die da sagten: *τὸ πνεῦμα γεγενῆσθαι διὰ τοῦ υἱοῦ*, wie jene, die nicht sagen: *τὸ πνεῦμα εἶναι ἐκ τοῦ πατρὸς ἀληθῶς καὶ κυρίως ὡς καὶ τὸν υἱόν.*

[67]) Leo M. serm. 75. de Pentec. I. c. 3; serm. 76. de Pentec. II. c. 2. 5; serm 77. de Pentec. III. c. 6 und die Bd. I. S. 693. N. 61 citirte Stelle. Ebenso verhält es sich mit Gregor d. Gr. Moral. I. 22. n. 30. V. 36. n. 65; hom. 26 in Joh. c. 20. n. 2.

[68]) de Sp. S. c. 79. 80 ad Aquil. c. 4.

[69]) de Sp. S. c. 81—89.

[70]) ep. ad Aquil c. 24—26. cf. c. 5. 6. p. 529 ed. Comb.

[71]) Bd. I. S. 685 ff. bes. N. 8—13. 35—37. 41. 43. 48. 50. Allat. de cons. II. 2, 3. p. 487. 488. Demetr. Pepan. I. p. 402 seq.

[72]) Ratr. I. 1: Etenim cum dicunt, Spiritum S. procedere a Patre, non negant et a Filio procedere.

[73]) de Sp. S. c. 41.

[74]) Petav. de Trin. II. 2. m. Schrift über die Trinitätslehre S. 182.

[75]) Or. I. c. Arian. n. 50 (Migne XXVI. 116. not. 41). Das *μείζονα καὶ ἴσον*, das jetzt die Ausgaben nicht im Texte haben, steht in den meisten Hdschrftn.; mit ihm citiren die Stelle nicht blos Bekkus, sondern auch Niketas von Thessalonich (Dial. II. Cod. Vat. 1115 f. 9), Andronikus Kamaterus u. A. Vgl. auch Animadv. in Phot. IV. 23. p. 312 seq. Demetr. Pepan. l. c. p. 393. De Rubeis Diss. in Opp. Theophyl. t. I. p. XLV. n. 75 fin.

aus und er wie andere Väter sagen es in gleichbedeutenden Ausdrücken, wenn sie den Sohn „Quelle des Geistes“ nennen.[76]) Viele griechische Väter brauchen die Ausdrücke *προϊέναι*, *προέρχεσθαι*, *προάγεσθαι*, *προχεῖσθαι*, *πηγάζειν*, *πεφηνέναι*, *ἀναβλύζειν* ganz so wie *ἐκπορεύεσθαι*; die Identität derselben läugnen die späteren Griechen;[77]) Photius aber hat wenigstens die drei ersten ganz promiscue mit procedere gebraucht.[78]) Nicht eine Sylbe aber hat er über die Stellen der griechischen Väter, die zu Gunsten der Lateiner sprechen und von denen einige schon von Ratramnus angeführt worden sind. Der so belesene und patristisch gebildete Photius mußte diese Aeußerungen kennen; er scheint sie absichtlich ignorirt und übergangen oder für sich, so gut es möglich, interpretirt zu haben, was sicher nicht überall gelang; seine Polemik war kaum eine redliche. Das sah schon der ebenso in den Väterschriften als in den Büchern des Photius bewanderte Patriarch Bekkus.[79]) Die Erklärung der Väterstellen, die den Geist als „durch den Sohn“ vom Vater ausgehend darstellen, wie auch Tarasius (Bd. I. S. 694. N. 72) bekannt hat, wäre dem Photius sicher nicht leicht gewesen. Denn er spricht sich oft dafür aus, daß *διά* von *ὑπό* nicht verschieden und ebenso vom Vater wie vom Sohne gebraucht sei,[80]) womit er auf eine der vorzüglichsten Exceptionen der späteren Griechen verzichtet. Aber eine andere Ausflucht stand ihm noch zu Gebot; er konnte das *διὰ τοῦ υἱοῦ* auf die Mittheilung und Mission des Geistes durch den Sohn beziehen, wie das den späteren Anhängern seiner Lehre geläufig war. Das that er um so mehr,[81]) als viele patristische Stellen diese Auffassung begünstigten.[82])

---

[76]) Cf. Petav. de Trin. VII. 4.

[77]) G. O. I. 8 seq. 98 seq. 478 seq. II. 106. 485. 675. 680. 980.

[78]) de Sp. S. c. 2. 3. 40. 43. 46. Amph. q 28.

[79]) Becc. ad Theod. Sugd. III. 12 (G. O. II. 147 seq.): *Σὺ δὲ μὴ ἀποθείης σκοποῦ τὸ πολυπραγμονῆσαι καὶ ἐπιστῆσαι, πῶς δι' ὧν ἁπάντων κατὰ τῆς ῥωμ. ἐκκλησίας εἴρηκε Φώτιος, οὐδόλως γραφικῆς τινος ῥήσεως ἐμνημόνευσε τῶν ὅσαι δι' υἱοῦ καὶ ἐξ υἱοῦ προϊέναι καὶ προχεῖσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμα, προέρχεσθαί τε καὶ ἐκπέμπεσθαι καὶ τὰ παρόμοια λέγουσι· πάντως ὁ μὴ πρὸς τὴν ἀλήθειαν μυωπάζων ἐθελοκάκως διακρινεῖ, ὡς οὐ κατ' ἄγνοιαν Φωτίῳ τοῦτο συμβέβηκεν, ἀλλ' ἐπεὶ μὴ ἐθάρσει γυμνῇ τῇ κεφαλῇ πρὸς τὰ καὶ ἡλίου λαμπρότερον τὴν ἀλήθειαν φαίνοντα γραφικὰ τῶν Ἁγίων ῥητὰ παρατάττεσθαι, τὴν μὲν ἐξ ἀμύνης κακίαν αὐτοῦ διὰ παρεξηγήσεων, αἷς αὐτῷ ἐδόκει τὴν οἰκείαν κουφίσαι πικρίαν, ἐτέλεσεν· ἃ δὲ ᾔδει τοῖς ἀντιδίκοις τὴν ἰσχὺν παρεχόμενα, παρέδραμεν, ὡς μηδὲ εἰδώς· διὰ γὰρ τὸν ἀπὸ τῆς οἰκείας συνειδήσεως ἔλεγχον καὶ μεγάλαις ταῖς σπουδαῖς οὗτος τὴν ὑπὲρ τῆς εἰρήνης συγκεκρότηκε σύνοδον.* Vgl. auch Arcud. de igne Purgat. Romae 1637. p. 134. 135.

[80]) Phot. in I. Cor. 1, 9. ap. Oecum. p. 420 et in Crameri Catena in I. Cor. e cod. Paris. 227. p. 14: *δι' οὗ ἐκλήθητε ἀντὶ τοῦ ὑφ' οὗ ἐκλ. οἷον ὁ καλέσας ὑμᾶς· καὶ ἐπίστησον, πῶς τὸ δι' οὗ τίθησιν ὁ θεῖος Παῦλος καὶ τοῦ πατρὸς καὶ ἀντὶ τίνος τίθησιν αὐτὸ, ἵνα ὅταν καὶ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ αὐτὸ ἀκούσῃς, μὴ παραλλαγὴν οὐσίας, ἀλλὰ ταυτότητα ἐννοῇς.* Cf. Basil. de Sp. S. c. 2. 5. Cyrill. in Joh. I. c. 5 (Migne XXXII. 74. 86. LXXIII. 85.) Sim. Cpl. ap. Allat. de VIII. Syn. Phot. c. 14. p. 453—458.

[81]) q. 190. c. 6. p. 921: *διὰ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τοῖς μαθηταῖς ἀπεστέλλετο.* So auch der Zeitgenosse Niketas Paphlago Or. in S. Thom. (Combef. Auct. noviss. I. 367): *ἐπεὶ δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ τοῦ υἱοῦ πατρόθεν κατὰ τὴν ἄνωθεν ἐπαγγελίαν ἐξεχεῖτο.*

[82]) Athan. c. Ar. III. 25 (Migne XXVI. 376): *τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ λόγου δίδοται.*

hielten und als weit gewichtigere Zeugen erscheinen, als Ambrosius, Hieronymus und Augustinus. Durch sie glaubt er sich in den Stand gesetzt, aus dem Occident selbst den Gegnern ein nie untergehendes geistiges Licht vorzuhalten, vor dessen Glanz die Finsterniß verschwinden muß. Dem Ambrosius stellt er den „dreimalseligen" Damasus[66]) entgegen, dem Augustinus den Cölestin, der jenen Irrthum nicht ausgesprochen, nicht gehört, nicht zugelassen. Er beruft sich auf den großen Leo, ohne auch nur zu ahnen, daß die Schriften dieses Papstes seiner Lehre geradezu entgegen sind;[67]) er verweilt bei dem Verbote anderer Glaubensexpositionen in der fünften Sitzung von Chalcedon,[68]) geht dann auf Vigilius und Agatho, auf Gregor I. und Zacharias, auf Leo III. (oder IV.), Benedikt III., Johann VIII. und Hadrian III. über,[69]) während er anderwärts[70]) neben dem großen Leo nur Hadrian I. und Johannes VIII. anführt. Das Zeugniß der römischen Kirche, die nur insoferne für ihn war, als sie das Filioque noch nicht in das Symbolum aufgenommen hatte, aber in Bezug auf die Lehre selbst mit den anderen abendländischen Kirchen in voller Uebereinstimmung sich befand, hält Photius für völlig entscheidend zur Entwaffnung seiner Gegner.

2. Ebenso beriefen sich die Occidentalen auf die griechischen Väter, besonders Athanasius, Cyrillus, Didymus, Gregor von Nazianz, Epiphanius, Maximus.[71]) Während viele ihrer Zeugnisse direct für das Filioque sprechen, schließt die Lehre des Ausgangs vom Vater keineswegs das Ausgehen vom Sohne aus.[72]) Photius läugnet geradezu,[73]) daß der Sohn je major Spiritu genannt werde, gleichwie der Vater Joh. 14, 28 major Filio als dessen Princip[74]) heißt. Gleichwohl spricht jenes eine Stelle des Athanasius[75])

---

[66]) Bal. p. 186 in ep. 5. n. 1 beruft sich auf Damas. Conf. ad Paulin. bei Theod. H. E. V. 11, wo die Macedonianer verdammt werden, die da sagten: τὸ πνεῦμα γεγενῆσθαι διὰ τοῦ υἱοῦ, wie jene, die nicht sagen: τὸ πνεῦμα εἶναι ἐκ τοῦ πατρὸς ἀληθῶς καὶ κυρίως ὡς καὶ τὸν υἱόν.

[67]) Leo M. serm. 75. de Pentec. I. c. 3; serm. 76. de Pentec. II. c. 2. 5; serm. 77. de Pentec. III. c. 6 und die Bd. I. S. 693. N. 61 citirte Stelle. Ebenso verhält es sich mit Gregor d. Gr. Moral. I. 22. n. 30. V. 36. n. 65; hom. 26 in Joh. c. 20. n. 2.

[68]) de Sp. S. c. 79. 80 ad Aquil. c. 4.

[69]) de Sp. S. c. 81—89.

[70]) ep. ad Aquil c. 24—26. cf. c. 5. 6. p. 529 ed. Comb.

[71]) Bd. I. S. 685 ff. bes. N. 8—13. 35—37. 41. 43. 48. 50. Allat. de cons. II. 2, 3. p. 487. 488. Demetr. Pepan. I. p. 402 seq.

[72]) Ratr. I. 1: Etenim cum dicunt, Spiritum S. procedere a Patre, non negant et a Filio procedere.

[73]) de Sp. S. c. 41.

[74]) Petav. de Trin. II. 2. m. Schrift über die Trinitätslehre S. 182.

[75]) Or. I. c. Arian. n. 50 (Migne XXVI. 116. not. 41). Das μείζονα καὶ ἴσον. das jetzt die Ausgaben nicht im Texte haben, steht in den meisten Hdschrftn.; mit ihm citiren die Stelle nicht blos Bekkus, sondern auch Niketas von Thessalonich (Dial. II. Cod. Vat. 1115 f. 9), Andronikus Kamaterus u. A. Vgl. auch Animadv. in Phot. IV. 23. p. 312 seq. Demetr. Pepan. l. c. p. 393. De Rubeis Diss. in Opp. Theophyl. t. I. p. XLV. n. 75 fin.

aus und er wie andere Väter sagen es in gleichbedeutenden Ausdrücken, wenn sie den Sohn „Quelle des Geistes" nennen.[76]) Viele griechische Väter brauchen die Ausdrücke *προϊέναι*, *προέρχεσθαι*, *προάγεσθαι*, *προχεῖσθαι*, *πηγάζειν*, *πεφηνέναι*, *ἀναβλύζειν* ganz so wie *ἐκπορεύεσθαι*; die Identität derselben läugnen die späteren Griechen;[77]) Photius aber hat wenigstens die drei ersten ganz promiscue mit procedere gebraucht.[78]) Nicht eine Sylbe aber hat er über die Stellen der griechischen Väter, die zu Gunsten der Lateiner sprechen und von denen einige schon von Ratramnus angeführt worden sind. Der so belesene und patristisch gebildete Photius mußte diese Aeußerungen kennen; er scheint sie absichtlich ignorirt und übergangen oder für sich, so gut es möglich, interpretirt zu haben, was sicher nicht überall gelang; seine Polemik war kaum eine redliche. Das sah schon der ebenso in den Väterschriften als in den Büchern des Photius bewanderte Patriarch Bekkus.[79]) Die Erklärung der Väterstellen, die den Geist als „durch den Sohn" vom Vater ausgehend darstellen, wie auch Tarasius (Bd. I. S. 694. N. 72) bekannt hat, wäre dem Photius sicher nicht leicht gewesen. Denn er spricht sich oft dafür aus, daß *διά* von *ὑπό* nicht verschieden und ebenso vom Vater wie vom Sohne gebraucht sei,[80]) womit er auf eine der vorzüglichsten Exceptionen der späteren Griechen verzichtet. Aber eine andere Ausflucht stand ihm noch zu Gebot; er konnte das *διὰ τοῦ υἱοῦ* auf die Mittheilung und Mission des Geistes durch den Sohn beziehen, wie das den späteren Anhängern seiner Lehre geläufig war. Das that er um so mehr,[81]) als viele patristische Stellen diese Auffassung begünstigten.[82])

---

[76]) Cf. Petav. de Trin. VII. 4.

[77]) G. O. I. 8 seq. 98 seq. 478 seq. II. 106. 485. 675. 680. 980.

[78]) de Sp. S. c. 2. 3. 40. 43. 46. Amph. q 28.

[79]) Becc. ad Theod. Sugd. III. 12 (G. O. II. 147 seq.): *Σὺ δὲ μὴ ἀποθείης σκοποῦ τὸ πολυπραγμονῆσαι καὶ ἐπιστῆσαι, πῶς δι' ὧν ἁπάντων κατὰ τῆς ῥωμ. ἐκκλησίας εἴρηκε Φώτιος, οὐδόλως γραφικῆς τινος ῥήσεως ἐμνημόνευσε τῶν ὅσαι διʼ υἱοῦ καὶ ἐξ υἱοῦ προϊέναι καὶ προχεῖσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμα, προέρχεσθαί τε καὶ ἐκπέμπεσθαι καὶ τὰ παρόμοια λέγουσι· πάντως ὁ μὴ πρὸς τὴν ἀλήθειαν μυωπάζων ἐθελοκάκως διακρινεῖ, ὡς οὐ κατ' ἄγνοιαν Φωτίῳ τοῦτο συμβέβηκεν, ἀλλ' ἐπεὶ μὴ ἐθάρσει γυμνῇ τῇ κεφαλῇ πρὸς τὰ καὶ ἡλίου λαμπρότερον τὴν ἀλήθειαν φαίνοντα γραφικὰ τῶν Ἁγίων ῥητὰ παρατάττεσθαι, τὴν μὲν ἐξ ἀμύνης κακίαν αὐτοῦ διὰ παρεξηγήσεων, αἷς αὐτῷ ἐδόκει τὴν οἰκείαν κουφίσαι πικρίαν, ἐτέλεσεν· ἃ δὲ ᾔδει τοῖς ἀντιδίκοις τὴν ἰσχὺν παρεχόμενα, παρέδραμεν, ὡς μηδὲ εἰδώς· διὰ γὰρ τὸν ἀπὸ τῆς οἰκείας συνειδήσεως ἔλεγχον καὶ μεγάλαις ταῖς σπουδαῖς οὗτος τὴν ὑπὲρ τῆς εἰρήνης συγκεκρότηκε σύνοδον.* Vgl. auch Arcud. de igne Purgat. Romae 1637. p. 134. 135.

[80]) Phot. in I. Cor. 1, 9. ap. Oecum. p. 420 et in Crameri Catena in I. Cor. e cod. Paris. 227. p. 14: *δι' οὗ ἐκλήθητε ἀντὶ τοῦ ὑφ' οὗ ἐκλ. οἷον ὁ καλέσας ὑμᾶς· καὶ ἐπίστησον, πῶς τὸ δι' οὗ τίθησιν ὁ θεῖος Παῦλος καὶ τοῦ πατρὸς καὶ ἀντὶ τίνος τίθησιν αὐτὸ, ἵνα ὅταν καὶ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ αὐτὸ ἀκούσῃς, μὴ παραλλαγὴν οὐσίας, ἀλλὰ ταυτότητα ἐννοῇς.* Cf. Basil. de Sp. S. c. 2. 5. Cyrill. in Joh. I. c. 5 (Migne XXXII. 71. 86. LXXIII. 85.) Sim. Cpl. ap. Allat. de VIII. Syn. Phot. c. 14. p. 453—458.

[81]) q. 190. c. 6. p. 921: *διὰ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τοῖς μαθηταῖς ἀπεστέλλετο.* So auch der Zeitgenosse Niketas Paphlago Or. in S. Thom. (Combef. Auct. noviss. I. 367): *ἐπεὶ δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ τοῦ υἱοῦ πατρόθεν κατὰ τὴν ἀνέκαθεν ἐπαγγελίαν ἐξεχεῖτο.*

[82]) Athan. c. Ar. III. 25 (Migne XXVI. 376): *τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ λόγου δίδοται.*

3. Indessen eben aus der Mission des Geistes durch den Sohn entnahmen die Occidentalen ein Argument für ihre Lehre. Ratramnus [83]) hebt hervor, Christus sage vom Geiste Joh. 15, 26 nicht blos: qui a Patre procedit, sondern auch: quem mittam vobis a Patre; entweder sehe man in dieser Sendung die Processio ausgedrückt oder eine Dienstbarkeit (obsequium) des Geistes; letztere hebe die Consubstantialität auf und führe zum Arianismus; es erübrige also nur die von den Vätern vertretene Annahme, daß darin die Processio ausgesprochen sei. [84]) Wolle man den Beisatz a Patre urgiren, so sei nur zu beachten, daß der Sohn eben die Sendung des Geistes vom Vater empfangen habe. [85]) So heben Andere hervor, die missio temporaria könne nur in einem ewigen immanenten Verhältnisse ihren Grund haben, der Vater werde nicht gesendet, weil er aus keiner anderen Person sei. [86]) Aber diese Lehre läßt Photius nicht gelten; vielmehr behauptet er, [87]) die passive Mission komme allen drei Personen zu, auch der Vater werde gesendet, wie aus Isai. 48, 16 und der Erklärung des Chrysostomus [88]) hervorgehe. Der Geist, bemerkt er, [89]) wird von Vater und Sohn gesendet, sendet aber auch den Vater, da es bei dem Propheten heißt: „Und nun sandte mich der Herr (der Sohn) und sein Geist." Es kann die Mission den Sohn nicht zu einer niedrigeren Natur oder Ehre herabdrängen, noch auch den Geist, da ja der Vater selbst gesendet wird. Uebrigens wird Isai. 48, 16 gewöhnlich dem Propheten, von den meisten Vätern [90]) aber dem Sohne Gottes als Menschen in den Mund gelegt, so daß der „Herr" hier der Vater ist, und nur insoferne die sendende Person als Princip der Wirkung, welche die Sendung hervorbringt, gedacht wird, [91]) lassen die Lateiner den Satz gelten, daß die ganze Trinität sende. Die Lehre des Photius ist eine willkürliche und wird durch eine zweifelhafte Stelle des Chrysostomus schlecht gestützt, während sonst die Väter lehren, der Vater, weil principlos, werde nicht gesendet, die passive Mission

---

ep. 1 ad Serap. n. 20 (ib. p. 580): *παρὰ τοῦ υἱοῦ διδόμενον καὶ πεμπόμενον.* Eulog. Alex. in cod. 230. p. 1061: *πνεῦμα ἅγιον ἐκπορευόμενον ἐκ πατρός, ἀρχὴν μὲν ἔχον τὸν πατέρα, δι' υἱοῦ δὲ εἰς κτίσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῶν δεχομένων ἐρχόμενον.* Vgl. auch die Bd. I. S. 692. 694. N. 57. 75 angeführten Stellen.

[83]) Ratr. I. 3. p. 329. Cf. Paschas. de Sp. S. I. 10.

[84]) Zu Gregor's I. Worten: Spiritus sancti missio ipsa processio est, qua de Patre procedit et Filio (hom. 26 in Ev.) sagt Ratr. III. 2. p. 274: Sicut itaque Spiritus mitti dicitur, quia procedit, ita et Filius non incongrue mitti dicitur, quia generatur.

[85]) Ratr. I. 3: Sicut accepit de Patre Filius nascendo substantiam, sic itidem accepit a Patre, ut Spiritum veritatis mitteret a se procedendo.

[86]) Aug. de Trin. IV. 20, 28. Aeneas Par. c. Gr. c. 40. Hugo Rothomag. c. haer. I. 2 (Bibl. PP. max. XXII. 1341). Hugo Eth. I. 10. 14.

[87]) q. 159. p. 837 (A. p. 245): *ὡς ὁ πατὴρ εἴη ἀποστελλόμενος παρά τε τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ υἱοῦ.*

[88]) Chrys. hom. de Sp. S. t. IV. p. 230. — Phot. Bibl. cod. 277.

[89]) q. 188. c. 2. p. 909.

[90]) Basil. c. Eun. L. III. Ambros. de Sp. S. III. 1. Athan. Or. I. c. Arian. Anselm. de proc. Sp. S. Hier. Com. in Isai. c. 48. v. 12 seq.

[91]) Thom. p. 1. q. 43. a. 3.

omme nur den principiirten Personen zu, Christus werde außerdem als Mensch vom Vater und vom Geiste gesendet gedacht.[92])

4. In Joh. 16, 13—15 finden die Abendländer einen hinreichenden Beweis für ihre Lehre. Das, was der Geist vom Sohne empfängt, ist das Sein, oder auch das Wissen, das als göttliches Attribut mit dem Wesen zusammenfällt; wenn der Geist etwas vom Sohne erhält, so geht er auch von ihm aus.[93]) Diese Beweisführung sucht Photius also zu entkräften. a) Es ist unglaublich, daß Christus seine frühere Behauptung Joh. 15, 26 so schlechthin retraktirte und die Gegner sind nur bestrebt, ihn mit sich selbst in Widerspruch zu bringen. b) Der Herr sagt nicht: ex me, sondern: de meo; würde auch ersterer Ausdruck nicht viel helfen, so hat doch jetzt die Häresie nicht einmal einen plausiblen Vorwand; fälschlich setzt sie aber ἐξ ἐμοῦ statt ἐκ τοῦ ἐμοῦ.[94]) c) Es ist zweierlei, von einem Andern etwas irgend eines anderen Bedürfnisses wegen empfangen und substantiell von ihm ausgehen, das Wesen von ihm erhalten. d) Das ἐκ τοῦ ἐμοῦ insinuirt eine andere Person; diese kann nur der Vater sein, so daß die Worte bedeuten: ex meo Patre. Diese Bedeutung des besitzanzeigenden Fürworts ὁ ἐμός ist selbst den Knaben bekannt, die erst Grammatik lernen. Nichts Anderes kann des Sohnes eigen sein und heißen als Vater und Geist.[95]) e) Der ganze Contezt ist gegen die Auffassung der Lateiner. Christus zeigt eben nur seine Wesensgleichheit mit dem Paraklet, die Identität der Lehre und Macht und die gegenseitige Verherrlichung der göttlichen Personen durcheinander. Vgl. Joh. 17, 4; 12, 28; 16, 14. f) Der Geist empfängt zudem vom Sohne, nicht um von ihm auszugehen, sondern um das Zukünftige zu verkünden; er empfängt das, was der Sohn vom Vater hat, das, was aus dem Vater ist; Zweck und Objekt dieses Empfangens weisen nicht im geringsten auf das Ausgehen des Geistes vom Sohne hin, sondern nur auf das Ausgehen vom Vater.[96]) So Photius. — Dagegen konnten die Lateiner repliciren: 1) Das ἐκ τοῦ ἐμοῦ ist nicht von ὁ ἐμός, sondern von τὸ ἐμόν, das Meinige, abzuleiten und die Erklärung de meo Patre ist grammatisch und logisch unstatthaft. Die Pronomina possessiva männlichen und weiblichen Geschlechts stehen stets mit einem Zusatz, mit einem Substantiv, auf das sie sich beziehen, z. B. ὁ ἐμὸς πατήρ, ἡ ἐμὴ οἰκία.[97])

---

[92]) Theophan. Procopowicz Tr. de proc. Sp. S. c. 1. §. 15. 20. p. 14 seq. gibt zu, daß es nicht heißt: Pater mittitur a Filio et a Spiritu S.

[93]) Ratr. I. 3. p. 229: Quid enim accipiet Spiritus S. a Filio, cum unius sint substantiae uniusque potentiae? Nimirum de meo accipiet dixit, i. e. a me procedit, quia sicut sunt unius substantiae Pater et Filius, sic et de utroque procedendo Spiritus S. accepit consubstantialitatis existentiam. Vgl. Ambros. de Sp. S. II. 12. (Ratr. II. 4). Hilar. de Trin. VIII. 20. Leo M. serm. II. de Pentec. Aug. ap. Ratr. III. 2. p. 277.

[94]) de Sp. S. c. 20. 21. 23. ep. ad Aquil. c. 14. 15.

[95]) de Sp. S. c. 21. 22. ep. cit. c. 15.

[96]) de Sp. S. c. 24—29.

[97]) Hugo Eth. II. 19. Manuel. Calec. L. I. c. Gr. p. 397. Bessar. ep. ad Alex. Lasc. c. 7.

2) Der Geist, von beiden Theilen als göttliche Person angebetet, kann nicht etwas Aeußerliches, Fremdartiges, außerhalb der Gottheit Liegendes von wem immer empfangen, noch Vater oder Sohn ihm etwas geben, was nicht zur göttlichen Wesenheit gehört. Es kann daher von keinem sonstigen Bedürfnisse die Rede sein, das den Geist in die Reihe der Geschöpfe stellen würde; der Geist hat nichts Entlehntes, Hinzugekommenes, Accidentelles, empfängt nichts in der Zeit, sondern Alles von Ewigkeit.[98]) 3) Auch das Wissen des Zukünftigen ist hier ein göttliches Wissen; jedes göttliche Attribut fällt mit dem Wesen zusammen.[99]) Empfängt der Geist das Wissen[100]) vom Sohne, so empfängt er von ihm auch das Wesen.[101]) Empfangen auf Seite des Geistes und Geben von Seite des Sohnes sind correlativ; ersteres bezieht sich daher auf den ewigen Ursprung, wie letzteres auf die Mittheilung des göttlichen Wesens. 4) Der Geist empfängt ebenso vom Sohne die göttliche Lehre, wie dieser vom Vater sie empfangen hat. Nun hat sie der Sohn von Ewigkeit zugleich mit und in seiner Generation empfangen, also auch der Geist mit und in seiner Processio.[102]) Das von Christus gebrauchte Futurum kann nicht dagegen sprechen.[103]) 5) Der von Christus angeführte Grund liegt in dem Princip: Alles, was der Vater hat, das hat auch der Sohn und was der Sohn hat, das hat auch der Vater. Von dieser Gemeinsamkeit kann nur das ausgenommen werden, worin der relative Gegensatz der beiden begründet ist, Vaterschaft und Sohnschaft, nicht aber die Spiration.[104]) 6) Endlich haben auch die griechischen Väter die Stelle ganz wie die Lateiner verstanden. So namentlich Epiphanius in den Worten: „Wenn aber Christus, wie wir glauben, aus dem Vater Gott von Gott, der Geist aber aus Christus oder von beiden ist, gleichwie Christus sagt: „Der Geist, der vom Vater ausgeht“ und: „dieser wird von dem Meinigen nehmen,“ Christus aber (als Mensch) aus dem heiligen Geiste, so verstehe ich das Geheimniß meiner Erlösung blos mit dem Glauben, mit dem Gehör“ u. s. f.[105]) Nicht minder klar sprechen sich Cyrill und Didymus von Alexandrien[106]) aus und Athanasius

---

[98]) Georg. Trap. (G. O. I. 544.) Joh. Theol. in Conc. Flor. Sess. 21 (Hard. IX. 256 seq.) Allat. c. Hott. c. 18. p. 205. Petav. de Trin. VII. 5, 4.

[99]) Anselm. de proc. Sp. S. c. 6. Petav. l. c. c. 9. n. 11.

[100]) Chrys. hom. 78 in Joh. c. 2 (Migne LIX. 423): ἐκ τοῦ ἐμοῦ, ἐξ ὧν ἐγὼ οἶδα, ἐκ τῆς ἐμῆς γνώσεως· μία γὰρ ἐμοῦ καὶ τοῦ πνεύματος γνῶσις.

[101]) Aug. de Trin. XV. 13.

[102]) Fulgent. L. VII. c. Fab. fragm. 25. 27. (Migne PP. lat. LXV. 780 seq.)

[103]) Aug. tr. 99 in Joh. n. 5. Ratr. l. c. Georg. Trap. de una Eccl. (G. O. I. 512 seq.)

[104]) Georg. Trap. l. c. Bessar. Man. Calec. l. c. Photius selbst sagt vom Sohne q. 114. p. 672 (ep. 228 M. ep. 71 B.): ὁ πάντα τὰ τοῦ πατρὸς ἔχων πλὴν τῆς ἀγεννησίας. So scheint er auch bei Naz. Or. 34. n. 10 (Migne XXXVI. 252) anstatt πλὴν τῆς αἰτίας gelesen zu haben; erstere Leseart haben viele Handschriften; Beccus (G. O. II. 63—65. 213) vertheidigt sie ausdrücklich. Wenn aber dem Sohne blos die Innascibilitas abgeht, so läßt sich die Pneusis ihm nicht absprechen.

[105]) Epiph. Ancor. n. 77 (Migne XLIII. 138).

[106]) Cyrill. in Joh. 16. L. X. (Migne LXXIV. 414.) Didym. de Sp. S. n. 38 (ib. XXXIX. 1063—1067). Cf. Ratr. II. 5. p. 259 seq.

steht geradezu der Erklärung des Photius entgegen, indem er in dieser Stelle den Geist vom Logos Alles, was er hat, empfangen läßt.[107]) Mehrere Spätere, die sonst dem Photius folgen, haben auch hierin dessen Exegese aufgegeben. Theophylakt erklärt das „von dem Meinigen“: 1) aus dem, was ich weiß, aus meinem Wissen (Chrys.), 2) aus meinem Schatze, aus meiner Fülle, aus dem, was des Vaters ist.[108]) Photius selbst muß zugeben, daß der Sohn Spender der Gnade des Geistes ist.[109]) Anderwärts, wo er an keine Controverse denkt, sagt er geradezu, daß die Apostel vor dem Leiden Christi mit dem Geiste und dem Wasser getauft waren; mit dem Geiste getauft werden, erklärt er für gleichbedeutend mit: den heiligen Geist empfangen;[110]) aber es soll das doch nur zur Sündenvergebung gewesen sein, nicht zur vollen Participation des Geistes.[111]) Aengstlich verwahrt er sich dagegen, daß man Joel 3, 1 ff. als Worte des Sohnes denke, da es Worte des Vaters seien. Er erkennt an, daß der Geist die Worte des Sohnes erklärt, ja erfüllt, sowie der Sohn die des Vaters; aber er findet das: „Nicht aus sich selbst wird er reden“ darin, daß er nichts dem Sohne Entgegengesetztes spricht, vielmehr das von jenem Gesagte vervollständigt.[112]) Er gibt zu, daß der Geist durch den Sohn den Menschen bekannt wurde,[113]) daß er die dritte Stelle in der Aufzählung einnimmt, der Sohn aber die zweite. Während die Väter in dieser Ordnung deutlich ein Principverhältniß zwischen den drei göttlichen Personen zu erkennen glauben,[114]) sieht Photius den wichtigsten Grund dafür, daß der Vater die erste Stelle einnimmt, wohl darin, daß er das Princip der beiden anderen Personen ist, dafür aber, daß der Sohn die zweite, der Geist die dritte Stelle hat, läßt er nicht einen analogen Grund gelten, sondern nimmt seine Zuflucht dazu, daß der Sohn vor dem Geiste den Menschen bekannt

---

[107]) Athan. ep. 1 ad Serap. n. 20 (M. XXVI. 580): *τὸ δὲ πνεῦμα ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνει.* Or. III. c. Ar. n. 24 (ib. p. 373), angeführt bei Niceph. Blem. Or. II. c. 6. Greg. Cpl. ad Imp. Trapez. c. 4 (G. O. I. 44. 45. 424.) Bessar. l. c. Cf. Petav. de Trin. VII. 5, 1 seq.

[108]) Theophyl. Com. in Joh. 16, 13. Opp. I. p. 720. 721.

[109]) *τῆς χάριτος τοῦ παναγίου πνεύματος χορηγός* q. 110. p. 653.

[110]) *Τῷ γοῦν βαπτισθῆναι ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἴσόν ἐστι τὸ λαβεῖν πνεῦμα ἅγιον.* q. 126. p. 720 (Gall. n. 27. p. 724).

[111]) q. cit. So erklärte er wohl auch Joh. 20, 22, worauf die Lateiner sich ebenfalls beriefen (Aug. c. Maxim. III. 14 de Trin. IV. 20. Ratr. III. 4. Anselm. Havelb. II. 15. Hugo Eth. II. 13—15. III. 18). Von den Griechen sagen Einige, accipite stehe für accipietis (Theod. Mops. Cf. Rosenmüller Hist. interpret. P. III. p. 263. 264 ed. Lips. 1807), Andere, Geist bedeute hier das Charisma der Sündenvergebung. Viele unterscheiden eine mehrfache Ankunft des Geistes, z. B. Nicet. Paphl. Or. in S. Philipp. (Combef. Auctar. noviss. I. 382): *πρότερον μὲν ὡς ἀτελέσιν ἀτελῶς τε καὶ ἀμυδρῶς ἐνεργοῦν, ὕστερον δὲ μετὰ τὴν εἰς οὐρανοὺς τοῦ μονογενοῦς ἀποκατάστασιν τελεσιουργικῶς ὡς τελείοις ἐπιδημεῖν καὶ θεοῦν ἄρχοντας αὐτοὺς ἐπὶ πᾶσαν καθιστάνει τὴν γῆν.*

[112]) q. 125. p. 717; q. 160. p. 837 (Gall. XIII. p. 723 seq. 743. n. 26, 38).

[113]) q. 190. p. 916. c. 1: *διὰ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰς γνῶσιν ἧκεν.*

[114]) Bas. de Sp. S. c. 16. n. 37; ep. 52. n. 4; ep. 125 Nyss. L. I. c. Eun. p. 164. Naz. Or. 38. Petav. Trin. VII. 3, 3.

geworden sei.[115]) Damit ist nichts erklärt; denn die von den Vätern als ewig und unveränderlich bezeichnete Ordnung kann nicht in etwas Zeitlichem ihren Grund haben, abgesehen davon, daß Photius anderwärts den Geist im A. B. bekannter sein läßt als den Sohn und sonst lehrt, jede Person sei durch die andere geoffenbart worden.[116])

5. Die Folgerungen der Lateiner[117]) daraus, daß der Geist auch Geist des Sohnes (Gal. 4, 6), Geist Christi (Röm. 8, 9), Geist der Wahrheit (Joh. 15, 26, vgl. 14, 6) heißt, verwirft Photius gänzlich und urgirt dagegen: a) Es ist zweierlei, esse Filii und procedere a Filio; ersteres ist richtig und zu sagen erlaubt, nicht letzteres. b) Der Satz: „Der Geist ist Geist des Sohnes" sagt wohl die Homousie beider aus, gibt aber kein Princip der Processio an; c) sonst müßte auch der Vater vom Sohne ausgehen, weil er Pater Filii heißt; d) ja der Sohn müßte von der Welt ausgehen, da er das Licht ist und sich selbst Licht der Welt nennt (Joh. 8, 12; 9, 5); e) der Geist müßte von den durch ihn verliehenen Charismen ausgehen, weil er Geist des Glaubens, der Weisheit u. s. f. heißt; f) selbst wenn man zugibt, hier stehe *πνεῦμα* uneigentlich und metonymisch für die durch den Geist vermittelten Gnadengaben, bleibt das Absurdum vermöge des gegnerischen Grundsatzes: Spiritus ab eo procedit, cujus esse dicitur.[118]) Da ginge nun das Charisma nicht vom heiligen Geiste aus, sondern vom Charisma; nicht der Geist würde den Glauben oder die Weisheit verleihen, sondern der Glaube den Glauben, die Weisheit die Weisheit hervorbringen; es würde dann ebenso viele Pneumata als Charismata geben. g) Ueberhaupt ist der Geist des Sohnes Geist, 1) weil er mit ihm gleiche Natur, Macht und Ehre hat, 2) weil er ihn salbt (Isai. 60, 1), 3) weil mit seinem Beistande die Jungfrau auf übernatürliche Weise empfing und gebar, 4) weil er über dem Sohne ruht und in ihm bleibt. h) Die Ausdrücke Geist Gottes, Geist des Vaters, Geist aus Gott, sodann Geist des Herrn, Christi, des Sohnes, dessen, der Jesum erweckt, (Matth. 12, 28; 10, 20. Isai. 11, 12; 61, 1. I. Kor. 2, 12. Röm. 8, 9. 11. Gal. 4, 6) haben verschiedene Bedeutung und besagen nicht dasselbe wie der Geist, der vom Vater ausgeht, da in keinem von ihnen die Processio ausgesprochen ist wie in diesem; mag auch das Ausgehen der hauptsächlichste Grund der drei ersten Bezeichnungen sein, sicher ist es nicht expresse in ihnen ausgesagt. Würden aber auch die drei ersten Formeln darauf bezogen werden können, weil uns die Schrift das Ausgehen vom Vater lehrt, so würde das doch nicht von den anderen, auf den Sohn sich beziehenden Formeln gelten, da von ihm nicht ein einzigesmal gesagt wird, es gehe

---

[115]) q. 190. c. 1. p. 916: *λόγος τὴν συναρίθμησιν τῆς τριάδος εἰς τὴν τῆς ἐπιγνώσεως ἑκάστου καταῤῥυθμίζων τάξιν.*

[116]) q. 190. c. 1. 2. p. 916. 917 de Sp. S. c. 27.

[117]) Aug. de Trin. IV. 20. Ratr. I. 4. 6. 8. p. 232 seq. II. 6. p. 267. Paschas. de Sp. S. I. 2. Fulgent. de fide c. 11.

[118]) Dam. F. O. I. 13. p. 152: *λέγονται δὲ καὶ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου πνεύματα.* Cf. Adrian. Isag. c. 41 (Migne XCVIII. 1296.)

der Geist von ihm aus. Man sage nicht, es sei das implicite in jenen Formeln ausgesagt. Denn 1) ist das nirgendwo in der Schrift und in der Tradition explicite ausgesprochen, was doch wenigstens einmal der Fall sein müßte, um jener Annahme eine Berechtigung zu geben; 2) die Formeln Geist Gottes u. a. haben in der Processio ihren ersten und hauptsächlichsten Grund; aber für die Bezeichnung Geist des Sohnes u. a. haben wir andere Gründe. Es ist der höchste Wahnsinn, die Worte auf das zu beziehen, wozu sie niemals und in keiner Weise gebraucht worden sind; denn das werden die Gegner doch nicht zu behaupten wagen, daß in der Bibel je explicite das Ausgehen des Geistes vom Sohne vorkomme.[119]) i) Spiritus Filii und Spiritus Christi sind nicht dasselbe; Geist des Sohnes heißt der Geist wegen der Consubstantialität, Geist Christi oder des Herrn, weil er ihn salbt (Isai. 61, 1. Luk. 4, 18). Der Geist salbt Christum aber nicht nach der göttlichen, sondern nach der menschlichen Natur.[120]) Daraus würden sich nun zwei Absurditäten ergeben. α) Folgt aus dem Ausdruck Geist Christi das Ausgehen des Geistes aus dem Sohne, so geht der Geist von diesem aus, nicht inwiefern er Gott, sondern inwiefern er Mensch ist, hat also sein Dasein nicht von Ewigkeit, sondern erst seit der Incarnation des Sohnes; β) der Geist ginge als Spiritus Filii vom Sohne aus, inwiefern er Gott, und als Spiritus Christi von demselben Sohne, inwiefern er Mensch ist; sohin wäre der Geist der Gottheit mit dem der Menschheit in Christus consubstantial, die Gottheit in Christus hätte dieselbe Natur mit seiner Menschheit, damit wäre auch die größte Lästerung gegen den Vater gegeben.[121]) — Bei allen diesen Exceptionen zeigt sich, daß Photius die Lehre der Lateiner nicht verstanden hat oder vielmehr nicht hat verstehen wollen. Denn keinem derselben kam es in den Sinn, daraus daß der Geist im Nominativ mit dem Sohne im Genitiv verbunden ist, aus dem Ausdruck Spiritus Filii an und für sich, blos aus dem Wortlaut, die Processio abzuleiten, und das ihnen beigelegte Axiom: Ab eo procedit quis, cujus esse dicitur ward nie von ihnen gelehrt. Das *εἶναί τινος* bezeichnet im Allgemeinen nur ein Verhältniß, eine Relation; von welcher Art sie ist, das ist aus der Natur der Sache oder aus der Beschaffenheit des Subjektes zu bestimmen. Im Allgemeinen gilt der Satz: Id dicitur alicujus, quod ad eum quocumque modo pertinet; mit dem Satze: hic est illius wird irgend eine Relation zwischen beiden ausgesprochen. Da es sich nun in unserem Ausdruck um göttliche Personen handelt und unter diesen keine Relationen, die der göttlichen Vollkommenheit widerstreiten, sondern nur Relationen des Ursprungs denkbar sind: so ergibt sich der Satz: Qui in divinis dicitur esse alterius, nexu originis cum eo est junctus.[122]) Es muß demnach die eine dieser Personen Princip der anderen sein; das kann aber nach der Ordnung der Trinität nur in der Weise Statt finden, daß der Geist vom Sohne ist,

[119]) de Sp. S. c. 48—56. 59. 85. 90—92. ep. ad Aquil. c. 11.
[120]) q. 188. c. 2. p. 909—912.
[121]) de Sp. S. c. 93. 94.
[122]) Walch. Hist. controv. c. 10. §. 3. p. 168. 169.

nicht aber umgekehrt. Zudem ist der Geist in der Trinität ein relativer Name, das πνεῦμα bezieht sich auf den πνέων; Spiritus ad spirantem refertur.[123]) Dazu lasen die Lateiner bei den Vätern den Satz, der Geist sei dem Sohne ebenso eigen wie der Sohn dem Vater, und schloßen daher wiederum, daß zwischen ihnen ein Principverhältniß Statt finden müsse.[124]) Die Formel Pater Filii steht nicht entgegen, 1) weil eben hier Pater Filii Pater gedacht wird,[125]) 2) weil die Regel der Abendländer nur verlangt, daß zwischen beiden eine ratio originis obwalte, nicht aber daß auch der Sohn Princip des Vaters sei. Die Beziehung des Ausdrucks auf die Consubstantialität der Personen wird aber für unstatthaft erklärt, 1) weil nicht jede Relation die Homousie begründen kann, das Haus des Sokrates nicht diesem consubstantial ist, 2) weil mehrere Individuen einander consubstantial sind, ohne daß man sagen kann: der Petrus ist des Paulus, weil alle Menschen gleichen Wesens sind, ohne daß alle einander angehören,[126]) 3) weil dann von jeder der drei göttlichen Personen gelten müßte, daß sie der anderen mit dem Genitiv nachgesetzt würde, man ebenso sagen müßte Pater oder Filius Spiritus sancti.[127]) Photius selbst aber lehrt in einer eigenen Abhandlung,[128]) daß der theologische Sprachgebrauch das nicht zulasse und führt die Analogie aus den menschlichen Dingen an. „Auch in diesen," sagt er, „sehen und bekennen wir, daß in Vater und Sohn ein Geist ist; daß aber der Geist einen Sohn oder einen Vater habe, das können wir uns nicht vorstellen, noch es Jemanden sagen hören. Von der Analogie dessen, was bei uns gewiß ist, zur theologischen Ausdrucksweise in dem, was die drei göttlichen Hypostasen angeht, geleitet, reden wir mit Recht von dem Geiste des Sohnes und des Vaters; aber einen Vater oder Sohn des Geistes können wir nicht annehmen." Weiter in der Beantwortung der Frage, warum man nicht sagen könne **Vater des Geistes** oder **Christus des Geistes**, wie man sage Geist Gottes, **Geist des Vaters** oder **Christi**, ging Maximus, der da schrieb: „Gleichwie der Nus Princip des Logos, so ist er auch Princip des Pneuma, jedoch unter Vermittlung des Logos. Und wie wir nicht sagen können, der Geist sei der Stimme (Geist), so können wir auch nicht sagen: der Sohn des Geistes." [129]) Hier finden wir

---

[123]) Alcuin. de fide Trin. I. 4. p. 16. Bessar. Or. dogm. c. 6. p. 340. Joh. Theol. in Conc. Flor. p. 272 ed. Hard.

[124]) Petav. de Trin. VII. 4, 8 seq. Allat. Vind. Syn. Eph. c. 26. p. 118. 119.

[125]) Hugo Eth. L. I. c. 13.

[126]) Hugo Eth. II. 20. Georg. Pachym. G. Orth. I. 393—395. Georg. Trap. ib. p. 541. Demetr. Pepan. l. c. p. 518 seq.

[127]) Georg. Trapez. Gr. orth. I. 541 seq. Tractat. c. Graec. Bibl. PP. max. XXVII. p. 597 A.

[128]) Phot. q. 189. Mai N. C. I. p. 183 seq.: *Διὰ τί πνεῦμα μὲν πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἱερολογοῦμεν, οὐκέτι δὲ πατέρα πνεύματος οὐδὲ υἱὸν ἀποδίδοσθαι συνομολογοῦμεν;*

[129]) Max. q. 34 ex dub. Opp. I. 313 ed. Combef.: *Διὰ τί οὐ δύναται λέγεσθαι πατὴρ πνεύματος ἢ Χριστοῦ, καθάπερ ἐπὶ τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἀδιαφόρως* (indifferenter, was Photius läugnet) *λέγεται πνεῦμα θεοῦ καὶ πνεῦμα Χριστοῦ; Ὥσπερ ἐστὶν αἴτιος τοῦ λόγου ὁ νοῦς, οὕτω καὶ τοῦ πνεύματος, διὰ μέσου δὲ τοῦ λόγου καὶ*

1) den Satz, daß der Geist durch den Sohn vom Vater ist, 2) daß der Sohn nicht vom Geiste sein kann, wie der Logos nicht von der Stimme; 3) der Grund der Unzuläßigkeit der Formel Sohn des Geistes liegt offenbar darin, daß der Sohn nicht im Geiste sein Princip hat, während die unbeanstandete Zuläßigkeit der Formel Geist des Sohnes darin begründet ist, daß der Geist vom Sohne ist; 4) die Formeln Geist Gottes, Geist des Sohnes, Geist Christi werden als gleich stehend betrachtet.[130]) Photius folgt, indem er den Maximus bei Seite läßt, ganz dem Mönche Job, der in dieser Frage ebenfalls die Analogie der menschlichen Dinge urgirt,[131]) aber in der weiteren Vergleichung, daß man wohl sagen könne der Finger der Hand, aber nicht die Hand des Fingers, wobei er unter Hand den Sohn, unter Finger den Geist mit vielen Vätern[132]) versteht, sowie mit dem Bilde von Baum und Zweig der Lehre der Lateiner nichts weniger als ungünstig ist.[133]) Nebstdem hat unter den griechischen Kirchenlehrern Cyrillus von Alexandrien an vielen Stellen geradeso wie die Lateiner die Ausdrücke Geist des Sohnes und Geist Christi erklärt[134]) und in demselben Sinne hat sich auch Epiphanius[135]) ausgesprochen. Basilius[136]) setzt offenbar voraus, daß die Formel Geist des Sohnes ihren Grund in dem Principverhältniß des Geistes zum Sohne hat, da er gleichsam vom Bekannteren auf das minder Bekannte schließend dem Eunomius die Formel Geist Gottes entgegenhält, um das Ausgehen des Geistes auch vom Vater zu erweisen; er führt an, daß der Apostel ihn nicht blos Geist Christi, sondern auch Geist Gottes und aus Gott (I. Kor. 2, 12) nennt. Der Geist des Vaters und des Sohnes ist gleichsam der von ihnen gehauchte Geist; Athanasius nennt ihn ausdrücklich Hauch des Sohnes.[137]) — Die weiteren Ausflüchte sind durch das richtig gestellte Axiom der Lateiner abgeschnitten. Die Charismen gehören dem Geiste als Wirkungen zu; sie sind keine göttlichen Personen; sie haben eine Relation zum Geiste, aber nicht wie sie zwischen Personen Statt findet.[138]) Bei unseren Stellen ist aber nicht an die Wirkungen des Geistes zu denken, sondern nur an dessen

ὥσπερ οὐ δυνάμεθα εἰπεῖν τὸν λόγον εἶναι τῆς φωνῆς, οὕτως οὐδὲ τὸν υἱὸν λέγειν τοῦ πνεύματος.

[130]) Cf. Combef. not. 26. p. 688.

[131]) L. VIII. de incarn. ap. Phot. Bibl. Cod. 222. n. 35. p. 800 ed. Migne.

[132]) ib. L. VII. n. 29. p. 780 ed. cit.

[133]) Cf. Niceph. Blem. G. O. I. p. 17. 18.

[134]) Cyr. Lib. X. Com. in Joh. 16, 13. Lib. I. de adorat. et Thesaur. assert. 33 Migne PP. gr. t. LXXIV. 443. LXVIII. 147. LXXV. 567.) Cf. Becc. Gr. orth. I. 523. 525.

[135]) Epiph. Ancor. n. 8 (Migne XLIII. 30 seq.) Vgl. noch Maxim. Opp. I. 671. 672 ed. Combef. (obschon die Stelle bezweifelt ist): *Τὸ πνεῦμα . . . ὥσπερ φύσει κατ' οὐσίαν ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ πατρός, οὕτω καὶ τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὑπάρχει ὡς ἐκ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ τοῦ γεννηθέντος ἀφράστως ἐκπορευόμενον.*

[136]) Basil. c. Eunom. L. II. n. 34.

[137]) *πνεῦμα πατρός = τὸ πεπνευμένον παρὰ τοῦ πατρός*, Spiritus spiratus a Patre. Athan. ep. 3 ad Serap. n. 3 (Migne XXVI. 627) nennt den Geist *πνοὴ τοῦ υἱοῦ*.

[138]) Hugo Eth. II. 13. 20.

göttliche Person. Photius übergeht alle Nachweise der Gegner, daß ihr Filioque in der Bibel implicite, in der Tradition explicite ausgesprochen sei; er fordert (h), daß es aus der Schrift explicite nachgewiesen werde. Hiermit verläßt er den sonst so strenge festgehaltenen traditionellen Standpunkt; denn die griechische Kirche hatte mit der römischen doch sehr viele Dogmen gemein, die nicht mit ausdrücklichen Worten in der Schrift enthalten, sondern nur durch die Paradosis bezeugt sind. Zudem stehen seine Raisonnements über die Formeln Geist des Sohnes u. s. f. den Erklärungen der Kirchenväter, namentlich des Basilius, direkt entgegen; [139]) sie verstoßen aber auch gegen die Incarnationslehre. Denn der Name Christus ist Name der Person, des Gottmenschen, der beide Naturen in sich vereinigt und dem daher die Prädicate beider beigelegt werden können, wie die Väter bei der Vertheidigung des *θεοτόκος* ausdrücklich erklären. Die communicatio idiomatum in concreto und die Perichoresis der beiden Naturen ist hier geläugnet, der Mensch Christus in nestorianisirender Weise vom Logos getrennt. Von Christus wird, wenn auch sub diverso respectu, beides, Göttliches und Menschliches, ausgesagt [140]) und darum ist Geist Christi im patristischen Sprachgebrauche nichts Anderes als Geist des Sohnes; damit fallen die absurden, von Photius gezogenen Consequenzen. Die Väter sagen endlich ausdrücklich, der Geist sei in gleicher Weise und ohne Unterschied ebenso dem Sohne eigen, wie dem Vater, heiße Geist des Sohnes wie Geist des Vaters; wenn nun der Geist wegen seines Ausgehens aus dem Vater dessen Geist heißt, wie Photius zugibt, so ist der Satz, daß er in gleicher Weise [141]) auch Geist des Sohnes sei, nur dann richtig, wenn auch der Sohn Princip des Geistes ist, weil jedes andere Verhältniß entweder nicht diese Innigkeit und Intimität der Beziehungen involvirt oder nur als Folge des Principverhältnisses gedacht werden kann.

6. Ganz so beriefen sich die Lateiner darauf, daß bei den griechischen Vätern der Geist Bild des Sohnes heiße, wie der Sohn Bild des Vaters. [142]) Dem gegenüber erklärt Photius, der Sohn heiße Bild des Vaters, weil er zu ihm secundum causam eine Relation habe und weil er in sich selbst den Vater reflectire, vorherzeige und abbilde (nach Joh. 14, 9); aber Bild des Sohnes heiße der Geist, nicht als ob er zu diesem eine Relation secundum causam habe, was absurd sei, sondern weil man den Sohn nicht anderswoher erkennen könne, wofern nicht der Geist, um dahin zu führen, seine Mitwirkung spende. [143]) Hier setzt er eben das zu Beweisende als bewiesen

---

[139]) Becc. ad Theod. L. III. (G. O. II. 142. 143.) Refut. Photii c. 33 (Migne CXLI. p. 856 seq.)

[140]) Thom. p. 3. q. 16. a. 4. Petav. de incarn. IV. 16.

[141]) aequaliter et indifferenter sagt Hugo Eth. II. 20. Vgl. Basil. c. Eun. l. c. Cyrill. resp. ad. Theod. (G. O. II. 665. 335. 563).

[142]) Dam. F. O. I. 13. p. 151: *Εἰκὼν τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα.* Ebenso Or. III. de imag. c. 18. p. 354. Vgl. Greg. Thaum. (Migne X. 986.) Bas. L. V. c. Eun. (ib. XXIX. 726.) Cyrill. Dial. 7. Thes. assert. 33. p. 572. Animadv. in Phot. p. 167. not. 7.

[143]) q. 235 (Ath. q. 232. p. 306).

voraus, nimmt einen bei den Vätern nicht gesetzten Unterschied zwischen beiden Bezeichnungen an und gibt sich nicht die Mühe, die aus den patristischen Ausdrucksweisen hergeleiteten Argumente der Gegner näher zu würdigen. Auch den Vater erkennen wir durch den Sohn (Joh. 14, 6. 7; 8, 19), wie den Sohn durch das Zeugniß des Vaters (Joh. 8, 18); durch den Sohn lernen wir den Geist kennen (Joh. 14, 16 f.), wie durch den Geist den Sohn (Joh. 15, 26). Wenn die Väter den Geist in derselben Weise als Bild des Sohnes auffassen, in der dieser Bild des Vaters ist,[144]) letzterer Name aber, wie Photius zugibt, eine Beziehung des Principiirten zum Princip ausdrückt, so ist wohl die gleiche Beziehung auch in jenem ersten Ausdruck gegeben. Läge der Grund in der Consubstantialität, so müßte umgekehrt auch der Sohn Bild des Geistes sein.

7. Die Lateiner geben eine speculative Verdeutlichung ihrer Lehre, indem sie den Vater als das vollendete Sein, den Sohn als die Erkenntniß, den Geist als die Liebe fassen und, da das Wollen und Lieben die Erkenntniß voraussetzt, den Geist als die wechselseitige Liebe von Vater und Sohn, als die aus dem Erkennen hervorgehende Liebe denken.[145]) Manche ähnliche Gedanken finden sich auch bei den griechischen Vätern angedeutet.[146]) Wenn nun Photius mit Theodoret[147]) in dem menschlichen Geiste ebenfalls ein Analogon der göttlichen Trias findet, so hütet er sich mit demselben sehr wohl, eine seinem Dogma widersprechende Auffassung aufkommen zu lassen, so nahe diese auch liegen könnte. Die Seele des Menschen, heißt es, hat in sich die Vernunft (*τὸ λογικόν*) und das Leben (*τὸ ζωτικόν*). Der Nus erzeugt den Logos; mit dem Logos zugleich geht der Geist hervor, nicht gezeugt wie der Logos, aber immer diesem folgend.[148]) Das ist aber im Menschen nur wie im Bilde; deßhalb ist der Logos und das Pneuma im Menschen unpersönlich; in der Trinität aber denken wir die Hypostasen unvermischt verbunden und in sich selbst subsistirend. Dabei bleibt Photius mit ängstlicher Sorgfalt stehen; er läßt es nicht zu, daß das Pneuma aus dem Nus und dem Logos hervorgehe. Der Hypostase nach Verschiedenes, meint er, kann aus einer und derselben Person hervorgehen, Eines und dasselbe der Person nach aber nicht aus verschiedenen Hypostasen, ohne durch diese getheilt zu werden. Viele Söhne gehen aus demselben Mutterleibe sowohl zugleich als nach einander hervor; dieselbe Hand kann verschiedene Wirkungen hervorbringen, kann schlagen, schreiben, Almosen geben, sich zu Gott erheben; aber Hand und Fuß

[144]) Georg. Metoch. c. Man. Cret. (G. O. II. 985—987.)

[145]) Vgl. Aug. de Trin. XV. 17—19. Ambros. de dignit. condit. hum. c. 2. Thom. Opusc. III. c. 3.

[146]) Vgl. Dion. Alex. ap. Athan. de sent. Dion. (Migne XXV. 513), wo der Logos *ἀπόῤῥοια τοῦ νοῦ* (des Vaters) heißt, Naz. ep. 243 (ol. Or. 45. p. 719 Bill.; auch unter Opp. Nyss.)

[147]) q. 253. p. 120 seq. ed. Mai (Ath. q. 250. p. 317) nach Theod. q. 20 in Gen.

[148]) *Συμπρόεισι δὲ τῷ λόγῳ πνεῦμα, οὐ γεννώμενον καθάπερ ὁ λόγος, συμπαρομαρτοῦν δ' ἀεὶ* (Theod. add.: *συμπροϊὸν τῷ γεννωμένῳ*). Cf. Dam. F. O. I. 6. 7. p. 129. 130: *πνεῦμα συμπαρομαρτοῦν τῷ λόγῳ καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν.*

können nicht gleichmäßig gehen, Auge und Ohr nicht zusammen sehen, sondern sowie die Glieder durch ihre Beschränkung von einander entfernt sind, so wird auch die Thätigkeit eines jeden Gliedes nach der Natur der Handelnden getheilt und von den übrigen geschieden. [149]) Ueberall sind Logos und Pneuma als collateral gedacht. Darum ist auch die Wage (S. 375) Bild der Trinität. Ebenso bestreitet Photius, daß der Sohn in demselben Sinne Nus heiße, wie der Vater, [150]) weil er weder Erzeuger noch Proboleus sei. Das Wort Nus, bemerkt er, werde, abgesehen von dem heidnischen Sprachgebrauch, von der Bezeichnung der Engel und des Menschengeistes, bezüglich der Gottheit doppelt gebraucht: 1) So heißt der Vater als Princip von Sohn und Geist, 2) die Gottheit überhaupt im Unterschied zu den Geschöpfen. Denn der Nus schafft, regiert, erhält; die Schöpfung wäre nicht hervorgebracht, noch harmonisch geordnet worden, noch hätte sie Bestand, stünde nicht der Nus jeder dieser drei Thätigkeiten vor. Nun heißt aber auch der Sohn bei den Vätern Nus, 1) nicht als ob er geringer wäre als Vater und Geist, 2) nicht als ob er dasselbe wäre wie der Vater, nämlich Princip; sondern 3) als Schöpfer, Vorsorger und Lenker der Welt, als Weltbildner und Erhalter, erhaben über die Materie, Alles mit seiner Vorsehung erfüllend. Wenn Gregor von Nazianz von der Incarnation sagt: „Der Nus vermischt sich mit dem Nus als dem ihm verwandteren" (die Gottheit verbindet sich mit der menschlichen Seele), wenn der Hymnendichter ihm folgend singt: „Der leidensunfähige und immaterielle Nus, Christus unser Gott, vermischt sich mit dem menschlichen Nus": [151]) so ist damit die Menschwerdung des Logos als νοῦς ἄυλος bezeichnet, der aus unaussprechlicher Liebe sich mit dem im Leibe befindlichen Menschengeiste (νοῦς ἔνυλος) verband. In dem obigen, von ihm als Blasphemie [152]) bekämpften Satze nimmt Photius νοῦς ganz in der Bedeutung von αἴτιον, ἀρχή; allenthalben wittert er die ihm verhaßte Lehre der Lateiner.

8. Der Geist, sagen die Abendländer, geht nicht vom Vater allein aus, damit man ihn nicht für einen Sohn des Vaters halte, noch vom Sohne allein, damit der Sohn nicht als Vater betrachtet werde. Wenn aber Sohn

---

[149]) ep. ad Aquil. c. 12. 13. Combef. in h. l.: Insulso Photius argumento, quod sensuum vitales operationes distinctae, et sua cuique propria, nec una integra ex duobus exire possit, a manu ambulare, a pede scribere etc., quod Spiritus a Patre procedat, non posse. et a Filio procedere, quasi sit illorum disparata virtus, non una simplicissima, qua sunt unum principium, unus auctor, una causa Spiritus, vere dormitans et ineptiens somniat.

[150]) q. 106. p. 179 Ath., wo er sich heftig gegen eine Abhandlung (γραμμάτιον §. 1, γραμματίδιον §. 6. 7) ereifert, die obigen Satz und nebstdem andere, die ihm sehr einfältig schienen, enthielt.

[151]) Naz. ep. 1 ad Cledon. s. ep. 101. p. 188 ed. Migne (ol. Or. 50). Der Hymnendichter ist nach Oecon. der Damascener Octoech. ἦχ. α΄ canon. ed. 6.

[152]) §. 7. μεταμανθανέτω τὸ βλάσφημον. Wiederholt heißt es: Der Sohn kann nicht γεννήτωρ oder προβολεύς, nicht Princip sein, sonst wäre auch der Vater Sohn, Logos, gezeugt, gehaucht, principiirt. Also ist er auch nicht νοῦς wie der Vater. Und doch ist er bei der Schöpfung νοῦς und αἰτία.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

und Geist vom Vater gleichmäßig ausgehen, wenn der Vater, inwiefern er Vater (oben II. 3), Princip des Geistes ist, warum ist nicht auch der Geist Sohn, warum sind Sohn und Geist nicht Brüder?[153]) So können die Lateiner das photianische Argument (II. 6, b) beantworten, das den Geist zum Enkel des Vaters macht. Photius erörtert dieselbe Frage: Wenn Sohn und Geist aus demselben Princip hervorgehen, wie sollen sie da nicht Brüder genannt werden können und der Geist nicht die Bezeichnnng Sohn erhalten?[154]) Aber er abstrahirt dabei völlig von seinem Princip, daß der Vater als solcher den Geist spirirt. Er sagt: „Das Hervorgehen aus dem Vater, und zwar zugleich und ohne Zwischenraum, wird sowohl von dem Sohne als von dem Geiste ausgesagt; aber kein Grund nöthigt dazu, den Geist mit dem Namen Sohn zu bezeichnen oder ihn in ein Bruderverhältniß zum Sohne zu setzen, weil wir auch nicht umgekehrt denken oder sagen dürfen, daß der Sohn in den ausgehenden Geist verwandelt wird oder dessen eigenthümliche Relation sich zu eigen gemacht hat. Alle, die Christi Sinn zu haben gewürdigt sind, werden so denken und Andere gerne so belehren. Deßhalb weil beide aus demselben Princip hervorgehen, wird weder der Geist seiner Eigenthümlichkeit beraubt und in die Sohnschaft hineinversetzt, noch der Sohn von dem ihn charakterisirenden Merkmal der Zeugung in das Merkmal des Geistes durch Confusion eingeführt. Aus demselben Princip sind beide, aber nicht auf dieselbe Weise und nach derselben Eigenthümlichkeit.[155]) Denn der Sohn ging aus dem Vater hervor durch Zeugung, der Geist aber durch die Ekporeusis, die ihm ein besonderes Merkmal gibt; aber diese Ekporeusis kann nicht den Charakter der Zeugung annehmen. Was nach verschiedenen Beziehungen aus dem Vater hervorgeht, hat auch verschiedene Benennungen und persönliche Merkmale, wodurch für jedes die besondere Art der Beziehungen abgegrenzt und bestimmt ist.“ [156]) Damit hält Photius die Frage für erschöpfend gelöst; er will aber noch Analogien von materiellen Dingen zur Erläuterung beifügen. Das erwärmende und leuchtende Moment des Feuers geht aus demselben Princip hervor; beides, Wärme und Licht, sind Wirkungen des Feuers; aber kein Vernünftiger wird sagen, daß die Wärme, indem sie die Luft erleuchte, dem Auge zum Erfassen der sichtbaren Dinge behilflich sei; denn das ist Sache des Lichtes; ebenso wenig wird Jemand die Kraft, welche die vorliegende Materie verzehrt, dem Lichte zuschreiben, sofern dieses erleuchtet, noch überhaupt dem Einen den Namen des Anderen beilegen, durch den es die Erkenntniß des Anderen darbietet. So wahren Dinge, die aus dem-

[153]) Ratr. L. III. c. 1. 3. Eucher. Lugd. L. I. Instr. ad Salon. c. 1 (Migne L. 774). Die Väter verwahren sich entschieden dagegen, daß Sohn und Geist Brüder seien, z. B. Maxim. Opp. II. p. 400 ed. Comb.

[154]) q. 28. p. 26 seq. ed. Scotti p. 205 ed. Migne.

[155]) *οὐχ ὡσαύτως οὐδὲ κατὰ τὴν ἰδιότητα τὴν αὐτὴν ἡ ἑκατέρου πρόοδος.*

[156]) *καὶ ἃ κατὰ τὰς διαφόρους σχέσεις ἱερολογεῖται τοῦ Πατρὸς προέρχεσθαι, διάφορον ἔχουσι καὶ τὴν κλῆσιν καὶ τὴν ἐν ταῖς ὑποστάσεσιν ἰδιότητα, αἷς αὐτοῖς τὸ τῶν σχέσεων ἀφώριστο ἰδιότροπον.* Cf. Naz. Or. de Sp. S. n. 9 (Migne XXXVI. 141.)

selben Princip zugleich und mit gleicher Würde hervorgehen, aber nicht auf die gleiche Weise, in der Gemeinsamkeit der Existenz auch die Verschiedenheit der Merkmale ohne alle Vermischung und Veränderung. Denken wir ferner an Adam, Eva und Abel. Eva ging aus der Seite Adams hervor und Abel ward von Adam gezeugt; Eva ist darum nicht Adam's Tochter, wie Abel sein Sohn ist. Die Sonne erleuchtet und erwärmt; aber die Erwärmung kann nicht die Erleuchtung in sich verwandeln, die Wärme kann mit dem Lichte nicht den Namen und die Natur vertauschen, sondern beide bewahren ihre Merkmale und ihre Namen. Dieselbe Pflanze bringt die Frucht, die Blüthe und die Blätter hervor. Wer wird den Blättern die Merkmale und den Namen der Früchte aufnöthigen wollen? Wer möchte die Blüthe, deren Abfallen in der Regel erst die Frucht hervorbringt, Frucht nennen wollen? u. s. f. So gibt es unzählige materielle Dinge, die von demselben Princip herstammen, aber ihr Wesen behaupten und sich nicht mit einander verwechseln lassen; aus ihnen kann man jenen gegen unseren Glauben gerichteten Einwurf widerlegen. Gehen wir von den Werken der Natur zu den Werken der Kunst über, so finden wir viele andere ähnliche Beispiele. Der Töpfer kann aus derselben Masse sowohl Töpfe zu gewöhnlichem Gebrauch als Gefäße für die heiligen Geheimnisse [157]) verfertigen; aber es wird kein Mensch, sei er auch noch so profan, die Namen und Sachen derselben vertauschen. Gehen wir wieder zum Menschen zurück. Aus dem menschlichen Munde gehen das Wort und die Stimme (der Laut) hervor und mit geringem Unterschiede werden sie durch dieselben Organe hervorgebracht, das Wort (Logos) mit der Spitze der Zunge, die Stimme (Phone, Laut — auch der Ton) mit dem Mundstücke (der Wurzel der Zunge); beide haben sonst Alles gemein, sind auf das engste verbunden und unzertrennlich geeinigt und doch weiß Jedermann, daß das Wort nicht Laut ist. — Sicher ist, daß Photius sich hier ganz ungeeigneter Bilder bedient, von denen viele, zumal nach den Aeußerungen der Väter, gegen ihn gebraucht werden können. [158]) Wenn er dabei glaubt, die Verschiedenheit des Ursprungs vom Vater reiche hin, Sohn und Geist von einander der Person nach zu unterscheiden, so stimmt das wohl mit der Lehre der Skotisten überein, kann aber den Beweisführungen der anderen Theologen gegenüber in keiner Weise genügen, die ohne ein Principverhältniß zwischen Sohn und Geist die persönliche Verschiedenheit beider in Frage gestellt sehen. [159]) Uebrigens

---

[157]) *ἀμίδας τε καὶ πίνακας ἱεραῖς ἐναρμοζομένους τελεταῖς.* Scott.: tam matulas quam lances sacris aptas ritibus. Lances wären hier Schüssel, Schalen; aber *πίναξ* hat eine weitere Bedeutung. Man kann an den Diskos denken.

[158]) Scottus p. 31: Jamvero quisque videt, quam sint ineptae comparationes, quibus ille innititur, quum res, quas in exemplum adducit, non per diversum processionis modum, sed per materiem individuantem et formae diversitatem distinguuntur. quae omnia in divinis personis locum non habent; immo interdum, uti videre est apud D. Thomam p. 1. q. 36. a. 3. ad 1, similitudines propositae contra Photium potius faciunt.

[159]) Georg. Trapez. ad Joh. Cub. Gr. Orth. I. 470 seq. Nic. Blem. ib. I. p. 58. Hugo Ether. III. 12. Thom. Aqu. q. 1. a. 36. a. 2. Bessar. ap. Arcud. Opusc. theol.

hebt er stets hervor, daß die Art des Ausgehens des Geistes aus dem Vater eine unaussprechliche, übernatürliche, unergründliche sei.[160])

Mehrfach wurde Photius angeklagt, daß er Väterstellen zu Gunsten seiner Lehre verfälscht habe; doch ist ein sicherer Beweis weder bezüglich der griechischen Uebersetzung der Dialoge Gregor's I.,[161]) noch bezüglich einer dem Chrysostomus zugeschriebenen, aber ihm nicht zugehörigen Homilie von der Incarnation[162]) erbracht worden. Weit eher trifft ihn der Tadel, daß er seinen eigenen Principien in diesem Lehrstücke vielfach untreu ward. Er verwirft patristische Autoritäten mit der Erklärung, daß man ihnen nicht folgen dürfe, wenn sie der Schrift entgegen seien, über deren Lehre er selbst entscheidet; er verläßt den Standpunkt der katholischen, die Bibel erklärenden und ergänzenden Tradition und indem er die Lehre der Lateiner durchaus entstellt und falsche Folgerungen daraus zieht, bringt er seine eigene Theologie vielfach mit sich in Widerspruch. Gleichwohl hat seine theologische Richtung bei den Griechen das Uebergewicht behauptet, die weder das lateinische Filioque noch das per Filium des Maximus und des Johannes von Damaskus, das vielfach als origenistisch galt, anerkennen wollten.[163])

II. Die Gottheit in ihren Beziehungen nach Außen.

A. Gott der Schöpfer und Erhalter.

1. Die Schöpfung überhaupt.

Die Schöpfung ist die Hervorbringung der Dinge aus dem Nichtsein in das Dasein.[1]) Gott schuf die Welt aus Nichts,[2]) mit einem Worte, rief sie

---

p. 232 seq. et Resp. ad Eph. c. 18 (Animadv. in Phot. p. 287 not.) Petav. de Trin. VII. 6. n. 6. 7; c. 9. n. 5 seq.

[160]) *πνεῦμα κατὰ φύσιν, μᾶλλον δὲ ὑπερφυεστάτῳ καὶ ἀφράστῳ λόγῳ τῆς πατρικῆς οὐσίας προϊόν* q. 43. c. 10. p. 103 ed. Mai.

[161]) de Sp. S. c. 85. Vgl. Bd. II. S. 307. N. 105 f. S. 546 f. N. 111.

[162]) Diese Homilie mit dem Anfange: *Ὄντως ἐπεφάνη ἡμῖν ἡ τοῦ θεοῦ χάρις* steht bei Montfauc. Opp. Chrys. VIII. 213. Migne LIX. 687 seq. Die Stelle (bei Migne p. 697) lautet: *ἦλθεν ὁ Χριστὸς πρὸς ἡμᾶς· ἔδωκεν ἡμῖν τὸ ἐξ αὐτοῦ πνεῦμα καὶ ἀνελάβετο τὸ ἡμέτερον σῶμα.* Bei Photius fehlt das *ἐκ*, das Bekkus (G. O. I. 139. II. 313. 314. 331. 527), Manuel Kalekas, Joseph von Methone (Hard. IX. 574) u. A. lasen. Aber es war wohl schon früher die von Photius zweimal (Cod. 277. p. 272 M. q. 162. p. 819) adoptirte Lesart in den Handschriften gewesen und sie entspricht dem Zusammenhang: Christus gab uns seinen Geist und nahm unseren Leib an; dabei wird wiederholt, daß wir aus ihm den Geist haben (*ἐλάβομεν ἡμεῖς ἐξ αὐτοῦ τὸ πνεῦμα.*) Vgl. Petav. de Trin. VII. 3, 19.

[163]) Vgl. uns. angeführte Abhdlg. in der th. Quartalschrift 1858. S. 628 ff.

[1]) Chrys. in Bibl. cod. 277: *κτίσις ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγή.* q. 13. c. 1. p. 125: *ἡ εἰς τὸ εἶναι προαγωγή* opp. *ἡ εἰς τὸ μὴ ὂν ἐγκατάλειψις.*

[2]) q. 180. p. 885: *προήγαγε ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι τὸ πᾶν.* q. 184. p. 901: *τὰ*

in's Dasein mit seiner Allmacht;[3]) durch seinen Sohn und seinen Geist schuf er sie.[4]) Das Motiv der Erschaffung der Welt und des Menschen war die Liebe.[5]) Gott schuf zuerst die Materie, die mit ihm keineswegs gleich ewig ist;[6]) er brachte zunächst die Substanz der Dinge hervor (creatio prima); dann gab er ihnen ihre Form und ihren Schmuck, jedem Geschöpf seine Ordnung, Gestalt und Größe[7]) (creatio secunda).[8]) Gott ist Hervorbringer und Bildner der Welt (*ποιητής*, *πλάστης*, *δημιουργός*),[9]) der Urheber des erhabenen Kunstwerks der Schöpfung,[10]) Begründer der sichtbaren und der unsichtbaren Dinge.[11])

Alle Substanzen hat Gott geschaffen. Er ist nicht Urheber des Bösen; denn das Böse ist keine Substanz;[12]) es ist nur Verlust und Privation des Guten[13]) und die Geschöpfe sind nur *χρήσει*, nicht *φύσει* böse.[14]) Er hat nicht die Finsterniß geschaffen; denn diese ist keine Substanz, sondern nur Accidens, die Abschattung des Himmels und der Erde, der Mangel an Licht.[15]) Die Materie ist nicht vom Bösen, sondern von Gott; sie ist an sich nicht sündhaft. Alles, Feuer, Wasser, Luft, Erde, alles Irdische ist Gottes Eigenthum und Geschöpf, die Sinnenwelt (*κόσμος αἰσθητός*) rührt von ihm ebenso her wie die geistige Welt (*κόσμος νοητός*), die leibliche Substanz ebenso wie die geistige.[16]) Es ist nur Ein Schöpfer und Aufseher aller Dinge.[17])

Alles Geschaffene ist zeitlich und hatte einen Anfang, während der Schöpfer

---

ὄντα ἐκ μὴ ὄντων ὑπέστησε. Cf. c. Man. IV. 32. p. 692 Gall.; q. 87. p. 560. Method. cod. 236. p. 1152 M.

[3]) Phot. ap. Oecum. p. 255 in Rom. 4, 17: *καλῶς φησι καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα· λόγῳ γὰρ τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι καὶ ἅμα τῷ καλέσαι προάγει, ὥστε εἶναι παρ' αὐτῷ δυνατὸν καὶ ῥᾷον καὶ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα καὶ ἔμπαλιν, εἰ βουληθείη, καὶ τὰ ὄντα ὡς μὴ ὄντα καλεῖν.*

[4]) c. Man. III. 18. p. 656.

[5]) Or. in Natal. Virg. p. 599 Gall.: *ἀφάτῳ φιλανθρωπίας πλούτῳ κινούμενος.* Cf. Dam. F. O. II. 2. p. 153.

[6]) Method. l. c. p. 1149.

[7]) q. 219. p. 1053 aus Naz. Or. 44. n. 4. p. 837 ed. Clem.: *ὕλην προϋποστήσας εἰδοποίησεν, ὕστερον τάξιν ἑκάστῳ καὶ μέγεθος καὶ σχῆμα περιθείς.*

[8]) Abaelard. Dialect. P. III. Topic.

[9]) q. 136. p. 749; q. 78. p. 497. Cf. ep. 1 ad Nicol.: *πᾶσι τοῖς οὖσιν αὐτόθεν* (a Deo) *ἡ μετοχὴ τοῦ εἶναι.* Justin. Cohort. n. 22.

[10]) q. 131. c. 2. p. 728: *ἀριστοτέχνης τῆς δημιουργίας.* q. 136. l. c. heißt das Geschöpf *δημιουργικῆς παλάμης φιλοτέχνημα.*

[11]) q. 87. p. 560.

[12]) Method. l. c. p. 1152.

[13]) Dam. Dial. c. Man. n. 14. p. 434: *τὸ δὲ κακὸν οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, εἰ μὴ ἀποβολὴ καὶ στέρησις τῶν ὑπὸ θεοῦ τῇ λογικῇ φύσει δεδωρημένων, ὥσπερ πενία πλούτου ἀποβολή.* F. O. II. 4. IV. 12. Dion. de div. nom. c. 4.

[14]) Method. l. c. p. 1150.

[15]) q. 250. p. 1053 nach Theod. q. 7 in Gen. Vgl. Philopon. cod. 232. p. 1212 (*ἡ τοῦ φωτὸς ἀπουσία*). Caes. Dial. I. q. 61.

[16]) c. Man. II. 4 seq. 8. 1.

[17]) q. 87. p. 560: *εἷς ἁπάντων δημιουργός τε καὶ ἔφορος.*

allein ohne Anfang und ewig ist. Gott schuf nach dem einfachen Berichte des Moses, der kein Physiker und Astronom sein, sondern durch die Darstellung der Weltschöpfung die Menschen zur Erkenntniß Gottes bringen wollte, [18]) im Anfange, d. i. im Beginne der Zeit [19]) und zugleich [20]) Himmel und Erde, womit die Gesammtheit alles Geschaffenen, das Universum, bezeichnet wird. [21]) Die Himmel, über deren Zahl die Alten stritten, [22]) sind nicht, wie viele Heiden, die Manichäer und Origenisten lehrten, beseelt. [23]) Die ganze Welt, die Gott geschaffen, heißt wegen ihrer Schönheit Kosmos, [24]) sie heißt auch Aion, welches Wort aber noch vieles Andere (Zeit, Ewigkeit, Weltlauf, Periode, Jahrhundert, Jahrtausend) bedeutet. [25]) Die Alten zählten von der Weltschöpfung an sieben Zeitalter (Aeonen) und nannten als achtes das zukünftige Leben, während Andere acht annahmen und das jenseitige Leben als den neunten Aeon bezeichneten. [26]) Photius hat sich für die erstere Ansicht entschieden. [27])

Auch die von uns Menschen bewohnte Erde ist von Gott erschaffen. Mit Theodoret wird die Frage als leichtfertig bezeichnet: „Wenn die Erde war (ἦν Gen. 1, 2), wie ward sie geschaffen?“ Denn die Erde war schon

---

[18]) Cod. 240. p. 1209 (Joh. Philopon.)

[19]) ἐν ἀρχῇ τοῦ χρόνου. Philop. l. c. de mundi creat. I. 3. Bas. in Hexaem. hom. 1. Procop. in Gen. Tert. c. Hermog. c. 19. c. Marc. I. 10. Ambr. in Hex. I. 4. Eine andere Bedeutung von בראשית ist τὸ πρῶτον τοῦ κατασκευάσματος μόριον, wie der Anfang des Hauses das Fundament ist.

[20]) Nach Aquila's Uebersetzung ἐν κεφαλαίῳ = συνηρημένως, ὁμοῦ. Vgl. Sirach. 18, 1. Philopon. l. c.

[21]) διὰ τῶν ἄκρων καὶ τὰ μέσα συμπαρείληφε, sagt Philopon. l. c. Photius c. Man. II. 5 nimmt den Ausdruck „Herr des Himmels und der Erde“ Matth. 11, 25 für gleichbedeutend mit κύριος τοῦ παντός. q. 279. p. 1109: ὅτι (οὐρανὸς καὶ γῆ) πάντων τῶν κτισμάτων περιεκτικά. Gen. 1, 1. Deut. 4, 26; 32, 1; Jsai. 1, 2. Jer. 2, 12 (ο΄).

[22]) Chrys. hom. 4 in Gen. nimmt einen, Theod. q. 11 in Gen. zwei Himmel an (einer aus Nichts, einer Firmament aus dem Wasser), Andere nach II. Kor. 12, 2 drei Caes. Dial. I. q. 90. Bas. hom. 3 in Hexaem. Dam. F. O. II. 6. p. 160 seq.; Andere reden von vielen Himmeln nach Ps. 113, 16; 148, 4 (gr.)

[23]) q. 19. p. 144; q. 279. l. c. Cf. Dam. l. c. p. 162.

[24]) Κόσμος = Universum, bisweilen aber auch Inbegriff der Bösen. Joh. 17, 14. Chrys. hom. 22 in Eph. c. 6. Phot. q. 122. p. 713.

[25]) Vgl. Hebr. 2, 1. II. Kor. 4, 4. coll. Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11. Eph. 2, 2. Hebr. 9, 26. Wie I. Kor. 1, 20; 3, 19 κόσμος, steht 2, 6 αἰών. Maxim. (Opp. I. p. 506. c. 85) unterscheidet die Aeonen in der Schrift: 1) χρονικοὶ καὶ ἄλλων αἰώνων συντέλειαν περιέχοντες, 2) χρονικῆς ἐλεύθεροι φύσεως. Dam. F. O. II. 1. p. 153 führt folgende Bedeutungen von αἰών an: 1) ἡ ἑκάστου τῶν ἀνθρώπων ζωή, 2) ὁ χιλίων ἐτῶν χρόνος, 3) ὅλος ὁ παρὼν βίος, 4) αἰὼν ὁ μέλλων ὁ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀτελεύτητος, 5) τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς ἀϊδίοις οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα· ὅπερ γὰρ τοῖς ὑπὸ χρόνον ὁ χρόνος, τοῦτο τοῖς αἰδίοις αἰών (aus Naz. Or. 38. n. 8. p. 667; Or. 45. n. 3. 4. p. 847. 848). Photius braucht das Wort in diesen verschiedenen Bedeutungen, z. B. q. 77. c. 6. p. 500; q. 7. p. 109 (ὁ παρὼν, οἱ ἐπερχόμενοι) q. 172. c. 1. p. 869 (ὁ παρὼν βίος); q. 122. p. 712 seq.; q. 305. p. 1128; q. 65. p. 428 zu Eklef. 1, 4 αἰῶνα καλῶν τὸν χρόνον, ἐν ᾧπερ ἥλιος καὶ σελήνη κ. τ. λ.

[26]) Dam. l. c. p. 152. 153. Steph. Gobar. cod. 232. n. 16. p. 1096.

[27]) q. 130. p. 724 wie Dam. l. c.

Gen. 1, 1 als nicht ewig, sondern geschaffen bezeichnet; auch heißt es nicht schlechthin und absolut: Die Erde war, sondern: sie war unsichtbar, ungeschmückt.[28]) Sie war unsichtbar, weil sie noch nicht gesehen werden konnte, indem die Wasserfluthen über sie ergossen waren und sie ihren Schmuck von Pflanzen, Kräutern u. s. f. noch nicht besaß, ferner weil der Mensch noch nicht geschaffen war, der sie betrachten konnte, und weil das Licht noch nicht da war, durch das mit dem Gesichte das Sichtbare erfaßt wird.[29]) Gott schuf erst nachher das Licht (Gen. 1, 3) als Species, darauf erst den singulären Sonnenkörper (V. 16), damit er nach dem Theologen[30]) desto größere Wunder zeige, da die Species des Lichts noch wunderbarer ist als die Sonne.[31]) Vor dem Erscheinen des Lichts waren auch Luft und Wasser noch nicht sichtbar; es war noch Alles finster. Die Finsterniß ist eben die Privation des Lichtes, nicht — wie Einige wollten — der Teufel; der Abgrund bedeutet auch nicht die unter dem Satan stehenden Mächte. Das anzunehmen, wäre nicht blos gottlos, sondern auch gegen den ganzen Zusammenhang der mosaischen Erzählung. Geist Gottes heißt hier die Luft, die gleich allem Anderen ein Geschöpf und Werk Gottes und insofern sein Hauch (Pneuma) genannt wird.[32])

Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und nützlich, selbst wenn wir es nicht als solches erkennen. Auch die wilden Thiere und Reptilien haben ihren Nutzen. Sie dienen für die Menschen als Schreckgestalten und Strafruthen, die vor Leichtfertigkeit bewahren und zur Anrufung der göttlichen Hilfe anregen sollen, während sie für die Gerechten ihre Schrecken verlieren, wie Adam vor der Sünde, Noe in der Arche, Daniel in der Löwengrube und Paulus (Akt. 28, 3—5) zeigen. Auch sind sie meistens in einsame und entfernte Orte verwiesen, um nicht zu häufig zu schaden. Nebstdem liefern viele der wilden Thiere Arzeneimittel gegen Krankheiten. Im großen Weltganzen nehmen auch sie ihre Stellung ein; wir müssen aber die einzelnen Theile nicht losgetrennt vom Ganzen betrachten, sondern stets mit und in diesem.[33])

---

[28]) q. 249. p. 1053 coll. Theod. q. 5 in Gen. p. 6.

[29]) q. 16. p. 137. Cf. Bas. in Hexaem. hom. 2. Rosenmüller Hist. interpr. P. III. p. 223.

[30]) Naz. Or. 44. n. 4. p. 837 ed. Clem.

[31]) q. 249. l. c. Vgl. Caes. Dial. I. q. 63 (Gall. VI. 38). Sever. Gabal. Or. II. de mundi creat. (Combef. Auct. novis. I. 224), wo bemerkt wird, Aquila lese: ἡ δὲ γῆ ἦν κένωμα καὶ οὐδέν und ἀόρατος sei soviel als ἀκόσμητος, ἀνάξιος τοῦ ὁρᾶσθαι.

[32]) q. 16. p. 140.

[33]) q. 251. p. 1056 nach Theod. q. 18 in Gen.

2. Die Engel.

Die Engel sind durchaus lautere Geister, die rein und unmittelbar in der nächsten Nähe Gottes stehen,[1] körper- und gestaltlose Kräfte,[2] immaterielle und zur Unsterblichkeit erhobene Naturen,[3] selige Chöre, Gott lobpreisende Heerschaaren,[4] erhaben über die sichtbare Welt, über den Himmel und die Menschen, zwischen Gott und den Menschen in der Mitte.[5] Ihre Unsterblichkeit haben sie nicht von Natur aus, sondern durch die Gnade; sie sind vom heiligen Geiste geheiligt,[6] gleichsam zusammengesetzt aus ihrer geschaffenen Substanz und der Heiligung.[7] Diese selige Unsterblichkeit ist keine Unendlichkeit, verträgt sich vielmehr mit der Schöpfung aus Nichts durch den Logos;[8] an und für sich sind auch die Engel dem Wechsel unterworfen;[9] sie konnten sich frei entscheiden; nach ihrer Entscheidung aber bleibt ihr Stand derselbe.[10] Ihre Natur ist durchaus einfach und ohne Zusammensetzung, geistig und frei von jeder materiellen Beimischung. Daher ist sowohl die Meinung des Methodius u. A., die aus Gen. 6, 1 ff. einen leiblichen Umgang der Engel als Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen erschließen,[11] als die Ansicht,

---

[1] de Sp. S. m. c. 69: *νόες καθαροὶ, καθαρῶς καὶ ἀμέσως τῷ κοινῷ παριστάμενοι δεσπότῃ*. q. 191. c. 5. p. 929: *ἐγγυτάτω θεοῦ ἑστηκότες*.

[2] *φύσις ἀσώματος καὶ ἀσχημάτιστος, φύσις ἀσώματος καὶ νοερά*. q. 87. p. 558. (ep. 157); q. 264. p. 1084. *ἀσώματος καὶ ἀπαθὴς φύσις* de Sp. S. m. c. 75. *ἀσώματοι (ἀγγελικαὶ) δυνάμεις*. q. 6. c. 1; q. 51. p. 381; q. 224. p. 1049; q. 268. p. 1092.

[3] *φύσεις ἀσώματοι καὶ ἄϋλοι καὶ πρὸς τὴν ἀθανασίαν ἀνηγμέναι*. q. 13. c. 4.

[4] *οὐράνια τάγματα, θεσπέσιοι χοροί* q. 13. l. c. *οὐρανιαὶ στρατιαὶ, ἀγγελικὴ καὶ ὑμνολόγος στρατιά* q. 155. p. 821. Cf. Theod. Stud. Or. I. in SS. Angel. (Mai N. B. V, II.): *τάξεις ἀΰλων, ἀρχιστρατηγοὶ νοεροὶ, θεοῦ λειτουργοί*.

[5] *ὑπερκόσμιοι καὶ ὑπερουράνιοι οὐσίαι (δυνάμεις)* q. 87. p. 560 (ep. 157. p. 212). *ὑπὲρ τὸ ὁρώμενον φύσις* q. 304. p. 1145 (Mai q. 81. p. 98) *ἀσώματοι καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς φύσεις* q. 114. p. 673 (ep. 228. p. 340 M.) *αὐτὰς τὰς ἀνωτάτω καὶ πλησιαζούσας δυνάμεις, αἳ πολλῷ τῷ μέτρῳ ὑπερανεστήκασι φύσεως* q. 119. p. 697.

[6] Basil. de Sp. S. c. 16. n. 38. Nyss. c. Eun. L. VII. Opp. II. 640 ed. Paris. 1638. Epiph. h. 76. p. 940. Iren. III. 65. Dam. Dial. c. Man. n. 68. p. 457. F. O. II. 3. p. 156: *Ἀθάνατος οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι· πᾶν γὰρ τὸ ἀρξάμενον καὶ τελευτᾷ κατὰ φύσιν*. Theod. Stud. l. c. n. 6. p. 9: *χάριτι ἄφθαρτά τε καὶ ἀνόλεθρα πνεύματα*.

[7] Job L. VI. ap. Phot. Cod. 222. p. 768: *νοεραὶ δυνάμεις ἐξ ἁγιασμοῦ καὶ οὐσίας σύγκεινται*.

[8] q. 87. p. 558. Dam. F. O. l. c. Theod. q. 3. 4 in Gen. Opp. I. p. 5. 6. Justin. Dial. n. 128.

[9] *τροπῆς μετέχοντες* q. 191. c. 4. p. 928, aber auch *τὸ δυςπαθές* habend q. 224. p. 1048. Dam. l. c. p. 157: *δυςκίνητοι πρὸς τὸ κακὸν καὶ οὐκ ἀκίνητοι*. p. 155: *φύσις λογικὴ νοερά τε καὶ αὐτεξούσιος, τρεπτὴ κατὰ γνώμην ἤτοι ἐθελότρεπτος· πᾶν γὰρ κτιστὸν καὶ τρεπτὸν καὶ πᾶν λογικὸν αὐτεξούσιον*. Cf. Just. Apol. I. 7.

[10] Job L. IX. c. 43. ap. Phot. cod. 222. p. 821. Dam. l. c.

[11] Bibl. cod. 234. 106. 232. c. 26; q. 255. p. 1065; q. 89. c. 2 (ep. 162. p. 215); de Sp. S. c. 75. So auch Justinus, Irenäus, Theognost (Massuet in Iren. IV. 16, 2), unter den Neueren besonders Delitzsch, Commentar über die Genesis Leipz 1860. S. 230—234, während Chrysostomus, Theodoret, Cyrill Alex., Philastrius, Prokopius, Cäsarius (dial. I. q. 48. p. 32), Augustin, Hieronymus u. A. sich dagegen erklären.

daß sie einen, wenn auch sehr feinen und subtilen Leib besäßen, [12]) geradezu verwerflich. Es sind die Engel ganz immaterielle, vernünftige, unsterbliche, Gott dienende und ihn stets lobpreisende Wesen, [13]) zweite Lichter, Abspiegelungen des ersten Lichtes. [14])

Die Bezeichnung der Engel als Massen, Heerschaaren, Legionen (Matth. 26, 53) [15]) zeigt, daß ihrer sehr viele sind. Schon ältere Väter heben hervor, daß es verschiedene Grade und Chöre unter ihnen gibt; [16]) sie nennen nach der Schrift besonders häufig die Engel und Erzengel, die Cherubim und Seraphim, dann auch die Throne, Mächte, Gewalten, Herrschaften; [17]) Pseudodionys, Gregor M., Johannes von Damaskus und Theodor der Studit führen die neun Chöre ausdrücklich an; [18]) anderwärts werden zehn genannt, [19]) aber nur selten; bisweilen werden als zehnter Chor die den Engeln gleichgewordenen Heiligen unter den Menschen gedacht. [20]) Photius erwähnt nur gelegentlich die Chorostasie der Engel und Erzengel, dann wieder Cherubim und Seraphim. [21]) Allen gilt Engel als gemeinsamer, die Function andeutender Name, während Seraphim, Throne u. s. f. spezielle Namen sind, wie auch der Name Engel für eine einzelne Classe gebraucht wird. [22])

---

[12]) Während im siebenten Concil Johann von Thessalonich (act. 5) aus (Pseudo-) Athanasius, Basilius und Methodius zeigen wollte, daß die Engel Körper haben und so gemalt werden können, hielten Nikephorus und andere Bilderfreunde strenge an der Körperlosigkeit derselben fest. (Le Quien in Dam. II. 3. p. 155.) Auch Cäsarius legte wie Johann von Thessalonich (Gall. XIII. 197) mit vielen Anderen (Klee Dogmengesch. I. 247) den Engeln einen Leib bei. Gregor von Nazianz denkt sie als unkörperlich oder doch der Unkörperlichkeit Gottes möglichst nahe kommend. Ullmann Greg. v. Naz. S. 497.

[13]) Ps. Athan. q. 30 ad Ant. (Ath. Opp. II. 275) hat die Definition: *ζῶον λογικὸν, ἄϋλον, ὑμνολογικὸν, ἀθάνατον.* Dam. l. c. p. 155 = *οὐσία νοερὰ, ἀεικίνητος, αὐτεξούσιος, ἀσώματος, θεῷ λειτουργοῦσα, ἐν τῇ φύσει τὸ ἀθάνατον εἰληφυῖα.* Theod. Stud. l. c. n. 6: *πνεύματα ἄϋλα καὶ ἀσώματα καὶ ἀόρατα καὶ ἀναφηλάφητα καὶ ἀθάνατα.* Phot. q. 87 cit.: *πρὸς τὸ κελευόμενον θεοῦ προθύμως ὑπηρετοῦσαι ὑπερουράνιοι οὐσίαι.*

[14]) Naz. Or. 43. p. 693 ed. Bill. (nunc Or. 44.) Theod. Stud. l. c. n. 1. 2: *τὸ ἔμψυχον καὶ νοερὸν πῦρ, ἡ λογικὴ θεοῦ φλόξ.*

[15]) Phot. q. 23: *πλῆθος τῶν λειτουργικῶν καὶ ἀσωμάτων δυνάμεων.* q. 304. p. 1145: *στρατιὰ τῶν κτίστην αἰνούντων.* Theod. Stud. l. c.: *ὑμνολόγων γρηγόρων τάγματα.* Nyss. Opp. I. 560: *ἀπερίληπτον ἀριθμῷ πλῆθος.* Cf. in Cantic. ib. p. 685. — Myriaden ib. I. 463. *ἀνάριθμοι στρατιαὶ ἀγγέλων.* Const. ap. VIII. 12. p. 1101.

[16]) Iren. II. 30. Naz. Or. 34. p. 560 seq. Nyss. Opp. III. 614. Epiph. h. 64. n. 33. Const. ap. VII. 35. p. 1029 ed. Migne. Cyrill. Alex. Thess. assert. 31. p. 265. Theod. Stud. l. c. n. 2. Dam. p. 157.

[17]) Cyrill. Hier. Cat. 16. n. 23; Cat. 23. n 6. Nyss. in Cant. hom. 15. t. I. p. 698. Naz. l. c.

[18]) Dionys. de coel. hier. c. 6. p. 200 seq. (wo sie in drei Reihen getheilt sind) Greg. M. in Evang. L. II. hom. 34. n. 7. Dam. l. c. Theod. Stud. l. c. n. 12. Or. VII. in S. Joh. Ev. n. 9. p. 72 ed. Mai. Neun Chöre ohne weitere Angaben Const. ap. l. c.

[19]) Const. ap. VIII. 12 werden außer den anderen noch angeführt *στρατιαὶ καὶ αἰῶνες,* während Cherubim und Seraphim zusammengenommen scheinen.

[20]) Theod. Stud. Or. I. in S. Angel. n. 13. p. 15.

[21]) Ersteres q. 191. c. 5. p. 929, Letzteres q. 87 cit. und ep. 1 ad Nicol. p. 134 ed. Bal.

[22]) Job L. IV. ap. Phot. p. 769: *ἄγγελος κοινὸν ὄνομα πάσαις ταῖς νοεραῖς δυνάμεσι κ. τ. λ.* Dion. l. c. c. 5. p. 196. Orig. c. Cels. V. 4. Sever. Gabal. hom. 3. p. 108.

Was das Verhältniß der Engel zu den Menschen betrifft, so erscheinen erstere als Helfer und Beschützer der letzteren.[23]) Sie tragen Gott die Gebete der Gerechten vor,[24]) sie wirken mit den Menschen zur Vollbringung des Guten,[25]) sind ihnen Fürsprecher und Schutzgeister.[26]) Gott hat sie einzeln den einzelnen Theilen der Welt, den einzelnen Völkern und Zonen, zu Vorstehern gesetzt,[27]) wie aus Deut. 32, 8,[28]) dann Ekkli. 17, 17. Dan. 10, 12 ff. erschlossen wird;[29]) letztere Stelle besonders zeigt, wie eifrig die Engel für ihre Schützlinge wirken, ohne daß darum ein Zwiespalt zwischen dem von Gott den Persern gesetzten Engel und dem Gabriel bestand. Der über die Perser gesetzte Engel freute sich, als er sah, wie in den ihm unterworfenen Gegenden statt der Idole Gott verehrt und selbst von Nabuchodonosor anerkannt werden mußte. Als aber auf das Flehen Daniels Gabriel abgesendet ward, das Ende der siebenzigjährigen Verbannung anzukündigen, widerstand dem Gabriel der Vorsteher des Perserreichs, weil nach dem Aufhören der Gefangenschaft und dem Weggange der Lehrer der wahren Religion das ihm anvertraute Land wieder dem Götzendienste verfallen würde, während Israel, das in der Heimath so oft von seinem Gott zu fremden Göttern abgefallen (Jer. 2, 28), im Exil aber ihm treu ergeben war, hier das Heil seiner Seele wirken konnte und die Rückkehr ohne Nutzen schien. Es war hier kein Widerstand des Bösen gegen das Gute, sondern des Guten wider das Gute, wie oft Gesetz und Erbarmen sich entgegenstehen. Der Engel der Perser kämpfte nicht (*ἐμάχετο*), sondern widerstand (*ἀνθίστατο*); er leistete Widerstand nicht als Kriegführender, sondern als Vertheidiger der ihm Anvertrauten; es war

---

[23]) Phot. q. 13. c. 4: *συνεργοὶ ἀγαθοεργίας καὶ ἐπίκουροι.*

[24]) Vgl. Apok. 8, 3. 4. Lib. Henoch. ap. Syncell. Chronogr. p. 21. Testam. XII. Patriarch. III. 3. Orig. de orat. c. 11. c. Cels. l. c. et VIII. 36 de princ. I. 8. Ephrem Syr. ap. Zaccagn. Mon. V. E. p. 114. Tert. de or. c. 12. Aug. ep. 121.

[25]) Naz. l. c.: *συνεργοῦσιν ἡμῖν πρὸς τὰ κρείττονα.* Nyss. de vita Moys. I. 225: *πρὸς τὸ ὕψος τῆς ἀρετῆς τοὺς κειμένους ἀναφέροντες.*

[26]) *προστάται ἀνθρώπων, πρέσβεις θνητῶν, οἱ ἀμεσίτευτοι μεσίται πρὸς θεὸν τῶν βροτῶν.* Theod. Stud. Or. I. in SS. Angel. n. 1. p. 1. 2. Dion. de coel. hier. c. 9.

[27]) q. 161. p. 841: *ἔστησεν ὁ θεὸς ἀγγέλους κατὰ τὰ κλίματα τῆς οἰκουμένης, ἕνα ἕκαστον ἐπιτροπεύειν, ὡς καὶ Μωσῆς λέγει, ἑνὸς ἔθνους.* q. 191. c. 4. p. 928: *οἱ κατὰ τὰ ὅρια τῶν ἐθνῶν ἀνὰ ἕκαστος αὐτῶν τὴν ἐπιστασίαν ἐκληρώσαντο, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ παντὸς γένους τὴν κυβέρνησιν.* de Sp. S. m. c. 69: *ἄγγελον τοῖς ἐπὶ γῆς ἐπιστάντα.* Method. ap. Phot. Bibl. Cod. 237. p. 1177. Chrys. ib. cod. 277. p. 264 seq. So nach Philo die Alexandriner Clemens und Origenes, Eusebius, Dionys, Epiphanius, Basilius, Chrys., Theodoret (q. 3 in Gen. p. 3), Gregor von Naz. (Or. 28. n. 31. p. 521 seq.; Or. 42. n. 9. 27. p. 755. 768 ed. Clem.), Theodor Stud. (l. c. c. 2.), Aug. q. 79 (Opp. VI. 50. Maur.): Unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam, sicut aliquot locis divina Scriptura testatur. Vgl. Klee Dogm. Gesch. I. 257.

[28]) LXX.: *ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη . . κατ' ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ.* So liest Photius q. 36. §. 2. p. 64 Ath. (dagegen Aqu. Sym. Vulg.: *κατ' ἀριθμὸν υἱῶν Ἰσραήλ*). Daher die Lehre von den *ἄγγελοι ἐθνάρχαι*, den Vigiles. Vgl. Cotel. in Recognit. Clem. II. 42. Gall. Bibl. PP. II. p. 244. 245. not. 2.

[29]) q. 26. l. c.; q. 161. l. c. (§. 2. p. 246 Ath.)

ein Kampf nicht von Feinden, sondern von Freunden und Verwandten.[30]) Wie aber die Menschen, so haben diese Schutzgeister auch die unbeseelte Natur in Schranken zu halten.[31]) Deßgleichen haben die einzelnen Kirchen ihre himmlischen Wächter aus den Engeln,[32]) ebenso haben die einzelnen Menschen Engel zu Beschützern und Vorstehern.[33]) Mit Recht werden darum auch die Engel von den Menschen verehrt.[34])

Bei der von den Alten verschieden beantworteten Frage, warum (Ezech. 1, 10) die Gesichter der Cherubim die Gestalten von Mensch, Adler, Löwe und Stier darstellen, wird von Photius[35]) ohne Rücksicht auf seine sonstige Lehre von den mit der Aufsicht über andere Geschöpfe betrauten Wesen die Ansicht, daß die Gestalten das bedeuten, worüber die Cherubim als Aufseher (Ephoren) bestellt waren — die vier Classen von Wesen, — als mehr platonisch (der Ideenlehre Platon's entsprechend) denn christlich geradezu verworfen, weil es nur Einen Schöpfer und Aufseher gebe. Nur so viel soll dadurch angedeutet sein, daß 1) der Schöpfer von Erde, Luft und Himmel auch der Schöpfer der überhimmlischen Mächte ist, 2) wie der Mensch, wie Stier, Löwe, Adler und andere Geschöpfe mühelos und durch ein bloßes Wort geschaffen wurden, so auch die selige Engelsnatur mit gleicher Leichtigkeit und allein durch das Wort des Schöpfers in's Dasein gerufen ward, daß 3) ebenso wie die Geschöpfe dieser Erde dem Gebote Gottes sich unterwerfen, so auch jene seligen Geister seinen Befehlen bereitwillig und freudig nachkommen. Daß sie vieläugig genannt werden (Ezech. 1, 18), sei nicht darin begründet, daß viele Augen an ihnen angebracht waren, sondern darin, daß sie die durchdringende Sehkraft nicht etwa auf einen Theil theilweise gerichtet haben, sondern ganz und durchaus dem höchsten Gute zugewendet sind, von allen Seiten auf es blicken, besonders zu seinem Dienste gesendet durch ihre weitsehende Kraft nichts ungeprüft und unerschaut lassen.[36])

Die Nichterwähnung der Engel in der mosaischen Schöpfungsgeschichte Gen. 1, 1 ff. ward vielfach besprochen, auch von dem Mönche Job, den Photius häufig benützte.[37]) Moses, sagt Job, wollte den Menschen Gesetze

---

[30]) q. 161. p. 841—844 ed. Migne; §§. 2. 3. p. 246. 247 Ath.

[31]) Justin. dial. n. 5. Eus. Dem. Ev. IV. 10. Dam. l. c. Phot. l. c.

[32]) Naz. Or. 42. n. 27. p. 768 erwähnt nach Apok. K. 2. 3. ἐφεστῶτας ἀγγέλους τῶν ἐκκλησιῶν, ἐφόρους τῆς ἐκκλησίας. Cf. Eus. in ψ. 47. p. 205. Orig. hom. 12. 13 in Luc.

[33]) Nyss. de vita Moys. Opp. I. 194. Hilar. in ψ. 124. Dam. l. c. Theod. Stud. l. c. n. 2. Theophyl. in Mth. c. 18. Opp. I. p. 95.

[34]) Justin. Apol. I. 6. Eus. Dem. Ev. III. 5. Praep. Ev. VII. 15. Ueber Laod. c. 35 vgl. die griechischen Commentatoren und Hefele Conc. I. S. 743.

[35]) q. 87. p. 557—560. Ath. q. 86. p. 150. 151 (ep. 157. Euschem. p. 211 seq. M. ep. 38. p. 331 B.) Anderwärts (q. 112. §. 4. p. 184 Ath.) sollen die vier Thiere, welche die Cherubim darstellen, darum gewählt sein, um die Menge der Götzendiener anzudeuten, die sich zur wahren Religion bekehren und so die trotz Gesetz und Propheten dieselbe von sich weisenden Juden beschämen.

[36]) q. 112 Ath. §. 7.

[37]) Job L. III. de inc. c. 19. Bibl. cod. 222. p. 757 seq. q. 79. P. I. p. 501 seq.

geben und diese durch Feststellung von Belohnungen und Strafen sichern; er erzählte die Schöpfungsgeschichte, soweit sie zur Anregung zum Guten und zum Abschrecken vom Bösen, zum rechten Gebrauch der Geschöpfe und zur Zurechtweisung der Sünder dienen konnte; die Erwähnung der Engel aber diente nicht zu diesem Zweck. Ferner wollte Moses durch die sichtbare Welt als das Bild des Schöpfers diesen den noch rohen und sinnlichen Juden zeigen; die Erwähnung der rein geistigen Engel hätte nichts genützt; aus dem rein Unbekannten war nicht zur Kenntniß Gottes zu kommen. Natur und Name der Engel war so anfangs unbekannt; erst zu Abrahams Zeiten wurden sie bekannter und Moses erwähnt sie erst zu Ende des Pentateuchs (Deut. K. 32.). Nebstdem wollte Moses den rohen Juden erst das Sichtbare vorführen; die Engellehre hätte am Anfange eine längere Darlegung gefordert; er bemühte sich nur zu zeigen, daß alles Sichtbare von Gott erschaffen ist. Außerdem hätten auch die Juden, wie es nachher Viele thaten, leicht glauben können, es hätten die Engel die Welt erschaffen.[38]) Photius hebt hervor: So lange das jüdische Volk die Erinnerung an die früheren schweren Heimsuchungen noch nicht verloren hatte, sondern Ueberreste davon bewahrte, wollte Moses weder die Existenz noch den Ursprung der Engel erwähnen, da das von dem sinnlich Wahrnehmbaren weit entfernt ist. Die Israeliten, die erst vom ägyptischen Aberglauben zu einer reineren Gotteserkenntniß gebracht werden sollten, konnten sich nicht leicht zur Kenntniß der körperlosen und Gott ähnlichen Geister[39]) erheben. Nebstdem hatte Moses nicht den Engeln, sondern den Menschen Gesetze zu geben; diesen trug er das ihnen Nothwendige und Nützliche, das mit ihrem Denken und Leben in enger Beziehung Stehende vor, die Schöpfung der sichtbaren, von ihnen zu benützenden Dinge. Von Gott hatten sie zwar keine genaue, doch eine festgewurzelte Vorstellung, von den Engeln aber keine, wie denn noch nach vielen Generationen die Sadducäer wohl Gott bekannten, von Engeln und Geistern aber nichts hören wollten. Was aber Moses im Anfange wegen der Schwäche der Hörer unterließ,[40]) das ergänzte er später, wo er die Freude der Himmel und die Anbetung der Engel erwähnte (Deut. 32, 43), und David sprach (Ps. 104, 4) sich über deren feurige Natur aus und erwähnte ihren Schöpfer, der auch zugleich der Schöpfer aller anderen Dinge ist.

Diese Frage steht mit der anderen in enger Verbindung, wann die Engel geschaffen worden sind.[41]) Einige verstanden Gen. 1, 1 unter „Himmel" die Engel, Andere unter „Licht" (V. 4) und glaubten so nicht blos die Engel erwähnt, sondern zugleich ihre Erschaffung vor der sichtbaren Welt ausgespro-

---

(q. 78. §. 1. p. 138 Ath.). Verwandt sind q. 6 und 15, wo die Nichterwähnung des Himmelreichs bei Moses besprochen wird.

[38]) Job l. c. p. 757—760.

[39]) πρὸς τὴν τῶν ἀσωμάτων καὶ θεοειδῶν νόων μάθησιν q. 79. p. 504 M.

[40]) Cf. Theod. q. 2 in Gen. p. 3. 4. Caes. Dial. I. q. 50 (Gall. VI. 33 seq.)

[41]) Vgl. Petav. de Angelis I. 14. 15.

chen zu finden.[42]) Die Meisten aber nahmen gleich Photius an, daß die Engel in der Schöpfungsgeschichte nicht erwähnt sind.[43]) Hieraus aber ist, wie Johannes Philoponus[44]) bemerkt, nicht mit Theodor von Mopsuestia zu schließen, sie seien zugleich mit den Himmeln oder nach denselben erschaffen worden, vielmehr muß man mit Basilius[45]) annehmen, daß sie vor den Himmeln geschaffen sind. Stephan Gobar[46]) zählt zwei Meinungen auf, wovon die eine sie vor der Welt, die andere am ersten Schöpfungstage geschaffen sein läßt. Johann von Damaskus erwähnt, daß Einige sagen, sie seien vor allen Geschöpfen, Andere, sie seien nach der Erschaffung des ersten Himmels in's Dasein getreten, jedenfalls vor den Menschen; er selbst stimmt der ersten dieser Ansichten bei, der des Gregor von Nazianz, wornach Gott zuerst die geistige Substanz, dann die materielle, zuletzt die gemischte schuf.[47]) Bei den Lateinern ward die Ansicht herrschend, daß die Engel zugleich mit der körperlichen Substanz hervorgebracht wurden,[48]) und auch die meisten Stellen der griechischen Väter sprechen nicht die Präexistenz der Engel vor der ersten Materie, sondern nur vor dem geordneten und gestalteten Universum aus.

---

3. Die Dämonen.

Wie die Schrift die Existenz der heiligen Engel lehrt, so gibt sie auch die der bösen Geister, der Dämonen, kund.[1]) Ein Theil der von Gott rein und heilig geschaffenen Engel fiel von ihm ab und verlor die Glückseligkeit in Gottes Nähe.[2]) So gibt es neben den festgebliebenen auch gefallene Engel.[3])

An ihrer Spitze steht der Teufel,[4]) Lucifer, der vom Himmel stürzte (Isai. 14, 12 ff.),[5]) der abtrünnige Geist (Apostat),[6]) der Böse, der Wider-

---

[42]) Orig. hom. 1 in Gen. Isid. Hisp. de summo bono I. 12. Ps. Hier. in ψ. 127. Eucher. L. I. in Gen. Rupert. de Trin. I. 10. Theodoret q. 3 in Gen. hält die Frage, ob die Engel vor Himmel und Erde erschaffen seien, für überflüssig, urgirt ihre Endlichkeit und erklärt, daß sie als des Raumes und Ortes bedürftig nicht als vor Himmel und Erde geschaffen gedacht werden können.

[43]) Theophyl. in Joh. 1, 2. p. 509: *Μωσῆς περὶ τῆς ὁρατῆς κτίσεως διαλαβὼν οὐδὲν ἡμῖν περὶ τῶν νοητῶν διετράνωσε.*

[44]) Bibl. cod. 240. p. 1212.

[45]) Basil. Hexaem. hom. I. n. 5.

[46]) Gobar in Bibl. cod. 232. p. 1097.

[47]) Dam. F. O. II. 3. p. 157. coll. Naz. Or. in S. Pascha s. Or. 45. n. 5. p. 848. 849 Maur.

[48]) Alcuin. Conf. fid. P. III. c. 39. Thom. Sum. 1. q. 61. a. 3. Gregor. de Valentia P. I. disp. 4. q. 12. punct. 2. Petav. l. c. c. 15.

[1]) Cf. Petav. L. III. de angelis c. 1 seq.

[2]) Justin. Apol. I. n. 28. Phot. q. 244. p. 1048.

[3]) *ἄγγελοι πεπτωκότες* — opp. *ἑστῶτες*. q. cit. p. 1049.

[4]) *διάβολος* q. 47. p. 353 ed. Migne; q. 241. p. 1040 (Gall. XIII. 703).

[5]) *Ἑωσφόρος* Job. III. 15. Cod. 222. p. 749; IX. 45. ib. p. 828.

[6]) q. 47. l. c.; q. 241. c. 1.

sacher (Satan),[7] der Fürst der Leidenschaften,[8] der Drache, die krumme Schlange,[9] der Gewalthaber der Geister der Bosheit,[10] der Erbfeind des menschlichen Geschlechts,[11] Lehrer alles Bösen, der in den tiefsten Räumen der Erde wohnt,[12] der hinabgestoßen ward in die Finsterniß aus dem seligen geistigen Glanze durch seine freiwillige Verkehrtheit.[13] Der Teufel ist kein ewiges Princip, kein Gott von Anfang an gegenüberstehendes Grundwesen, wie die Manichäer lehren,[14] sondern ein Geschöpf, das gut aus Gottes Hand hervorging, aber durch Mißbrauch seines freien Willens und Empörung gegen Gott ganz in die Tiefe der Bosheit herabsank und darin verhärtet ist.[15] Die Schrift bezeichnet ihn mit den Namen des Drachen und der gekrümmten Schlange. Christus erwähnt Luk. 10, 19 Schlangen und Skorpionen; damit wir aber nicht Reptilien darunter verstehen, setzt er bei: „und alle Gewalt des Feindes." Der Teufel ist Drache und Schlange, nicht als Wurzel des Bösen, wie die Manichäer wähnen, sondern als Beherrscher der Dämonen, der für sie Urheber des Falles ward.[16] Er heißt auch assyrischer Geist, assyrischer Herrscher (Isai. 14, 4 ff.) wegen seines Hochmuths und seines furchtbaren Sturzes,[17] sowie Fürst der Finsterniß;[18] sein Vorbild ist der verstockte Pharao, wie die Aegypter das der ihn begleitenden Dämonen,[19] die gleich ihm im Bösen verhärtet sind.[20] Viele andere Engel fielen zugleich mit ihm von Gott ab, die nun seine Verdammung zu theilen haben.[21] Die Plätze dieser abgefallenen Engel einzunehmen sind die gerechten Menschen bestimmt; die guten Engel nehmen die reinen und jungfräulichen Seelen in dieselben auf.[22]

---

[7]) q. 47. l. c.; ep. 1. n. 22. q. 241. c. 1.

[8]) *ἄρχων τῶν παθῶν* q. 47. l. c.

[9]) Chrys. in Bibl. Cod. 277. p. 285. — Löwe (I. Petr. 5, 5), Tiger (Job 4, 11) bei Eulog. L. IV. Cod. 280.

[10]) *ἐξουσιαστὴς τῶν τῆς πονηρίας πνευμάτων* q. 47.

[11]) *ὁ πονηρὸς καὶ ἀρχέκακος τῆς φύσεως ἡμῶν ἐχθρός* q. 14 (Mai N. C. IX. 14). q. 24. c. 3 (Mai I. p. 78): *ὁ ἀρχηγὸς τῶν κακῶν, ὁ ἀρχαῖος πολέμιος τοῦ γένους ἡμῶν* q. 46 (Mai IX. p. 35).

[12]) q. 226. p. 1021. Auch *ὁ ἀσεβής* q. 305. p. 1148. Theod. in Ps. 9. p. 924.

[13]) q. 34. p. 78: *ὁ τῷ σκότει προσαρμοζόμενος, ὃν τὸ ἑκούσιον τῆς μοχθηρίας τῆς νοερᾶς καὶ μακαρίας λαμπρότητος ἀπάγει.* q. 47: *ὁ ἀποῤῥυεὶς τῆς ἀγγελικῆς εὐγνωμοσύνης καὶ τάξεως.*

[14]) c. Manich. I. 6.

[15]) Nyss. hom. 2 in Cant. Opp. I. 495. Naz. Or. 12. p. 198; 27. p. 467 ed. Bill. Dam. F. O. II. 4. p. 158. 159. dial. c. Manich. n. 31. 32. p. 444.

[16]) q. 170 fin. p. 865.

[17]) q. 47. p. 353. c. Manich. IV. 24. So auch Titus von Bostra L. I. c. Manich. und andere Väter. Petav. Dogm. theol. t. III. L. I. c. 94.

[18]) *ἄρχων τοῦ σκότους.*

[19]) q. 275. p. 1087 ed. Migne.

[20]) q. 214. p. 1048. 1049.

[21]) q. 13. c. 4; q. 51. p. 53 ed. Mai; q. 97. p. 609: *ὁ τῶν κακῶν σπορεὺς καὶ ἀρχιτέκτων καὶ ὅσαι αὐτῷ δυνάμεις τῆς ἄνω συναπεῤῥάγησαν λήξεως.*

[22]) Phot. ep. 245 (Bal. ep. 144. p. 467): *εἰς ἀναπλήρωσιν τῶν ἀποῤῥυέντων δαιμονίων εἰςδεξάμενοι.*

Gegen die Menschen erscheinen die Dämonen als hinterlistige Verführer und Feinde.[23]) Der Satan verführte mittelst der Schlange, der er sich als Werkzeug bediente, das erste Menschenpaar;[24]) er ist der Beförderer und Urheber alles Bösen,[25]) die Dämonen sind Werkzeuge jeder Schlechtigkeit.[26]) Mit Trug und Arglist gehen sie zu Werk; lügnerisch legte sich der Satan Christo gegenüber (Matth. 4, 9) die Herrschaft über die Welt bei.[27]) Fortwährend stellen die Teufel den Menschen nach und werden ihre Herren durch die Sünde.[28]) Aber sie können uns nicht schaden, wenn wir nicht selbst ihnen die Macht gegen uns einräumen, wenn wir nicht leichtfertig uns in ihre Bande verstricken. Wir haben die Macht, ihnen zu entgehen durch Christus, durch die Taufe und durch die Gnade überhaupt, die den Trieb der bösen Geister nicht frei schalten läßt.[29]) Der Satan kann nur zum Bösen anlocken und reizen; aber er hat keine Herrschaft über uns, wenn wir seinen Einflüsterungen nicht nachgeben und zustimmen; er cooperirt unserer sündhaften Handlung, ist aber nicht ihr Urheber.[30]) Der Teufel reizt den Menschen zum Bösen und bestraft ihn wieder; er ist Gottes Feind, insofern er dem göttlichen Gesetze entgegengesetzte Gebote gibt und uns zur Wahl des Bösen statt des Guten bestimmt; und er ist Gottes Rächer, insofern er gezwungen ist, die Sünder wiederum zu bestrafen.[31]) Nur Gottes Zulassung kann bewirken, daß er zur Läuterung die Menschen peinigen kann.[32]) Die Frage Gottes an den Satan: „Woher bist du gekommen?“ (Job 2, 17; vgl. 1, 7) ist nach Photius[33]) nicht blos eine einfache Frage, sondern sie zeigt auch die Betrachtung eines tieferen Problems auf. „Gott sagt: du (Satan) bist wegen deiner Selbstüberhebung verurtheilt, die untersten Räume um die Erde zu bewohnen; woher oder auf welche Weise bist du hieher gekommen, da du doch gar keine Gewalt hast, das Leben heiliger Männer zu erforschen und zu beaufsichtigen, sondern nur zu denen herab-

[23]) ep. 139. p. 195 (q. 220. p. 993 seq.)

[24]) Orat. in Natal. Deip. (Gall. XIII. 599.) q. 47 (Mai N. C. IX. p. 39).

[25]) *ὁ τῆς κακίας γενεσιουργός* q. 24. c. 1. p. 75 ed. Mai. *ἀρχηγὸς κακίας* q. 13. c. 4. p. 56 ed. Mai. *τῶν πονηρῶν ἔργων σπορεὺς καὶ ὑποβολεὺς* q. 1. c. 30. p. 39 Mai.

[26]) *πάσης κακίας ὄργανα* q. 244. p. 1049.

[27]) c. Manich. IV. 8. 19. 20.

[28]) q. 122. p. 712. 713; q. 14. p. 14 ed. Mai. q. 1. c. 30. l. c.

[29]) ep. 139. p. 195. c. Manich. IV. 20 in Marc. 5, 13. p. 1212 Migne. Cf. Max. Opp. I. 530. 531 ed. Combef. Dam. l. c. p. 159. Nyss. Or. 7 de beat. Opp. I. 825.

[30]) q. 5. p. 4. 5 ed. Mai: *Εἰ καὶ ὁ ἀρχαῖος τοῦ γένους ἡμῶν ἐχθρὸς ἀνακινεῖ τε καὶ διεγείρει πρὸς τὰ χείρονα τὴν φύσιν, ἀλλ᾽ οὐδαμοῦ φαίνεται κρατῶν, ἡμῶν μὴ πειθομένων μηδὲ τὰ χείρονα πράττειν ὡρμημένων, ἐρεθισμοὺς δέ τινας καὶ οἷον παρακλήσεις ἀλλαχόθεν ἀναμενόντων· ἡμῶν δὲ τοῦ ἀῤῥενωποῦ τε καὶ γενναίου τῆς ἀρετῆς ὑπολισθαινόντων λαμβάνει χώραν ἡ τοῦ πονηροῦ συμβουλὴ καὶ γίνεται συνεργός, ἀλλ᾽ οὐκ ἀρχηγὸς τοῦ παραπτώματος.* Cf. q. 122. l. c.

[31]) Eulog. L. IV. c. Novat. Bibl. Cod. 280. p. 345 seq. ed. Migne. Cf. Maxim. c. 80. Opp. I 530.

[32]) Dam. l. c. Cyrill. c. Jul. L. VI. Petav. de ang. III. 3.

[33]) q. 226. p. 1021. Cf. Caes. Dial. I. q. 49. Ps. Athan. q. 12. p. 270. 271. Anast. Sin. q. 31. p. 300.

gestürzt bist, die dich durch ihre Sünden zum Lehrer und Führer ihres eigenen unsinnigen Wandels machen? Woher wagst du es dich zum Sittenrichter über ein Leben aufzuwerfen, das dich ganz und gar nichts angeht?" Die Macht der Dämonen ist aber völlig besiegt durch Christus; sie fliehen durchaus das Kreuz des Herrn.[34])

Die Lehrer der griechischen Kirche verwerfen die den Origenisten zur Last gelegte Doktrin von einer endlichen Begnadigung und Restitution (Apokatastasis) der Dämonen und heben hervor, daß sie ohne alle Lockung des Fleisches, ohne Verführung von Außen, mit ganz freiem Willen aus Bosheit sündigten, in derselben verhärtet sind, Buße und Reue, und daher auch Vergebung bei ihnen nicht mehr möglich ist.[35]) Photius führt als die vom fünften Concil verdammte Lehre der Origenisten an, daß die Dämonen einst ihre frühere Würde zurückerhalten,[36]) und stimmt[37]) seinem Vorgänger Germanus bei, der die Schriften des vorzüglich durch diese Doktrin[38]) den Origenisten günstigen Gregor von Nyssa als verfälscht darstellte. Es wurde ihm von einem gelehrten Freunde die Frage vorgelegt:[39]) Wissen die Dämonen, daß sie durch Reue Vergebung ihrer Frevelthaten erlangen können oder ist ihnen, nachdem sie einmal der von Gott verliehenen Weisheit verlustig geworden sind, auch diese Erkenntniß entzogen? Nimmt man Ersteres an, wie soll die körperlose Natur, die nicht so großem Drucke und dem Bleigewichte des Fleisches unterworfen ist, schlechter und tiefer stehend geworden sein, als die tiefer stehende Menschennatur? (Denn viele Menschen, die bis zur äußersten Grenze des Bösen fortgeschritten waren, wurden durch Reue auch von dem früheren Zustande befreit.) „Wenn aber die Dämonen nach dem Falle eine gänzliche Unwissenheit in Bezug auf ihr Verbrechen sowohl als auf die Bekehrung von demselben befallen hat und sie in einer so tiefen Finsterniß mit geschlossenen Augen schlafen, wie sollten sie nicht die Menschen zu einer alle Begriffe übersteigenden Schlechtigkeit antreiben, weil bei ihnen oft nicht einmal sorgliche Erwägung voranging, wenn sie zu unsäglichen Verbrechen anlockten und reizten?" — Auf diese Frage, die er kurz zusammengedrängt haben will,[40]) bemerkt Photius, daß eben solange die Dämonen sich nicht ändern, eine Vergebung unmöglich, eine Sinnes-

---

[34]) q. 13. p. 57 ed. Mai.

[35]) Conc. Cpl. 513. can. 12. (Hefele Conc. II. S. 768. 774.) Job de inc. L. IX. c. 42. 43. Bibl. Cod. 222. p. 821. Dam. F. O. II. 4. p. 160. dial. c. Man. n. 33. p. 445. Cf. Greg. M. L. IX. Moral. c. 28. 50.

[36]) ep. 1 ad Mich. n. 15: *καὶ τοῖς πονηροῖς δαιμόσι τὸ ἀρχαῖον ἀξίωμα ἐχάριζον, ἐπαναδραμεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν ἄνωθεν δόξαν, ἐξ ἧς ἔπεσον, ἀναπλάττοντες.* Cf. ep. 1 ad Nicol. p. 592 ed. Migne: *τέλος κολάσεων καὶ δαιμόνων ἀποκατάστασιν.*

[37]) Bibl. Cod. 233.

[38]) S. Kleinheidt S. Greg. Nyss. doctrina de angelis Frib. Brisg. 1860. p. 41—48. Vgl. jedoch Vincenzi in Orig. et. S. Nyss. doctr. nov. recens. Romae 1864. t. I.

[39]) q. 224. p. 1013—1016.

[40]) *τὸ μὲν σόν, ὡς ἐγῷμαι, εἴ τις τοὺς πολλοὺς συνοπτικώτερον εἴποι λόγους, τοιοῦτον ἂν εἴη πρόβλημα.*

änderung aber bei ihrer Verstocktheit und Verhärtung ausgeschlossen ist, diese aber sich darin zeigt, daß sie fortwährend Andere so verhärten und die Verstocktheit mehren, sich also immer mehr von der Möglichkeit der Bekehrung entfernen. So sind, wie es scheint, die letzten corrupten Sätze der Quästion zu fassen: „Es sündigte der Dämon. Wie nun, hegt er nicht Reue? Er ist vielmehr verstockt und verhärtet. Woher diese Verstocktheit und Verhärtung? Er ist nämlich auch für Andere die Ursache der Verhärtung. Er ist schon ganz verstockt; wie sollte er es nicht geworden sein? Er durfte nicht noch mehr Verstockte machen und die Verstocktheit vermehren. Wie wendete er sich, da er zum Guten geschaffen war, durchaus diesem nicht zu, fiel aber zu dem herab, wozu er nicht hervorgebracht wurde? [41]) Und was wäre das wohl, das die Schaar der Dämonen aufnehmen würde, ohne daß diese sich änderte?“

Mehrere der Alten hielten in der Stelle Joh. 8, 44 das *τοῦ διαβόλου* für einen von *τοῦ πατρός* abhängigen Genitiv, [42]) und erörterten demgemäß in allem Ernste die Frage, wer denn der Vater des Teufels sei, weßhalb auch Photius zwei Abhandlungen [43]) darüber schrieb. Die Einen sagten: a) Vater des Teufels ist der, welcher bis zum höchsten Gipfel der Schlechtigkeit gekommen ist, in sich das Gezücht des Bösen vervielfältigt und solche Thaten verübt hat, wie sie vorher der Böse nicht gewagt hätte, der gewissermaßen gleich Kain viele Teufel erzeugt. Wie der, welcher durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes zur höchsten Tugend gelangt ist, in sich die Gnade vermehrt, so Vielen nützlich und heilbringend durch das Gebären wird und ein Geist, der Gott gebiert, genannt wird (Isai. 26, 18), so kann man umgekehrt sagen, daß der zum höchsten Grade der Bosheit Fortgeschrittene und den Teufel wo möglich Ueberbietende, der den Samen des Bösen in sich empfangen, öfter geboren und die Ausgeburten des Bösen vervielfältigt hat, den Teufel gebiert und dessen Vater ist. Andere aber glauben, b) die Schlange werde Vater des Teufels genannt, weil sie zuerst die Verläumdung desselben in sich empfangen und mit der Zunge geboren, während der Teufel früher dazu keine Gelegenheit gehabt. Photius verwirft alle diese Meinungen und macht geltend: 1) Nirgends erwähnt die Schrift sonst einen Vater des Teufels; Sohn des Teufels heißt der, welcher durch die Geburt des Trugs dessen schlechte Früchte aufzeigt, seine bösen Erzeugnisse in sich aufgenommen hat, wie Elymas (Akt. 13, 10). 2) Der Heiland will hier die Juden widerlegen und zeigen, wessen Söhne sie seien, nach welchem Vater sie benannt zu werden verdienten. Als ihren Vater nannten die Juden bald den Abraham, bald Gott selbst, nie den Vater Gottes. Christus sagt ihnen Joh. 8, 41, daß sie nach ihren Werken Gott nicht zum Vater haben können; er schließt sie von der Beziehung zum Vater auch dem Namen nach aus, da sie sich selbst von der Aehnlichkeit mit

---

[41]) *Ἀλλ' οὔτε* (fort. *οὐκ ἔδει.*) Oec. p. 300. n. 3: *πῶς οὐκ ἐπωρώθη εἰς τὸ ἄλλους τε πεπωρωμένους ποιεῖν . . . πρὸς ὃ δὲ μὴ προήχθη, ὡς* (l. *εἰς*) *ἐκεῖνο καταπέπτωκε;*

[42]) q. 1. c. 22. p. 28 ed. Mai.

[43]) q. 47 (Mai IX. 36 seq.) q. 241. p. 1040 seq. (Gall. 703. 704. n. 6.)

ihm geschieden hatten, indem sie andere Gebote, die des Teufels, erfüllten, der so als ihr Vater erschien. 3) Was Christus sonst sagt, zeigt, daß er nur vom Teufel spricht, wie die Worte: „Er war Menschenmörder von Anfang an.“ Der Teufel vertrieb die ersten Menschen aus dem Paradies und brachte Tod und Verderben über sie. Er blieb nicht in der Wahrheit stehen. Der Heiland theilt die Rede in zwei Theile, die er mit einander verbindet: das einemal schließt er von der Bosheit des Erzeugers (des Teufels) auf die der Erzeugten (der Juden), das anderemal umgekehrt. Es heißt also nicht: Ihr seid aus dem Vater des Teufels, sondern: Ihr seid aus dem Teufel als Vater. Einen Schöpfer hat der Teufel, einen Vater nicht.

---

4. Die Menschen.

α) Wesen und Bedeutung des Menschen.

Der Mensch ist ein zusammengesetztes Wesen, bestehend aus Leib und Seele, aus Sichtbarem und Unsichtbarem, eine Synthese und Verbindung der sichtbaren und unsichtbaren Natur. [1]) Der Leib ist die Materie, die Seele die Form. [2]) Leib und Seele gehen in eine Hypostase zusammen. [3]) Die menschliche Seele ist Geist, eine immaterielle, lebendige, intelligente Substanz, [4]) während die Thierseele ein materielles Pneuma ist, das gleich dem Leibe aus der Erde seine diesen bewegende Substanz hat. [5]) Jene ist unkörperlich, einfach und vernünftig [6]) und ausgestattet mit freiem Willen. [7]) Vergebens wäre im Menschen die Vernunft, wenn er nicht auch die Freiheit des Willens hätte. [8]) Nichts hebt Photius so oft hervor als die menschliche Willensfreiheit, das liberum arbitrium, die freie Selbstbestimmung, *τὸ αὐτοδέσποτον τῶν λογισμῶν*, [9]) *τὸ ἑκούσιον, αὐτεξούσιον, αὐτοδέσποτον τῆς γνώμης*, [10]) *τὸ τῆς αὐτεξουσιότητος ἀξίωμα*, [11]) die *αὐθαίρετος γνώμη*. [12]) Der Mensch bewegt sich mit Freiheit und Vernunft, seine erkennenden und begehrenden Kräfte sind

---

[1]) *ἐξ ὁρατῶν καὶ ἀοράτων μερῶν ἡρμοσμένος συνέστηκε* c. Manich. IV. 2. *σύνδεσμος τῆς ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου φύσεως.* Naz. Or. 38. 42. Dam. F. O. II. 12. p. 177.

[2]) Job de inc. Cod. 222. Alles Geschaffene besteht aus Materie und Form q. 181. p. 896 C.

[3]) q. 230. c. 3. p. 1292 A.

[4]) q. 149. c. 7. p. 142 ed. Mai: *οὐσία ἄϋλος, ζῶσα, νοερά.*

[5]) *πνεῦμα ὑλικὸν ἐκ γῆς τὴν σύστασιν ὁμοίως τῷ σώματι εἰληφὸς κινητικὴν τοῦτο δύναμιν ἔχον.* q. 149. l. c.

[6]) Maxim. tract. de anima Opp. II. p. 197—198 ed. Combef. ep. ad Joh. AEp. ib. p. 239 seq. Dam. F. O. l. c. p. 178. 179.

[7]) Dafür wird besonders Deut. 30, 19 angeführt c. Manich. II. 2. III. 10.

[8]) Dam. F. O. III. 18. p. 242. II. 27. p. 194 seq. Dial. c. Man. n. 60. 69. p. 451. 457.

[9]) Phot. ep. 1. n. 96. p. 39 Mont. c. Man. III. 18.

[10]) q. 1. c. 23; c. Man. IV. 28. Bibl. Cod. 236. p. 1160 ex Method.

[11]) c. Man. IV. 28. *τὸ τῆς αὐτεξουσιότητος κύριον* q. 122. p. 713.

[12]) q. 13. c. 2. p. 54 ed. Mai.

innig verbunden, daher begehrt er, will und handelt mit Freiheit.[13]) Diese physische Willens- und Wahl-Freiheit wird gegen die Gnostiker und Manichäer entschieden festgehalten und aus ihrem Mißbrauch das Böse in der Welt abgeleitet, das jene entweder aus der Natur selbst oder aus einem anderen Princip herleiten wollten.[14]) Die Seele ist die Herrin des Leibes;[15]) sie regiert und belebt ihn. Sie ist unsterblich, während der Leib an sich sterblich ist und der Auflösung unterliegt.[16])

Die Väter nehmen in ihrer Mehrzahl an, daß Leib und Seele zugleich geschaffen wurden,[17]) und sie bestreiten die origenistische Präexistenz der Seelen,[18]) wie auch die Seelenwanderungslehre.[19]) Daß auch die einzelnen Menschenseelen von Gott erschaffen werden, nahmen nach aristotelischen Principien sehr Viele an;[20]) es setzt das auch eine von Photius angeführte und nicht beanstandete Disputation des Methodius voraus, wo die Frage behandelt wird: Wenn die Seelen von Gott, nicht aber von dem leiblichen Vater denen, die geboren werden, verliehen sind, wie verhält es sich mit den im Ehebruch erzeugten Kindern? Gibt diesen Gott die Seele, so scheint er zum Ehebruch mitzuwirken.[21]) Johannes Philoponus sagt, die Engel seien auch darum nicht erst mit der sichtbaren Welt erschaffen worden, weil auch die menschliche Seele nicht zugleich mit dem Leibe geschaffen sei, obschon sie nicht ohne den Leib sein könne; der Leib sei von der Erde, die Seele aber habe einen weit mehr göttlichen Ursprung.[22]) Auch Photius nimmt mit den meisten Alten an, daß, wenn der Leib im Mutterschooße vollkommen ausgebildet ist, alsdann der Embryo beseelt werde, gleichwie auch der Schöpfer den Leib Adam's zuerst bildete und dann erst ihm die Seele einhauchte, daß der Mord eines Kindes erst anzunehmen ist, wenn der Fötus völlig ausgebildet, und darum beseelt war.[23])

Vermöge seines freien Willens hat der Mensch es in seiner Gewalt, sich

---

[13]) q. 80. p. 509 ed. Migne: *αὐτεξουσίως γὰρ καὶ μετὰ λόγου κινεῖται, ἐπειδὴ καὶ συνεζευγμέναι εἰσὶν αἱ γνωστικαὶ καὶ ζωτικαὶ δυνάμεις ἐν τῷ ἀνθρώπῳ· αὐτεξουσίως τοιγαροῦν ὀρέγεται καὶ αὐτεξουσίως ὁρμᾷ καὶ ποιεῖ.* Cf. Max. Opp. I. 539. c. 27.

[14]) c. Manich. IV. 17. Dam. F. O. II. 24—27. Theophyl. in Matth. 16, 24. Luc. 22, 27. 31. Joh. 5, 40. Opp. I. p. 86. 470. 472. 579.

[15]) Dam. F. O. l. c. p. 180. — *τὸ ἡγεμονικόν* Phot. q. 44. p. 337. q. 52. p. 389.

[16]) Dam. Dial. c. Man. n. 71. p. 459: *ὅτε δὲ ἀπέστη τῆς πρὸς τὴν ζωήν, ἤγουν τὸν θεὸν, ἐνώσεως, ἦλθεν ἐκ τῆς ὑπὲρ φύσιν ἀφθαρσίας εἰς τὴν κατὰ φύσιν τοῦ συνθέτου διάλυσιν, ὅπερ ἐστὶ θάνατος.*

[17]) Dam. F. O. II—12. p. 178. Naz. Or. 31. Nyss. de opif. hom. c. 28. Cyr. Alex. in Joh. I. 9.

[18]) ep. 1 ad Mich. n. 15: *προϋπάρχειν τὰς ψυχὰς τῶν σωμάτων.*

[19]) *πολλὰ σώματα τὴν αὐτὴν μετενδύεσθαι ψυχήν* ep. ad Mich l. c. *εἰς διάφορά τε καὶ πολυειδῆ σώματα μεταγγίζοντες ταύτας (τὰς ψυχάς) καὶ μεταβάλλοντες* ep. 1 ad Nicol. p. 592 ed. Migne.

[20]) Theodoret. Graec. aff. cur. L. V. Haer. Fab. V. 8. Cyrill. Alex. l. c. adv. Nestor. I. 4. Cf. Arist. de gener. II. 3.

[21]) Bibl. Cod. 237. p. 1161.

[22]) Cod. 240. p. 1213.

[23]) q. 267. p. 1089 nach Theod. q. 48 in Exod. oben S. 65. Z. 1.

glücklich oder unglücklich zu machen. Wie der freie Wille für diejenigen, die sich seiner, sowie es sich gebührt, bedienen, das Heil und die ihnen verliehenen Güter bewahrt und noch größere Vollkommenheit hinzufügt (denn was auch ohne Thaten bewundert wird, das wird noch bewunderungswürdiger, wenn dazu der Ruhm aus den Werken kommt): so ist er für die, welche ihn mißbrauchen, Anlaß zum Fall in das Verderben, zum Verluste der ursprünglichen Schönheit und zur Verwandlung in das Schlimmere; die Natur wird durch den Fall tief herabgedrückt, wenn man nicht mit vieler Anstrengung sich von der zum Verderben führenden Veränderung erhebt. Der Mensch hat die freie Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen; er hat zu kämpfen mit seinen sinnlichen Regungen, den niederen Trieben, über die seine Vernunft die Herrschaft behaupten muß.[24])

Die Schrift und nach ihr die Kirchenlehrer erheben und verherrlichen bald die menschliche Natur, bald drücken sie dieselbe herab, und stellen sie als etwas Geringes und Unwürdiges dar, ohne daß darin ein Widerspruch sich finden läßt. Denn der Mensch hat eine doppelte Ausrüstung und lebt ein doppeltes Leben,[25]) das vor und das nach der Sünde. Die doppelte Ausrüstung besteht darin, daß das Eine an ihm Staub und Asche ist, das Andere aber ein Abbild der allmächtigen und über alle Wesen gebietenden Natur. Was immer also den Menschen hochstellt und erhebt, das zeigt entweder die Größe der ihm verliehenen Würde an oder das glückselige Leben vor dem Sündenfall. Was ihn aber herabsetzt und erniedrigt, das bezieht sich bald auf die Kümmernisse nach dem Sündenfall, bald sagt es uns deutlich, daß er Staub ist und in die Erde zurückkehrt. Das sind aber nur gleichsam die ersten und wichtigsten Momente; aus ihnen entspringen viele andere. Denn der Mensch, der sich gewissermaßen auf der Grenzscheide befindet und im Stande ist, wenn er will, die Gottähnlichkeit zu erlangen, aber keine Nöthigung erleidet, wofern er seinen Willen zum Bösen hinwenden will, ist, wofern er die Vergöttlichung erlangt, aller möglichen Lobsprüche würdig; wenn er aber verthiert, dem unvernünftigen Thiere ähnlich wird,[26]) um nicht zu sagen, wenn er mit der Bosheit der Dämonen wetteifert, unterliegt er ebenso großem Tadel und wenn er zudem seinen Geist mit dem Angenehmen und Ergötzlichen in diesem Leben beschäftigt, wird er tagtäglich von tausend Uebeln gequält; kaum kann er dann das Wort begreifen: „O Eitelkeit der Eitelkeiten und Alles ist Eitelkeit.“ Indem er sich aber mit dem Gedanken von der Welt trennt, sowie von den Widerwärtigkeiten und dem lästigen Getümmel in derselben, genießt er die höchste Glückseligkeit und bevor er noch das Jenseitige erlangt, schwelgt er schon jetzt gleichsam im Bilde und im Vorgeschmack großer Seligkeit. Und auch davon abgesehen, wie sind die Leiden unseres Leibes nicht für uns Menschen herab-

---

[24]) c. Manich. IV. 28. q. 239. p. 1032 zu Röm. 7, 18.

[25]) *Διπλῆν τὴν κατασκευὴν ὁ ἄνθρωπος ἔχει καὶ διπλοῦν ἐπολιτεύσατο βίον* q. 9. p. 113.

[26]) *ἀποθηριούμενος* (opp. *θεούμενος*) *δὲ καὶ κτηνώδης γενόμενος*. Ps. 48, 13. **Basil.** in h. l. p. 184. 185.

würdigend, dagegen die Hinkehr des Geistes zur Betrachtung und zu reiner Lust von Oben geeignet, die Glückseligkeit und Freude unseres Lebens zu zeigen! So ist kein Widerspruch zwischen den Worten Davids, daß die Tage des Menschen wie Heu sind (Ps. 102, 15), und denen seines Sohnes Salomon: „Etwas Großes und Werthvolles ist der Mensch“ (Prov. 12, 28), noch in der heiligen Schrift überhaupt bezüglich der Hoheit und der Niedrigkeit des Menschen. In der sichtbaren Schöpfung nimmt der Mensch die vornehmste Stelle ein;[27]) aber diese gesammte sichtbare Schöpfung ist vergänglich, mit ihr das Menschenleben; es ist darum keine Uebertreibung und keine rhetorische Phrase, wenn die Schrift die Veränderlichkeit und das Nichts desselben hervorhebt, es Schatten, Traum, Rauch, Eitelkeit u. s. w. nennt, wie sich schon an den verschiedenen Lebensaltern nachweisen läßt.[28])

β) Die Lehre von den zwei Seelen.

Dem Photius wird auch die von dem achten Concil verurtheilte Meinung von der Existenz zweier Seelen im Menschen zugeschrieben. Obschon der betreffende Canon [1]) denselben nicht ausdrücklich nennt, so scheint er sich doch auf dessen Anhänger, von denen viele dieser Canonen handeln, und auf ihn selbst als Urheber dieser Lehre zu beziehen, zumal da er sonst noch ausdrücklich als solcher genannt wird.[2]) Es fragt sich, ob er wirklich und zwar in allem Ernste eine solche Lehre vortrug, und wenn das der Fall, in welchem Sinne.

Nach Anastasius hätte Photius früher diese Ansicht allerdings vorgetragen, aber von seinem Freunde, dem Philosophen Constantin (dem Missionär Cyrillus)[3]) darüber zur Rede gestellt,[4]) sofort bemerkt, es sei nur geschehen, um zu prüfen, was der Patriarch Ignatius thun würde, falls ihm eine mit philosophischen Gründen vertheidigte Häresie entgegentrete,[5]) sohin ohne seine innere Ueberzeugung, wohl des Disputirens wegen, was Constantin entschieden tadelte.[6]) Symeon Magister legt ihm wirklich eine solche Lehre bei, bemerkt

---

[27]) q. 149. c. 21: *τὸ τιμιώτατον τῆς ὁρατῆς κτίσεως.*

[28]) ep. 72. Serg. p. 121. 122 (q. 206. p. 952 seq.)

[1]) Conc. VIII. can. 10 (Mansi XVI. 404.) lat. c. 11 (ib. p. 166. 167).

[2]) In den Versen am Schluße der act. IX. bei Anastasius (p. 157) heißt es von Photius: duas vero fides impie habentem, animas autem duas mortalium dicentem. Der alte Autor de 8 Synodis (Mansi l. c. p. 456) nennt ihn: *τὸν δύο ψυχὰς ἔχειν τὸν ἄνθρωπον δυσσεβῶς δογματίσαντα, τὸν ἐφευρόντα τὸ ἐνδιάστροφον τῆς διψυχίας δόγμα.*

[3]) Anastasius nennt ihn fortissimus Photii amicus. Wenn Gieseler (K. G. II, I. §. 38. S. 306. e. III. A.) ihn als alten Gegner des Photius bezeichnet, so kann sich das eben zunächst auf den von Anastasius berichteten Streit beziehen, der beide fortan entzweite.

[4]) Praef. in Syn. VIII. (Mansi XVI. p. 6): Cur, sagt Constantin, tantum errorem in populum spargens tot animas interfecisti?

[5]) Non studio quemquam laedendi talia, inquit, dicta proposui, sed probandi, quid patriarcha I. ageret, si suo tempore quaelibet haeresis per syllogismos philosophorum exorta patesceret, qui scil. viros exterioris sapientiae repulisset; verum ignoravi, me sub hujus fomite propositionis tot animas fore laesurum.

[6]) Ad quod ille: O sapientia mundi, quae infatuatur et destruitur! Jactasti sagittas in multitudinem copiosae turbae et ignorasti quemlibet ex his omnibus vulnerandum etc.

aber, von Michael III. darüber befragt, habe er erklärt, daß er das nicht so gelehrt, wie man berichte,[7]) wornach ein Mißverständniß von ihm vorgeschützt worden zu sein scheint. Solange daher nicht aus den Schriften des Photius bewiesen werden kann, daß er jene Meinung wirklich hegte, kann ihm diese Häresie nicht geradezu zur Last gelegt werden und es läßt sich wohl nur sagen, daß allzu eifrige Schüler jene von ihm antagonistisch ausgesprochene Lehre in vollem Ernste nahmen, den Anhängern des Ignatius damit Schwierigkeiten zu bereiten suchten und das zu jenem Canon Anlaß gab. Nicht ohne Wahrscheinlichkeit kann man annehmen, daß Photius, sei es nun um durch philosophische Spitzfindigkeiten den Ignatius in Verlegenheit zu bringen, sei es, um seine Schüler zu üben oder auch sonst aus einer anderen Absicht sich in ähnlicher Weise äußerte, wofern er nicht von seinen Schülern mißverstanden ward.

Wie die dem Photius beigelegte und 870 anathematisirte Behauptung zu verstehen sei, lassen die Worte für sich nicht bestimmen;[8]) das Concil spricht nur aus, daß nach der Lehre des alten und des neuen Testaments wie der Väter der Mensch nur eine vernünftige und verständige Seele habe[9]) und die Lehre von zwei Seelen häretisch sei. Die Lehre von der Zweiheit der Seelen kann nun bezogen werden: 1) auf die platonische Trichotomie,[10]) in der Pneuma und Psyche unterschieden werden, oder das thierische Lebensprincip als Seele von dem denkenden Geiste getrennt wird,[11]) 2) auf den manichäischen Dualismus. Eine doppelte Seele im Menschen, eine vernünftige, gute, aus dem Lichtreiche stammende, sowie eine unvernünftige, böse, dem Reiche der Finsterniß entstammende nahmen ganz den älteren dualistischen und gnostischen Ansichten[12]) gemäß die Manichäer an.[13]) Auch den Messalianern ward die Lehre beigelegt, der Mensch müsse zwei Seelen haben, die eine, die den Menschen gemein sei, sowie eine andere himmlische.[14]) Le Quien glaubte, daß Photius

---

[7]) Sym. Mag. de Mich. et Theod. c. 35. p. 673: ὡς περὶ ἄλλων ὑποθέσεων εἰπεῖν, οὐχὶ δὲ οὕτως.

[8]) In der Controverse für und wider Günther hat man sich von beiden Seiten auf das Anathem des VIII. Concils berufen (vgl. z. B. die Schrift von Dr. Max Trütschel „Widerlegung des älteren Dualismus" Königsberg 1856. S. 16 ff.), sicher ohne entscheidendes Resultat.

[9]) μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοερὰν ἔχειν τὸν ἄνθρωπον.

[10]) Vgl. Redepenning Orig. de princip. Lips. 1836. p. 296. Neander Dogmengeschichte Berlin 1857. I. S. 212. 235. Klee Dogm. Gesch. I. S. 276 ff. Dam. F. O. II. p. 179.

[11]) Schon bei den Alten dachte man daran. Vgl. Aug. de duabus animabus c. Manich. Augustin sagt: Neque duas animas dicimus esse in homine, unam animalem, quae animet corpus et mixta sit sanguini, alteram spiritualem, quae rationi administret, sed unam eamdemque animam dicimus esse in homine, quae et corpus sua societate vegetet et semetipsam sua ratione disponat.

[12]) Der Perser Araspas bei Xenoph. Cyropaed. VI, 1, 21 kennt die ἀγαθή und die πονηρὰ ψυχή. Vgl. Basilides bei Clem. Strom. II. 20. p. 344. 345.

[13]) Neander K. G. I. S. 273. III. Aufl., bes. N. 5.

[14]) Damasc. de haeres. n. 16. p. 96 ed. Le Quien: Ὅτι δύο δεῖ κτήσασθαι τὸν ἄνθρωπον ψυχάς, φασὶ, μίαν τὴν κοινὴν ἀνθρώποις καὶ μίαν τὴν ἐπουράνιον. Aehnlich

den Irrthum der Manichäer und Messalianer theilte,[15]) und Symeon Magister stellt seine Lehre so dar, daß die eine von den zwei Seelen (wohl die niedere) sündige, die andere aber (die höhere, wahrhaft vernünftige) nicht.[16]) Aber Photius war so wenig Manichäer als Platoniker. In seinen gegen den Manichäismus gerichteten Argumenten läßt sich keine Spur von jener Ansicht entdecken; am Anfange des zweiten Buches gegen die Paulicianer hatte er Anlaß und Gelegenheit, sie, falls er sie wirklich hegte, zu entwickeln oder doch anzudeuten; er beweiset dort, daß derselbe Gott Schöpfer des menschlichen Leibes ist, der auch die Seele geschaffen;[17]) er setzt dabei nur eine Seele voraus. Ausdrücklich lehrt er anderwärts, daß der Mensch aus Leib und Seele besteht,[18]) und es paßt jene Doktrin nicht zu seinen sonstigen Lehren. Wir werden also die Zweiheit der Menschenseelen nicht als Irrthum des Photius anführen können, wenn er auch einmal oder öfter in früherer Zeit eine dahin zielende Aeußerung vortrug.

γ) Die Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Die Stelle Gen. 1, 26 hat die griechischen Kirchenväter sehr beschäftigt.[1]) Photius erörtert dieselbe zweimal, das einemal ganz nach Theodoret,[2]) verschiedene Erklärungen anführend. a) Einige verstehen unter Gottes Ebenbild das Unsichtbare der Seele, wogegen Andere erinnern, daß dann die Engel noch weit mehr nach Gottes Ebenbild seien.[3]) b) Manche sagen mit den Anthropomorphiten, der menschliche Leib sei wirklich nach Gottes Bild geschaffen, da auch Gott Augen, Hände, Ohren nach der Schrift habe, was durchaus verworfen wird.[4]) c) Andere verstehen darunter die Vernunft und Freiheit (τὸ λογικὸν καὶ αὐτεξούσιον),[5]) d) wieder Andere die Stellung des Menschen zu den anderen Geschöpfen. Sie erklären nämlich die Worte: „nach unserem Bilde und Gleichniß" so: Da Gott sowohl die sinnliche als die geistige Creatur geschaffen, bildete er den Menschen zuletzt, indem er ihn gleichsam als sein

---

der von Leo Stypiotes verdammte Satz des Constantin Chrysomalus Rhalli et Potli Syntagma t. V. p. 80.

[15]) Le Quien nota in Joh. Dam. F. O. II. 12. p. 170.

[16]) Sym. l. c.: ὅτι ἕκαστος ἄνθρωπος δύο ψυχὰς ἔχει καὶ ἡ μὲν μία ἁμαρτάνει, ἡ δὲ ἑτέρα οὐχ ἁμαρτάνει.

[17]) c. Manich. II. c. 1 seq.

[18]) q. 70. p. 85 ed. Mai; q. 73. p. 120: ζῶον ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστώς. Anderwärts heißt es nach Job Cod. 222, der Mensch bestehe aus Materie und Form, die Seele sei die forma corporis.

[1]) Petav. de opif. sex dierum L. II. c. 2—4. Klee Dogm. G. II. S. 280—283.

[2]) q. 253. p. 1060 ist aus Theod. q. 20 in Gen.; q. 36. p. 112. Scotti behandelt dasselbe Thema.

[3]) q. 253. l. c.

[4]) q. 253: τινὲς δὲ λίαν ἀνοήτως. Vgl. Epiph. h. 70. n. 2 seq. Ancor. n. 55. Mit Theod. ist zu lesen: τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπινον.

[5]) q. 36. p. 252. Migne. Dam. F. O. II. 12. p. 177: ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάσας (Deus), ψυχὴν δὲ λογικὴν καὶ νοερὰν διὰ τοῦ οἰκείου ἐμφυσήματος δοὺς αὐτῷ, ὅπερ δὴ θείαν εἰκόνα φαμέν· τὸ μὲν γὰρ κατ' εἰκόνα τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον.

Bild in die Mitte der leblosen, der sinnlichbelebten und der geistigen Geschöpfe stellte, damit sowohl das Unbeseelte als das Beseelte ihm gleichsam als einen Tribut seine Dienste darbringe, die geistigen Naturen aber in der Obsorge für ihn ihre Liebe zum Schöpfer beurkunden könnten.[6]) e) Noch Andere beziehen es auf die dem Menschen verliehene Herrschaft und die Erhebung zur Oberherrlichkeit (*τὸ ἀρχικὸν καὶ ἀνηγμένον εἰς κυριότητα*).[7]) Sie beziehen darauf die unmittelbar folgenden Worte: Und er soll herrschen über die Fische des Meeres u. s. f. Gleichwie nämlich Gott über Alles die höchste Herrschaft hat, so gab er dem Menschen die Gewalt über die unvernünftigen Geschöpfe (*τῶν ἀλόγων τὴν ἐξουσίαν*).[8]) f) Andere setzen bei, daß sich noch vieles Andere finden läßt, worin der Mensch Gott als sein Urbild nachahmt.[9]) Denn auch der Mensch schafft und gründet, Gott seinen Schöpfer nachahmend, Häuser, Mauern, Städte, Häfen, Schiffe u. s. f., ferner Abbilder des Himmels, Bilder der Sonne, des Mondes, der Sterne, der Menschen, der unvernünftigen Thiere; wenn auch der Unterschied dieses doppelten Schaffens unaussprechlich und unendlich ist,[10]) so ahmt doch hier der Mensch, indem er auf irgend eine Weise einigermaßen schafft, seinen Schöpfer nach, wie das Bild das Urbild. Denn das Bild hat die Formen seines Urbilds, es hat die Gestalt der Glieder, aber nicht ihre Thätigkeit, weil ihm die den Leib bewegende Seele fehlt. Ebenso herrscht und richtet der Mensch nach dem Bilde des höchsten Gottes; aber der Mensch bedarf bei seinem Gerichte Zeugen und Ankläger und vieles Andere, nicht so Gott. So wird der Mensch auch Gott genannt, weil er Bild Gottes ist (I. Kor. 11, 7);[11]) aber Gott ist auch der Natur nach das, was sein Name sagt, der Mensch dagegen hat als Bild blos den Namen. g) So ist ferner die Unbegrenztheit im wahren und eigentlichen Sinne Gott eigen, der menschliche Geist (Gedanke) aber ahmt sie in gewisser Weise nach; in einem Moment durcheilt er Osten und Westen, Süd und Nord, das Himmlische und Unterirdische, jedoch nur mit der Phantasie allein; Gott aber hat die Unendlichkeit in seinem Wesen, in seiner Weisheit, in seiner Macht. Endlich liegt h) in der Seele des Menschen noch eine genauere Nachahmung; sie hat in

---

[6]) q. 253 nach Theod. l. c. mit Bezug auf Hebr. 1, 14. Matth. 18, 10.

[7]) q. 36. l. c.; q. 253. So Chrys. hom. 2 in Hebr.; 8. 9 in Gen. c. 1. Sever. Gab. de mundi creat. Or. V. (Combef. p. 262. 263), wo die Verpflichtung des Heiligseins (Lev. 19, 2) mit der Herrschaft über die niederen Geschöpfe angegeben wird. Vgl. auch Theoph. ad Aut. II. 27. Basil. hom. I. de hominis structura n. 7—11: *τῇ τοῦ λόγου περιουσίᾳ δύναμιν τοῦ ἄρχειν λαβὼν ὁ ἄνθρωπος.*

[8]) q. 253. p. 1060. Caes. Dial. III. q. 155 sieht das Bild *ἐν τῷ ἀθανάτῳ τῆς ψυχῆς καὶ ἐν τῷ πάντων ἄρχειν αὐτόν.*

[9]) ib. p. 1061 ganz nach Theod. l. c., dem auch Anastas. Sin. q. 24. de var. arg. p. 267 ed. Gretser folgt.

[10]) Photius läßt die Begründung des Theodoret weg, der hervorhebt, wie der Mensch einer Materie, der Werkzeuge, des Nachdenkens, der Anstrengung und der Zeit bei seinem Schaffen bedarf, was Alles bei Gott wegfällt.

[11]) Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, da er Gottes Bild und Ehre ist. Daher, sagen Diodor und Theodoret l. c. et p. 19, ist das Weib, das die Herrschaft nicht hat, nicht Bild Gottes, sondern Bild des Mannes.

sich Vernunft und Leben, wie Gott den Logos und den Geist; im Menschen als im bloßen Bilde sind sie unpersönlich, in Gott aber sind sie drei vollkommene Hypostasen.[12]) In der menschlichen Seele wird wie in einem Spiegel, gleichwie auch in den Engeln durch Mittheilung, das Ueberwesentliche und Erhabene der überwesentlichen Substanz und der körperlosen Schönheit geschaut; ja in der trinitarischen Identität zeigt sich der die Unvermischtheit bewahrende Unterschied; das Wort geht hervor aus der Natur der Seele, die es hervorbringt, und bewahrt gegen sie die Relation der Entgegenstellung und zeigt zugleich die gleichartige Subsistenz des Geistes, die enge mit ihm verbunden ist.[13]) i) Einige sagen, der Mensch sei nach dem Bilde Gottes genannt worden mit Rücksicht auf die Incarnation des Sohnes, der wahres Bild des Vaters sei und in Allem den Menschen ähnlich ward bis auf die Sünde Joh. 1, 14. Hebr. 2, 17; 4, 15; Adam sei geschaffen worden nach dem heiligen, sündlosen, ja von aller Sünde läuternden Bilde des nachher fleischgewordenen Logos.[14]) k) Ganz zu verwerfen ist die Meinung der Juden, Gott habe die Worte Gen. 1, 26 zu den Engeln gesprochen; denn dann wäre das Bild Gottes und das der Engel, das des Schöpfers und das der Geschöpfe, dasselbe, was allen Unterschied zwischen ihnen aufheben und Gleichheit der Natur voraussetzen würde.[15])

Viele der Alten haben außerdem mehrere dieser Erklärungen verbunden. Johannes von Damaskus sagt: Der Mensch heißt Ebenbild Gottes 1) nach seiner Vernunft, seiner Geistigkeit und Freiheit (c), ferner 2) weil der Nus den Logos (das Wort) erzeugt und das Pneuma (den Hauch) hervorbringt, und so eine Analogie mit der Trinität Statt findet (vgl. h), 3) wegen der Herrschaft (e). Auf diese dreifache Weise sind Engel und Menschen nach Gottes Ebenbild, weit mehr aber noch die Menschen 4) wegen des Ungezeugtseins von Adam, des Geborenseins von Abel, des Hervorgehens der Eva; 5) wegen der von Natur ihnen innewohnenden Herrschaft, weil die Seele von Natur aus den Leib beherrscht; 6) weil gleichwie in Gott die ganze Schöpfung zur Einheit gebracht ist, so auch im Menschen die Vermittlung der sichtbaren und der unsichtbaren Schöpfung sich findet; 7) weil der Sohn Gottes nach dessen Bilde Mensch werden sollte; denn er nahm nicht die Natur der Engel, sondern die der Menschen an. Auf diese weiteren Erörterungen geht Photius nicht ein; dagegen bringt er noch drei weitere Meinungen zur Erklärung des biblischen *κατ' εἰκόνα* vor, die ebenfalls Beachtung verdienen.[16])

Die meisten der griechischen Väter nehmen *κατ' εἰκόνα* ganz so als wenn einfach *εἰκών* stünde, so namentlich Gregor von Nazianz,[17]) auf den sich

---

[12]) q. 253 fin.

[13]) q. 36. p. 256 A. B. (p. 117 ed. Scotti.)

[14]) ib. p. 260 B. C. Vgl. Iren. adv. haer. V. 6. Tert. de res. carn. c. 6.

[15]) ib. p. 261 C.

[16]) Dam. lib. de duab. volunt. n. 30. p. 546 nach Nyssen. de eo quod est ad imaginem und Anastas. Orat.

[17]) Naz. Or. 8. n. 6. p. 221; Or. 38. n. 11. p. 669 ed. Maur. So auch Theod. l. c. Bas. hom. 9 in Hexaem.

Photius ausdrücklich beruft; [18]) er sah, heißt es, daß diese Deutung kein Dogma verletzt und die Menschen gewöhnlich mit beiden Ausdrücken denselben Begriff verbinden. Andere aber, l) wird bemerkt, wollen subtiler zwischen dem Bilde und dem, was nach dem Bilde gemacht ist, unterscheiden, was an sich nicht so ganz unstatthaft erscheint. Der Mensch wäre dann nicht strenge als das Bild, sondern gleichsam als eine Copie desselben zu denken, als nach dem Bilde gemacht, ein Urbild voraussetzend. Andere sagen, m) *κατ' εἰκόνα* stehe für *διὰ τῆς εἰκόνος*, „durch das Bild." Der Geist ist wie der Sohn Abglanz der Herrlichkeit des Vaters Hebr. 1, 3. Sap. 7, 26; die Seele des Menschen ward durch den Geist oder durch den Hauch zunächst geschaffen, und so ließe sich mit Recht sagen, der Mensch sei ganz durch das Bild vollendet, sei das Werk und Produkt des göttlichen Bildes. n) Andere nehmen es für *ἐν εἰκόνι*, was ebenfalls nicht gegen die Wahrheit ist. [19]) Doch berührt Photius die beiden letzteren Meinungen nur im Vorübergehen und verweilt blos länger bei der Erörterung über das Verhältniß von imago und secundum imaginem.

Von den oben angeführten Erklärungen hebt Photius besonders c) und e) hervor. Er bemerkt: [20]) „In beiden Fällen kann das Geschöpf den Schöpfer abbilden, der Mensch Bild oder auch, wenn man will, nach dem Bilde Gottes geschaffen heißen, so daß man daher sowohl das Bild als das Prototyp des natürlichen oder vielmehr des über die Natur und die Vernunft erhabenen Urbildes erkennen kann, das da reich an Gaben dem von ihm aus Liebe Hervorgebrachten die Aehnlichkeit der Gnade nach verleiht." [21]) Man wendet aber ein, daß auch den Engeln die Vernunft wie die Herrschermacht zukomme, sohin daraus die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht zu erklären sei. Photius entgegnet, das beweise nichts, da nicht gesagt werde, der Mensch allein habe Vernunft und Herrschermacht oder sei allein nach Gottes Ebenbild geschaffen; die Gemeinschaft mit den Engeln hebe den in der Schöpfung dem Menschen verliehenen Vorzug nicht auf, sondern diene vielmehr zur Bekräftigung der Wahrheit. [22]) Uebrigens wußte Photius doch sehr wohl, daß die Schrift von den Engeln die Gottebenbildlichkeit nicht ausdrücklich bezeugt und ältere Lehrer gerade die Frage behandeln, weßhalb von dem Menschen allein dieselbe ausgesagt werde. So wird in der Bibliothek bei der Anführung des Methodius die Frage aufgeworfen: „Warum heißt der Mensch allein von allen Geschöpfen nach Gottes Ebenbild geschaffen, da er doch keinen Vorzug hat, dessen die

[18]) q. 36. p. 252 B.: *Ὁ μὲν οὖν . . τὸν θεολόγον ἐξιδιωσάμενος Γρηγόριος.* So ist statt *Γρηγόριον* zu lesen und nicht an Joh. von Damaskus zu denken, wie Scottus will. Es zeigt das Folgende p. 257, daß von Gregor selbst die Rede ist und der Damascener setzt an der angeführten Stelle *τὸ κατ' εἰκόνα.* Gregor ist es, der sich den Namen des Theologen zu eigen gemacht und *Θεολόγον* kann recht gut für *τὸ τοῦ θεολόγου ὄνομα* stehen. Oecon. p. 64. not. 2 erklärt: *τὴν θεολόγος ἐπίκλησιν ἐξαιρέτως ἰδιοποιησάμενος.*

[19]) q. 36. p. 257 D — p. 260 B.

[20]) ib. p. 252 A. B.

[21]) Oec. p. 63. 64.

[22]) M. p. 252 C — 253 C.

Engel entbehrten, auch die Engel unsterblich, frei und mit der Herrschaft ausgerüstet sind?"[23]) Der Autor verwirft verschiedene Antworten, wie die, daß der Mensch im Hervorbringen anderer gleichartiger Wesen Gott mehr ähnlich sei, da ja auch die Ehelosen nach Gottes Bild seien, sowie die andere, daß der Mensch durch Anstrengung die Tugend erwerbe, da ja die Engel, die keinen Kampf mehr um das Gute haben, gerade darin Gott um so ähnlicher seien. Eine positive Antwort wird aber nicht ertheilt. An unserer Stelle wird nur im Allgemeinen bemerkt, man könne die von den Vätern gegebenen Erklärungen noch vervollständigen und erweitern, was weit besser sei als Neues und Entgegengesetztes zu suchen, um sich mit dem Ruhme scharfsinniger Erfindung zu brüsten.[24]) In gleicher Weise hält Photius den Einwand, der Mensch könne nicht wegen der Unkörperlichkeit der Seele (vgl. oben a) Bild Gottes sein, für ungewichtig, da ja in ihr nicht blos Gottes übernatürliche Wesenheit und Schönheit, sondern auch die Trinität sich abspiegele (oben h). In dieser Weise läßt sich noch immer die Gottebenbildlichkeit des Menschen, in der er von Anfang an gebildet ward, festhalten, sowie noch vieles Andere anführen. Die Weisheit, die Schöpferkraft, die Unsterblichkeit und vieles Andere, was im Menschen durch jene erste und über die Vernunft erhabene Weisheit, Schöpferkraft und Ewigkeit abgeprägt ward, stellt ein Abbild, einen Reflex der göttlichen Natur dar. Wenn aber Jemand wie aus verschiedenen Farben eine Gott möglichst ähnliche Darstellung liefern und zeigen wollte, daß die herrlichste und lieblichste Gestalt des Menschen durch das Alles abgebildet und ausgedrückt werde, so scheint er mir nebstdem, daß er das feinste Bild unserer Natur zu sehen ermöglicht, auch nicht von der richtigen Antwort und Angabe des Grundes sich zu entfernen. All das Gute und Edle am Menschen, alle seine höheren Eigenschaften sind Abbilder Gottes, Vernunft, Weisheit, Macht u. s. f. Es bildet Gottes erhabene Herrschaft, Weisheit, Schöpferkraft den von Leiden und vom Wechsel freien, gleichwesentlichen Logos ab. Der Mensch wird gebildet nach dem schöpferischen, herrschenden, vernünftigen, mit Weisheit begabten Bilde, er ist dieses Bild nicht selbst (wofern man ganz genau und scharfsinnig unterscheiden will), sondern nach ihm abgebildet und so ist das Bild von dem *κατ' εἰκόνα* verschieden. Es ist aber auch nicht gefehlt, wenn man auf Bild und Prototyp zugleich dieses bezieht. Denn was in Gott allein sich findet, gehört eben Gott allein; wer aber nach jenem Muster gebildet ist, kann mit Recht als nach Gottes Bild gebildet bezeichnet werden. Ebenso wenn das, was im Menschen ist, wie in der Materie das Immaterielle, als Hervorgebrachtes den Hervorbringer abzubilden geeignet ist (es wurde dieses durch Gottes Gnade und Geschenk dem Menschen zu Theil), so kann auch der Mensch als Gottes

[23]) Bibl. Cod. 237. p. 1177 ed. Migne. Diese am Schluße der Excerpte aus Method. Convivium 10 virginum stehende Stelle, die der Bemerkung über häretische Verfälschungen des Werkes nachfolgt, gehört sicher nicht dem Methodius, sondern dem Photius oder einem anderen Autor an.

[24]) p. 253 C. D — p. 256 A.

Bild geworden betrachtet werden.[25]) Gregor von Nazianz sagt nun: „Gott nahm von der schon bestehenden Materie den Leib, von sich aber gab er (dem Menschen) den Hauch (des Lebens) ein, was die Schrift die vernünftige Seele und Bild Gottes nennt.“[26]) Da dieser Heilige es liebt, in Kürze mit wenigen Worten Vieles auszudrücken, auch nicht hier in einer Festrede vor vielen Zuhörern in eine genaue Erörterung eingehen, nicht das Wort in seine Theile zerlegen und diese nach Kräften vervielfältigen will, so bleibt er hier einfach bei dem Bilde stehen und gibt nicht den vollen Gedanken, der da wäre: „er gab ihm den Hauch des Lebens ein, welcher die vernünftige Seele hervorbrachte und bildete, die da Gottes Bild heißt.“[27]) Die Gottebenbildlichkeit zeigt sich besonders in der Vernünftigkeit, der Herrschaft und Schöpferkraft und in dem Hervorgehenlassen des Wortes. Die Gottheit hat eine ihrer würdige Vollkommenheit von über das menschliche Erfassen erhabenen Kräften; von diesen gibt es schimmernde Reflexe, Radien (ἀμαρύγματα), welche die von daher stammende Gnade abprägen und deßhalb den Namen des Bildes erhalten; nach diesen ist der Mensch gebildet. So kommt für die, welche das Bild und das, was nach dem Bilde ist, unterscheiden, zu den zwei oder drei Momenten ein viertes hinzu.

Die ὁμοίωσις, die Viele als die größtmögliche Aehnlichkeit mit Gott durch die Tugend fassen,[28]) scheint Photius nach dem Vorgange Anderer[29]) als mit der εἰκών zusammenfallend gedacht zu haben.

δ) Der paradiesische Zustand.

Gott schuf den ersten Menschen unschuldig, gerade, rechtschaffen, frei von Trauer und Sorgen, geschmückt mit allen Tugenden, wie eine kleinere Welt in der größeren, wie einen anderen anbetenden Engel, als Beschauer der sichtbaren Creatur, als Mysten der geistigen Welt, als König der irdischen Dinge.[1]) Gott verlieh ihm seine Gnade in vollem Maße,[2]) ja viele Gnadengaben und eine reiche Fülle von Gütern, so daß er nicht weit von der Herrlichkeit der Engel entfernt war, da er im Paradiese sich aufhielt und der Unsterblichkeit unter der Vorsorge des Schöpfers genoß.[3]) Adam war geschaffen mit dem

---

[25]) p. 256 A—p. 257 A.

[26]) Naz. Or. 38. n. 11. p. 669 ed. Maur.

[27]) Scottus übersetzt hier unrichtig und bemerkt ebenso grundlos: Ubi id scripserit (Greg. Naz.) nescio; certe in laudata oratione desideratur. Er hätte nur das τῷ νοήματι ἔφη besser beachten sollen.

[28]) Dam. F. O. II. 12: τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δυνατὸν ὁμοίωσιν. Basil. hom. 1. de struct. hom. p. 333: προαίρεσιν ἐξουσίαν τὴν δυναμένην ποιῆσαι ἡμᾶς ὁμοιωθῆναι θεῷ. Chrys. hom. 9 in Gen. Max. de carit. Cent. III. n. 25. Recogn. Clem. V. 23.

[29]) Cyrill. Alex. adv. Anthropomorph. c. 5. So Neuere; Delitzsch Commentar z. Genesis S. 122.

[1]) Dam. F. O. II. 12. p. 178. c. 11. p. 173. 174.

[2]) ib. c. 30. p. 200. Theophyl. in Joh. c. 4. p. 560.

[3]) q. 23. p. 26 ed. Mai: Οὐδ' ἦν πολὺ πόῤῥω δόξης τῆς ἀγγελικῆς διεστώς, κατὰ τὸν παράδεισον τὰς διατριβὰς ἔχων καὶ τῆς ἀθανασίας ἐπί γε τῇ προνοίᾳ τοῦ πλάσαντος ἀπολαύων.

Unterpfande der Unsterblichkeit;[4]) hätte er nicht gesündigt, so wäre er unsterblich geblieben, von der Verwesung bewahrt worden.[5]) Wohl war sein Leib von Natur aus der Auflösung unterworfen; aber von Gott hatte er ein übernatürliches Leben, das seine sterbliche Natur lebendig machte; er besaß es, so lange er mit Gott geeinigt blieb.[6]) Gott gab ihm den Genuß und die Herrschaft über Alles, was im Paradiese war; nur wollte er durch ein Gebot ihn erziehen und üben im Guten.[7]) Adam führte im Paradiese kein müssiges und unthätiges Leben, sondern er befliß sich der Tugend und war thätig in tugendhaften Werken. Deßhalb ward er auch, sobald er aufhörte, die Tugend und die ihm ertheilten Gnaden zu bewahren, zur Verbannung aus dem Paradiese verurtheilt.[8]) Durch die Beobachtung des Gebotes Gottes sollte er sich die selige Unsterblichkeit sichern. Nach Johannes Damascenus setzte Gott den Menschen in ein geistiges und in ein leibliches Paradies. Im letzteren wandelte er sichtbar auf Erden und verkehrte der Seele nach mit den Engeln.[9])

e) Der Fall der Stammeltern.

Das erste Menschenpaar bestand die ihm auferlegte Probe nicht; es sündigte, ließ sich vom Satan besiegen und verlor so die erhabenen übernatürlichen Güter, die es im Paradiese genoß.[1])

Wie die meisten Kirchenlehrer hält sich Photius genau an den Wortlaut der mosaischen Erzählung Gen. K. 3. Der Satan, der sich der Schlange als Werkzeug bediente,[2]) hatte es vorzugsweise darauf abgesehen, die Menschen aller übernatürlichen Gnadengaben verlustig zu machen,[3]) und diese privatio supernaturalium wird als die wichtigste Folge der Sünde der Stammeltern gedacht. Sie verloren den seligen Aufenthalt im Paradiese, die ihnen zugedachte Unsterblichkeit und zogen sich Elend und Mühsal aller Art zu.

---

[4]) q. 51. p. 53 ed. Mai: *ἐν ἀῤῥαβῶνι τῆς ἀθανασίας ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐπλαστσούργησεν.*

[5]) Ephrem. ap. Phot. Cod. 229. p. 984. 985. — q. 240. c. 4. p. 1036.

[6]) Bibl. Cod. 162. p. 453 ex Euseb. c. Andr.: *ὡς τὸ τοῦ Ἀδὰμ σῶμα θνητὸν ἦν φύσει καὶ παθητὸν, θείᾳ δὲ χάριτι ἀθάνατον διεφυλάττετο καὶ ἀπαθὲς, μέχρις ἂν αὐτὸ ἡ παράβασις τῆς φυλακῆς ἀπεγύμνωσεν. οὕτω γὰρ καὶ ὁ τῶν ἁγίων χορὸς ἀποφαίνεται.* Dam. dial. c. Manich. n. 71. p. 458 seq.: *φύσει μὲν γὰρ πᾶν σύνθετον διαλύεται· ἀλλ' ὅσον θεῷ διὰ θεωρίας ἥνωτο ὁ Ἀδὰμ, ἐν ἑαυτῷ εἶχε τὴν ζωὴν ὑπὲρ φύσιν ζωοποιοῦσαν τὴν θνητὴν αὐτοῦ φύσιν κ. τ. λ.*

[7]) Or. in Natal. Virg. p. 599. Cf. Maxim. ep. ad Joh. Cubic. (Opp. II. 283): *τὸν δεσπόζειν κατὰ χάριν θεοῦ παντὸς τοῦ ὁρωμένου κόσμου λαχόντα ἄνθρωπον.*

[8]) q. 294. p. 1128 (Mai q. 304. p. 149).

[9]) Dam. F. O. II. 30. p. 201: *τοῦτον ἔθετο ἐν τῷ παραδείσῳ τῷ τε νοητῷ καὶ τῷ αἰσθητῷ κ. τ. λ.* Cf. II. 11. p. 175.

[1]) Dam. F. O. II. 30. p. 201. 202. Max. Opp. I. 541. c. 36.

[2]) Phot. Or. in Nat. Virg. p. 599 ed. Gall.: *θηρίον δὲ πονηρὸν καὶ ἀρχέκακον, ὃν ἡ πρᾶξις διάβολον ἐπωνόμασεν .. ἄλλῳ θηρίῳ τῶν ἑρπόντων ὀργάνῳ χρησάμενος.* Theod. q. 32 in Gen.

[3]) l. c.: *οἱ δὲ ἅμα τε τὸ προσταχθὲν ὑπερέβαινον, καὶ πάντων τῶν χαρισμάτων διεξέπιπτον, ὅπερ ἦν τῷ ἐπιβουλεύοντι σπούδασμα· εἰς τοῦτο γὰρ αὐτῷ σύμπαν κατεσκεύαστο τὸ μηχάνημα.*

Gott hatte einen besonders schönen und lieblichen Baum von den anderen durch sein Gebot ausgeschieden und von ihm allein zu essen verboten. Der Satan, der den Menschen von Anfang an mit neidischen Augen ansah, sprach durch die Schlange dem Weibe süße und verführerische Worte zu, in die er große Lästerungen gegen den Gesetzgeber streute, er überredete das Weib und durch es den Mann,[4]) von dem verbotenen Baume zu essen und das Gebot zu übertreten, was beiden die Strafe Gottes zuzog.[5])

Eine Reihe von Fragen, die über die Erzählung der Genesis auftauchten, hat Photius eingehender besprochen.

1. Man fragte, weßhalb gerade die Schlange zur Sünde verführte, wie sie reden konnte und ihre Rede Anklang fand. Die Schlange, wird entgegnet,[6]) konnte nicht der eigentliche und erste Urheber des Trugs[7]) sein, sondern der Teufel, dessen Organ sie war. Durch die Schlange, nicht aber durch ein anderes Thier, brachte der Böse der Eva den Betrug nahe, weil dieses Thier dem Weibe wohlgefällig und sowohl sonst als wegen der Nachahmungsgabe geeignet war; übrigens fand der Teufel auch in diesem Thiere eine gewisse natürliche Schlauheit und so hielt er es für ein ganz passendes Werkzeug des Truges, zumal da es damals eine für Hervorbringung von Worten geeignete Zunge hatte. Ein Werk der Vorsehung war es aber, daß die Schlange articulirte Laute von sich gab. Denn da der Schöpfer die Gedanken des Bösen durchschaute und wußte, daß er, falls er nicht die Schlange zum Organ seines Truges nehme, jene Menschen selbst zu ihrer eigenen Täuschung hinreißen werde, so ließ er zu, daß die Schlange menschliche Laute von sich gab, damit nicht das Verderben der Menschen von ihnen selbst herstamme und der Anfang des Bösen von ihnen den Ausgang nehme. Wären sie selbst als Urheber der Einführung und Verführung zur Sünde erschienen, so wäre das, was mit der Schlange geschah, sicher mit ihnen geschehen und sie wären verurtheilt worden, ohne einer Frage gewürdigt zu werden, wie das bei der Schlange der Fall war. Es wird also der Schlange die menschliche Sprache zugestanden, damit der Mensch nicht der Urheber der Schlechtigkeit geworden zu sein scheine. So ist Gottes Verfahren beschaffen: das, woraus der Widersacher seine schlechten Kunstgriffe erdenkt, durch eben das zerstört und vernichtet er dessen Anschläge.[8]) Die Rede der Schlange fand Anklang: das Weib sah mit offenem Munde die lockende Frucht an und ward von der Angel des Betruges erfaßt.[9]) Der Erzfeind unserer Natur, der auch aus dem, was er selbst erfahren, wohl wußte, daß nach der schlechten That das Bewußtsein der Sünde zum Vorschein kommt, der selbst nicht zur Besinnung zurückkehrte, rieth zuerst zur Uebertretung

---

[4]) Daher ist q. 310. p. 1157 die Rede von dem ὀλίσθημα τῷ Ἀδὰμ περιγεγονὸς διὰ τῆς πλευρᾶς i. e. Εὔας, ἥτις γέγονεν ἐκ πλευρᾶς τοῦ Ἀδάμ.

[5]) Orat. in Nat. Virg. l. c. Cf. Andr. Cret. hom. in Nat. B. V. Gall. XIII. p. 95.

[6]) q. 298. p. 1129—1132 (Gall. p. 709 seq. n. 13).

[7]) αὐτουργὸς καὶ πρωταίτιος τῆς ἀπάτης.

[8]) q. 298 fin.

[9]) q. 72. p. 445. τῷ δελέατι περιχανοῦσα καὶ τῷ τῆς ἀπάτης ἀγκίστρῳ περιπαρεῖσα.

des Gebotes, indem er (Gen. 3, 5) sagte: „An welchem Tage ihr von dem Baum esset, werden euere Augen geöffnet werden.“ Dann aber mischte er, von Anfang an voll der Arglist und Vater der Lüge, dem kleinen Fünkchen Wahrheit die ganze Finsterniß der Lüge bei [10]) und sagte: „Ihr werdet wie Götter sein, Gutes und Böses erkennend.“ [11])

2. Weßhalb sagt Paulus (I. Tim. 2, 14), daß Eva getäuscht ward, Adam aber nicht? [12]) Der Grund liegt darin: 1) Nicht Adam, sondern Eva war nach der Schlange das erste Organ des Feindes und machte so den Anfang der Verführung. 2) Nicht jener nahm die trügerischen und einschmeichelnden Reden der Schlange auf, sondern Eva; nicht war er es, der sich einreden ließ, der so liebevoll vorsorgende und barmherzige Herr beneide sie um ihre sonstige Glückseligkeit sowohl als um ihre Vergöttlichung und enthalte sie ihnen vor; aber diesen schändlichen Gedanken gegen den Schöpfer nahm Eva mit dem Ohre und mit dem Willen gierig auf, aß von der verbotenen Frucht und lud den Mann zu dem gleichen Genusse ein. Dieser aber, in der Meinung, daß die wahrscheinlich von dem Weibe wegen ihrer Süße und Lieblichkeit gerühmte Frucht etwas Ausgezeichnetes sei und seine Gehilfin ihn zu etwas Nützlichem und Ersprießlichem aufforderе, genoß von der Frucht und fiel so in die Sünde. 3) Auch kann bei gleicher That die Gesinnung verschieden gewesen sein. Eva ermunterte mit Absicht und mit Verläumdung gegen das Gebot ihre Gedanken und schritt so zu sagen mit offener Stirne dem Bösen zu; Adam aber beleidigte durch nichts der Art vor der That das gegebene Gesetz und wurde nur zu dessen Uebertretung hingezogen. 4) Adam folgte einer Stimme seines Gleichen, mit der er wohl bekannt und die ihm in vielen Dingen nicht gefährlich erschienen war; Eva aber erschien als Sclavin eines fremdartigen Wesens, einer Stimme, die zum Umgang und sprachlichen Verkehr gar nicht gewöhnt war, und ward die Beute boshafter Nachstellung. So ward Adam nicht getäuscht, Eva aber trat getäuscht und betrogen in die Uebertretung ein. Damit hängt die Frage zusammen:

3. Wer hat schwerer gesündigt, Adam oder Eva? Dem Gesagten nach Eva. [13]) Beide hatten gesündigt; aber die Sünde des Weibes ging voraus und dasselbe zeigte sich einer doppelten Sünde schuldig, sowohl der eigenen als derjenigen, zu der es den Mann hintrieb. Es gibt aber Solche, die sagen, Adam sei nicht getäuscht worden, nicht weil er weniger, sondern weil

---

[10]) *συγκαταμιγνύει τῇ τῆς ἀληθείας θρυαλλίδι ὅλον τὸ τοῦ ψεύδους σκότος* q. 14.

[11]) q. 14 (Mai N. C. IX. p. 14).

[12]) q. 72. p. 415 ed. Migne. Photius hält hier daran fest, daß Adam nicht getäuscht ward. Anderwärts aber q. 298. p. 1129 seq. erörtert er die Frage, woher man aus der Schrift entnehmen könne, daß Adam vom Teufel getäuscht ward. Er sagt im Eingange: *πᾶσι μὲν εὐσεβέσι νομίζεται τοῦτο, ἀλλ' ἡ γραφὴ διὰ τοῦ ὄφεως μόνην ἀπατηθῆναι τὴν Εὔαν, δι' αὐτῆς δὲ τὸν Ἀδὰμ εἰσάγει.* Er führt dann Joh. 8, 44 an, wo der „Menschenmörder von Anfang an“ nicht Kain, sondern der Satan sei. Bei Oecum. p. 223: Eva sagte wohl: Die Schlange hat mich getäuscht, aber Adam sagte nur: Das Weib gab mir zu essen.

[13]) Cf. Aug. C. D. XIV. 11, 2. Thom. 2. 2. q. 163. a. 4.

er mehr gesündigt habe als das Weib.[14]) „Denn Eva ward mit listigen und süßen Reden angelockt und so zur Verachtung des Gebotes verleitet; Adam ergab sich ihr aber mehr mit freiem Entschluß und eigener Willensentscheidung; auch scheint nicht das Weib ihn, gleichwie sie selbst hintergangen ward, mit Worten hintergangen zu haben. Nebstdem erhob sich Eva anfangs, um der Schlange zu widersprechen und nur von der Größe der Verheißung bestochen neigte sie sich zu der Lockung hin; aber bei Adam war nichts von dem Allem der Fall. Denn er widersprach nicht dem Weibe, noch riß ihn die Größe der Verheißung fort. Aber er zeigte sich nicht weniger bereit, die Frucht anzunehmen, als jene, sie ihm mitzutheilen. Deßhalb läßt sich mit Recht annehmen, daß er nicht sowohl durch Verführung als durch Verlangen nach der Frucht in die Sünde fiel.“ Allein diese Auffassung, sagt Photius,[15]) mag in anderen Dingen Raum haben, keineswegs aber hier. Denn indem der Herold der Wahrheit I. Tim. 2, 13 ff. den Adam dem Weibe voransetzt, ihn vorzieht, dem Weibe die Unterwerfung befiehlt, zeigt er deutlich, daß seine Ermahnung, wie durch die anderen Erwägungen, so auch aus diesem Grunde eine unwiderlegliche Kraft hat.

4. Weßhalb strafte Gott den Genuß einer Speise so hart und strenge an Adam und seinen Nachkommen? (Gen. 3, 16. 17.)[16]) Man muß 1) festhalten, daß Alles, was Gott thut oder befiehlt, heilig, gerecht und von Liebe zu den Menschen eingegeben ist. Man muß 2) wissen, daß jedes Gesetz, wenn es sich auch auf noch so geringfügige Dinge bezieht, gleiche Kraft mit dem hat, welches das Größte zu thun gebietet oder verbietet, besonders das göttliche Gesetz. Obschon z. B. die Mißachtung des Gesetzes der Beschneidung dem Nächsten keinen Schaden bringt, so wird sie doch sehr schwer bestraft, ja mit einer Strafe wie für Ehebrecher und Mörder (Gen. 17, 14. Lev. 12, 3). Marcion und seines Gleichen, die deßhalb das Gesetz und den Gesetzgeber lästern, lassen sich aus dem Evangelium widerlegen, namentlich aus Matth. 5, 22. 28. 33—37. 3) Auch ist zu beachten, daß über die ersten Uebertreter der Gesetze unerbittliche Strafen verhängt werden, damit die Uebrigen, indem sie die Strafe sehen, von der Uebertretung abgeschreckt werden. So wurde der, welcher zuerst am Sabbat Holz sammelte, vom ganzen Volke gesteinigt; lange Zeit nachher aber, da Viele das Sabbatsgesetz übertreten hatten, ertrug der Gesetzgeber die Uebertretung mit Langmuth. So ward Kain, der erste Mörder, mit unerbittlicher Strafe belegt, während in späterer Zeit andere Mörder nicht sogleich ihre Strafe erlitten. So mußte also auch Adam, der zuerst ein Gesetz erhielt, und zwar ein sehr leichtes[17]) (denn es gestattete ihm den Genuß der Früchte aller Art in Fülle und verbot nur den Genuß einer einzigen), für sein Vergehen Strafe erleiden zum Nutzen des Geschlechts. 4) Wenn aber

---

[14]) So der Vertheidiger des Frauengeschlechts (ὁ τῆς γυναικείας φύσεως προϊστάμενος) q. 72. p. 418 C.

[15]) l. c. p. 419 A. B.

[16]) q. 254. p. 1061 mit Abkürzungen aus Theod. q. 37 in Gen. p. 31 seq.

[17]) Cf. Justin. Cohort. n. 21. Aug. Civ. Dei. XIV. 12.

Gott aus allzugroßem Zorn, wie Marcion will, wegen etwas wenig Speise die Todesstrafe verhängte: warum verhängte er nicht, da alle Menschen in die größte Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit gefallen waren, die äußerste und furchtbarste Strafe, sondern gab seinen Sohn hin und schenkte durch sein Leiden und Kreuz das Heil? 5) Gott thut nichts aus Sinnesänderung oder Reue, die nur den veränderlichen und der Zukunft unkundigen Wesen eigen ist. Gott sieht das, was noch nicht geschehen ist, wie das bereits Geschehene. Deßhalb, indem er vorher wußte, daß Adam durch Uebertretung des Gesetzes sterblich werden würde, hat er ihm darnach seine Natur gegeben und diese in das männliche und weibliche Geschlecht getheilt, was zur Fortpflanzung und Fortdauer des sterblichen Wesens nöthig ist, während das unsterbliche keines weiblichen Geschlechtes bedarf. Darum brachte der Schöpfer die Zahl der unkörperlichen Wesen (der Engel) [18]) zugleich auf einmal hervor, bei dem sterblichen Körperwesen aber schuf er ein Paar, dem er den Segen des Wachsthums ertheilte. In dieser Voraussicht bildete Gott nicht blos den Menschen zu zwei Geschlechtern, sondern gab auch das Gesetz in Betreff der Speise (Gen. 1, 29. 30). Das sagte Gott dem Adam noch vor dem Gebote. Deßhalb war die Strafe nicht Sache des Zornes, sondern eine Veranstaltung der höchsten Weisheit. Damit der Mensch die Sünde hasse, als das, was Ursache des Todes ward, spricht der Allweise nach der Uebertretung des Gebotes das Urtheil des Todes aus; indem er ihm Haß gegen die Sünde beibringt, zugleich aber das Mittel des Heils für ihn vorbereitet, die Menschwerdung des Eingeborenen. Was hat nun der Ausspruch Strenges: „Du bist Staub und sollst wieder zum Staube zurückkehren?" Vom Staube, sagt er, habe ich dich zu einer ungleich höheren Natur gemacht; da du aber mein Gebot nicht beobachtet hast, so sollst du nun zu deiner früheren Natur zurückkehren. [19]) 6) Und war etwa die Sünde gering? Gott hatte dem Menschen die Gewalt über alle Gewächse gegeben und nur ein einziges ihm versagt; der Mensch aber ließ alles Andere bei Seite und nahm zuerst und allein gerade von dieser verbotenen Frucht. Das ist es auch, was der Herr ihm vorwarf, wie Gottes Worte und die des Satans zeigen Gen. 3, 11. 1. Denn wenn der Satan wahrgenommen hätte, daß sie zuvor Früchte gegessen, so wäre er nicht der Meinung gewesen, daß sie das Gebot erhalten, von gar keinem Baume zu genießen. Die Sünde war also keine geringe, da sie zuerst gerade von der Frucht aßen, die allein ihnen verboten worden war.

5. Wie konnte Gott sagen: „Siehe, Adam ist wie Einer von uns geworden" (Gen. 3, 22)? Photius erwähnt hier [20]) mehrere Erklärungen: 1) Einige nehmen die Worte als Ironie, so daß Gott den Adam verspottet, weil er mit übergroßer Selbstüberschätzung und hochfahrendem Streben das, was er durch

[18]) Statt σωμάτων ist bei Mai ἀσωμάτων zu lesen.

[19]) p. 1065: Ἀπὸ γῆς σέ φησιν (Theod. add. ἔπλασα καὶ) εἰς ἀμείνω πολλῷ φύσιν μετεσκεύασα· ἐπεὶ δὲ φυλάξαι μου τὴν ἐντολὴν οὐκ ἠθέλησας, πρὸς τὴν προτέραν ἐπανελεύσῃ (Theod. ἐπάνελθε) φύσιν.

[20]) q. 23. p. 168 seq. (Mai p. 24 seq.)

des Schöpfers Güte in Händen hatte, aus eigener Thorheit und Unbesonnenheit verlor. 2) Andere meinen etwas Anderes zu sagen, wenn sie behaupten, daß diese Worte das Unglück und die Katastrophe Adams verspotten und verhöhnen. 3) Nach Anderen wird die Handlungsweise verspottet, durch die der Mensch in seinen Gedanken über seine Natur hinausging und von der durch den Schöpfer ihm verliehenen Würde herabgestürzt ward. Das Alles ist unter sich nahe verwandt und geht von derselben Grundanschauung aus, obschon es sich in verschiedene Zweige zu spalten scheint. Photius hält es nicht für weise, das zu verwerfen,[21]) aber für entsprechender, einen anderen Sinn darin zu suchen. Gott sagte dem Adam diese Worte, da dieser, anstatt sich Gesetze geben zu lassen, die Würde des Gesetzgebers an sich riß, statt die göttliche Vorsorge und Erziehung zu genießen, seiner eigenen Einsicht und Obsorge die Handlungen seines Lebens anvertraute und ohne Gottes Aufsicht und Anleitung zum Besseren für sich stark zu sein und hinlänglich das Böse vom Guten unterscheiden zu können glaubte. Denn wäre er nicht also im Herzen gesinnt und entschlossen gewesen, so wäre er keinesfalls dazu gekommen, sich selbst zur Größe des ersten Princips zu erheben, dem zur Unterscheidung des Guten vom Bösen eine ihm eigene, unerfaßliche Weisheit von Ewigkeit her innewohnt, so hätte er es nimmermehr gewagt, seine eigene Einsicht und Unterscheidungsgabe der göttlichen vorzuziehen, die Alles beherrscht und alle Gnaden in Fülle spendet; so hätte er nicht, das göttliche Gebot für nichts achtend, mit seinem Eigenwillen die ganze Leitung seiner Thaten in die Hand genommen. Da er nun, sagt Gott, durch seine Werke sich selbst widerlegte, indem er die Fürsorge für sein Leben sich selbst anvertraut hat und nicht mehr unseren Befehlen sich unterwerfen will, vielmehr die ihm verliehene Freiheit zur Beleidigung des Gebers mißbrauchte und glaubte, er sei wie Einer von uns, sich für den Gesetzgeber hielt, nicht für einen dem Gesetze Untergebenen, für den Fürsorger, nicht für den der Fürsorge Bedürftigen, so ist es besser, ihn aus dem Paradiese zu vertreiben, besonders 1) damit er nicht, zu dem unzeitigen und ungezügelten Genuß seines hoffärtigen Strebens gelangt, in noch schlimmere Sünden falle, 2) damit er, durch die Verbannung elend geworden, von den Werken selbst und von der Erfahrung seiner Leiden das Maß seiner eigenen Macht kennen lerne und einsehe, es wäre für ihn weit nützlicher gewesen, die Regungen seines Denkens und Lebens von unserer Vorsicht abhängig zu machen, insofern er aus sich nicht im Stande war, Gutes und Böses zu erkennen. Diesem Gedanken scheint auch Symmachus nahe gekommen zu sein, da er die Worte also gab: „Siehe, Adam ist geworden wie Einer von uns, um aus sich Gutes und Böses zu erkennen.“[22]) Die vorher angeführten Erklärungen hätten uns wohl anweisen können, nicht auf etwas Anderes zu sehen, wenn

---

[21]) Vgl. Ephrem Ant. ap. Phot. Cod. 229. Or. II. c. 5. p. 988. Theod. q. 40 in Gen. p. 36 (*εἰρωνικῶς τοῦτο εἴρηκεν ὁ τῶν ὅλων θεός, διελνὺς τῆς διαβολικῆς ἐπαγγελίας* (Gen. 3, 5) *τὸ ψεῦδος*) Maxim. q. 44 in Script. p. 99: *μεθ' ὑποκρίσεως καὶ οἷον εἰπεῖν εἰρηνωνευτικὴν καὶ ὀνειδιστικὴν εἰς ἔλεγχον τοῦ πεισθέντος ἀνθρώπου τῷ διαβόλῳ.*

[22]) *Ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν τοῦ γινώσκειν ἀφ' ἑαυτοῦ καλὸν καὶ πονηρόν·*

wir es als eine Gewohnheit der Schrift ansehen dürften, in der verspottenden, verlachenden und ironischen Form das Gegentheil des Gesagten anzudeuten. In längerer Rede kann man wohl zu dem Seltenen und Ungewöhnlichen kommen; die hier gebrauchte Vergleichungspartikel schließt aber die Ironie aus. In dieser hätte jedes Wort vermieden werden müssen, welches das Schroffe und Harte des Tadels mildert; aber hier hindert der Ausdruck „wie (quasi) Einer von uns" die Schärfe der Ironie und glättet die Härte der verächtlichen Behandlung ab. Denn für den spottenden Tadel ist es nicht gleich zu sagen: Adam ward Einer von uns und zu sagen: Er ward wie Einer von uns. Ersteres macht den Spott gewaltig, treffend, unvermischt, Letzteres modificirt durch die Vergleichung den Tadel. Und wie ließe es sich rechtfertigen, zu verspotten und zugleich den Spott wieder aufzuheben, da es von Anfang an freistand, diese Form des Spottes nicht zu wählen? Sodann hätte das Folgende keinen rechten Zusammenhang in dieser Annahme; es wäre das Gefolgerte nicht im Einklang mit den Vordersätzen. Es wäre so, als wenn es hieße: Da Adam von allen Hoffnungen gänzlich enttäuscht ward, auf die er sich mit Stolz stützte, von seinem unvernünftigen Begehren, wenn auch unfreiwillig, abstand, an Stelle der Hoffart Niedergeschlagenheit sich einstellte, die Scham der Nacktheit ihn umlagerte — nun der Nachsatz? Er wäre: deßhalb ziemt es sich, ihn aus dem Paradiese zu vertreiben, damit nicht sein dreister Uebermuth und sein hochmüthiger Sinn die Hand noch dreister mache und zum Raube dessen antreibe, was er früher nicht einmal zu berühren den Muth zeigte. Hat das etwa einen richtigen Zusammenhang, hält das den Gedanken frei von Widerspruch? So wäre es aber in der That zu nehmen nach den Worten: „Und jetzt, damit er nicht seine Hand ausstrecke, vom Baume des Lebens nehme und esse und so ewig lebe." Es scheint übrigens, daß Adam Letzteres noch vermocht hätte, da Niemand etwas dem verbietet, der von Hause aus daran schon verhindert ist.

6. Weßhalb pflanzte Gott das Paradies (Gen. 2, 8), da er doch bald darauf den Adam daraus vertreiben wollte?[23]) 1) Gott pflanzte das Paradies nicht in der Absicht, den Adam sogleich daraus zu vertreiben. Es lag nicht in seinem Willen und Plane, als er mit seinen Händen den Adam bildete und das Paradies schuf, sofort ihn von da zu verbannen und das ihm bestimmte glückselige Leben ihm zu nehmen, sondern jener übertrat aus Mißachtung das ihm auferlegte Gesetz, wandelte seine Freude in Leid und zog sich so den Verlust des Paradieses zu. Denn Gott hat, gleichwie er den Tod nicht schuf, sondern unter dem Unterpfande der Unsterblichkeit den Menschen bildete, ebenso auch ihn nicht von jenem heiligen Wohnort und von der glückseligen Wonne ausgeschlossen, sondern der erste Bewohner des Paradieses selbst war es, der nach dem Rathe der Schlange die Sünde dem Gesetze vorzog und sich selbst den Tod zuzog wie die Vertreibung aus dem Paradiese. 2) Gott pflegt nicht

[23]) q. 51. p. 381 seq. Mai N. C. IX. p. 53 seq. Viel kürzer ist Theod. q. 24 in Gen. p. 25.

bei seinem Vorhersehen der Sünden der Menschen die Fülle seiner Gaben und Wohlthaten gegen sie zurückzuhalten, noch will er die Fehler derselben bestrafen, bevor die Sünde in die That übergegangen ist.[24]) So hat auch Gott, obschon er voraussah, daß von den Engeln der Satan und mehrere andere abfallen würden, gleichwohl diese geschaffen und ihnen darum nicht geringeren Glanz gegeben; als er aber den Rebellen wie einen Blitz vom Himmel fallen sah, ließ er ihm die Strafe seiner Ueberhebung angedeihen. So ist der Haushalt und das Verfahren des Schöpfers gegen seine Geschöpfe geordnet. Wenn daher auch Adam zu sündigen und das Paradies zu verlieren im Begriff war, so ziemte es nichts desto weniger der Güte des Schöpfers, als vernünftiges Sinnenwesen den Menschen in's Dasein zu rufen sowie auch das Paradies, worin er einen glückseligen Aufenthalt haben sollte, nicht aber mit dem Schönsten seiner Werke auf Erden zurückzuhalten wegen Adams Uebertretung und deren Strafen. Denn immerfort läßt Gott von sich aus die Quellen der Liebe und Güte fortfließen; ist aber die Sünde geschehen, so verhängt er die Strafe, indem er jedoch die Wunde, die von derselben kommt, nicht unheilbar fortdauern und den Menschen verzehren läßt. Hier war sowohl die Sünde als auch die Vertreibung aus dem Paradiese vorhergesehen; das schönste der irdischen Meisterstücke aber, das Paradies, ward nicht wegen des Adam zur Nichtexistenz verurtheilt. Deßhalb schafft Gott den Adam und setzt ihn in den lieblichen Aufenthalt; daß er aber nach der Sünde noch dort bleibe und ferner den seligen Genuß habe, den er bei Beobachtung des Gebotes gehabt hätte, das läßt die unbestechliche Gerechtigkeit nicht zu. 3) Wenn Gott auch den Adam nach seiner Erschaffung in das Paradies versetzte, so hatte er doch nicht wegen desselben allein dieses Meisterwerk in das Dasein gerufen, sondern nicht weniger, wenn nicht noch viel mehr wegen aller jener Nachkommen, welche das wundervolle Gebilde Adams und das tadellose und unverfälschte göttliche Ebenbild bewahrten. Wäre es nun gut und weise gewesen, wegen eines Uebertreters, der zudem nicht einmal selbst für die Folgezeit des gemeinsamen Genusses beraubt bleiben sollte, eine solche Menge des Paradieses zu berauben, dadurch, daß er diesen heiligen Ort nicht geschaffen hätte?[25]) 4) Es mußte Adam mit einer ihn nicht entehrenden Arbeit beschäftigt werden, damit das Vernunftwesen nicht unthätig und müssig sei, ihm, wenn er die Arbeit recht machte, Ruhm und Lohn, wenn er sie vernachläßigte, Unehre und Strafe zu Theil werde; da er nun leichtfertig war, ereilte ihn die Strafe.

---

[24]) Theod. l. c.: *οὐκ ἀνέχεται ἐκ προγνώσεως κατακρῖναι ὁ δεσπότης Θεός· διὸ καὶ τὴν παράβασιν προορῶν τῶν ἀγαθῶν αὐτῷ μεταδέδωκε.*

[25]) Vgl. Bibl. Cod. 277. p. 269 Chrys. Auf die Frage: Warum hat Gott den Adam erschaffen, da er dessen Sünde vorher wußte? wird geantwortet: Nicht das blos wußte er vorher, sondern auch, daß er den gefallenen Menschen wieder aufrichten und erheben werde. Gott wußte, der Mensch werde fallen, aber er bereitete die Erhebung vor. Gott wollte nicht die bestrafen, die noch nicht gesündigt, nicht die Welt so erhabener Geschöpfe berauben, wie viele Heilige von Adams Nachkommen waren, und Adams Fall selbst war, so groß er war, doch nicht unheilbar.

Gegen Alles, was Gott sonst hervorbrachte, ließe sich dasselbe sagen, wie gegen die Hervorbringung des Paradieses. 5) Adam sollte Gottes Geschenke kennen lernen, um nach deren Verlust dessen Ursache, die Sünde, zu hassen; ohne die Kenntniß des paradiesischen Zustandes würde die Sünde ihn nicht so sehr geschmerzt, nicht so tiefe Reue ihm verursacht haben. 6) Gott schuf das Paradies trotz der bevorstehenden Sünde und ihrer Folgen, damit es nicht scheine, als habe er den Menschen von Anfang an so sterblich geschaffen, wie er nachher ward, er schuf einen zur Unsterblichkeit passenden, von Trauer, Mühsal, Dornen und Anstrengung freien Ort, zeigte so, daß Alles, was er gethan und geordnet, seiner Weisheit würdig sei und seine Vorsehung verkündige, und bildete die einstige Erneuerung der ganzen Schöpfung vor. 7) Es ziemte sich nicht, daß das Schönste der irdischen Werke zuletzt, sondern vielmehr, daß es im Anfange mit der gesammten Schöpfung hervorgebracht werde. Es war dasselbe nöthig, weil denen, die siegreich mit den Dämonen kämpfen würden, ein ausgezeichnetes Loos und ein seliger Aufenthalt zugetheilt werden mußte. Gott pflegt aber stets den Gegenstand der Belohnung vorher festzustellen und hat darum auch das Himmelreich vom Anbeginne der Welt bereitet.[26]) Daher mußte auch das Paradies, mochte es Adam behaupten oder verlieren, vor den Kämpfern und vor den Kämpfen, deren Siegespreis es sein sollte, hervorgebracht werden und zugleich mit der Weltschöpfung, damit es nicht als ein Werk erst späteren Entschlusses und geänderten Vorsatzes entstanden zu sein scheine, sondern vielmehr als ein Werk der Weisheit und Güte, die von Anfang an Alles mit Umsicht in das Dasein gerufen hat.

7. Wie hatte die Sünde die Kraft, die Augen zu öffnen (Gen. 3, 7)? Die Worte: „Ihre Augen wurden geöffnet" sind nicht so zu verstehen, als hätte die **Sünde** wirklich dem ersten Menschenpaar die Augen geöffnet; nicht in der Sünde und während derselben, sondern **nach** ihr geschah es (V. 6). Nach der Sünde kommt gewöhnlich die genauere Einsicht in dieselbe und die Größe des Frevels wird dann weit mehr erkannt.[27]) Denn da die vorwärts treibende Leidenschaft und der heftige Drang zur Sünde nach vollbrachter Missethat ruht und schweigt, so sieht alsdann der überlegende Verstand, gleichsam wie aus tiefem Nebel hervorschauend und wieder zur Besinnung gekommen, das Geschehene, wird sich in stärkerem Maße bewußt, in welchen Zustand und aus welchem er versetzt ward, und indem das Gewissen ihn strafend weckt, erblickt er ganz klar, was er unter dem heftigen Impuls der Leidenschaft nicht in dieser Weise erblickt hat. Ferner jeder, der der Sünde nachgeht, hat durch das, wodurch der Böse uns kitzelt, blendet und bezaubert, verweichlicht und

---

[26]) Theod. l. c.: ἔδει τὸν δίκαιον ἀγωνοθέτην τοῖς τῆς ἀρετῆς ἀθληταῖς προθεῖναι τῆς νίκης τὰ ἆθλα. Er citirt ebenfalls Matth. 25, 34.

[27]) q. 14. p. 14 ed. Mai, p. 132 ed. Migne; Cf. Theod. q. 27. 33 in Gen. p. 27. 29: εἶχον τὴν γνῶσιν, τὴν δὲ πεῖραν προσέλαβον ὕστερον... εὐθὺς μετὰ τὴν ἁμαρτίαν κεντᾶται τὸ συνειδός. Theodoret zeigt, daß Adam und Eva keine geschlossenen Augen hatten, da ja Eva den Baum sah und die Frucht bewunderte; es sei hier ἡ μετὰ ἁμαρτίαν αἴσθησις zu verstehen.

umnachtet, die Sinne und Gedanken gleichsam benebelt und gelähmt bezüglich des geistigen Sehevermögens der Unterscheidung; nach der That aber führt der Böse den Frevel vor die Augen und enthüllt auf bittere Art, was er vorher mit vielen listigen Bemühungen zugedeckt; dann sucht er den Sünder durch Vergegenwärtigung des ganzen Umfangs seines Frevels zur Verzweiflung zu treiben. Die Worte also: „Es wurden ihnen die Augen geöffnet“ sind nicht auf die frühere Zeit vor der Uebertretung des Gebotes zu beziehen. Denn damals hatten sie die Augen vielmehr offen, da sie noch nicht von den Zuflüsterungen der Schlange getäuscht waren; sie hatten einen sehr wachen Blick auf das, was sie thun mußten. Also ist es nicht möglich, daß sie das Gesicht nicht hatten, bei der Sünde es aber erhielten; im Gegentheil, im Momente des Sündigens waren sie blind, als die Sünde aufhörte, erlangten sie die Sehkraft wieder. Die Verheißung des Satans (Gen. 3, 5) ward in einem anderen Sinne wahr, als die Sünder sie vorher gedeutet. Weshalb aber fühlen sie nach der Oeffnung ihrer Augen die Entblößung der Geschlechtstheile und schämen sich? Weil die Leidenschaft durch dieselben viel heftiger ist als die anderen Sünden, wenn sie durch die Schranken der Enthaltsamkeit nicht im Zaume gehalten wird, und weil, ist einmal in dem thierischen Wesen die Neigung zu der fleischlichen Wollust erregt, auch zugleich die übrigen Leidenschaften mit hervorsprossen, endlich weil seit jener Zeit auch alle anderen Sünden unter das Gericht fallen. Denn die vor jener Zeit (des Erwachens der Leidenschaften) begangenen Sünden legt in der Regel das geistige und das politische Gesetz der Schwäche des Verstandes und kindischer Thorheit bei.

8. Was hat man unter den Thierfellen zu verstehen, die Adam und Eva nach der Sünde angezogen (Gen. 3, 21)? [28]) Zu verwerfen ist die origenistische Ansicht, die darunter den menschlichen Leib versteht. [29]) Gregor von Nazianz [30]) denkt sich darunter nicht den Leib an und für sich, sondern das Dichte, Materielle, Sterbliche des Leibes, das dem ursprünglichen glückseligen Zustande ganz entgegengesetzt, [31]) nicht mehr frei von Leiden und Mühsalen, wie von der Sterblichkeit, das nicht mehr über die Regungen und den Kitzel des Fleisches erhaben war. Mit dieser Modification suchte der heilige Lehrer die Anhänger des Origenes auf eine schonendere und mildere Art zu gewinnen

[28]) q. 70. p. 85 seq. ed. Mai; p. 440 ed. Migne. *Τίνας δεῖ νοεῖν δερματίνους χιτῶνας κ. τ. λ.*

[29]) Theod. q. 39 in Gen. p. 34: *Οἱ μὲν ἀλληγορισταὶ τὴν θνητὴν σάρκα φασὶ τὰ δέρματα*, was er *ἄγαν μυθῶδες* nennt. Vgl. Orig. c. Cels. IV. 40 in Joh. 20, 21; 2, 24. hom. in Gen. 3, 31; Lev. 6, 2. Thomasius Origenes S. 190 ff. Stephan Gobar Cod. 282. p. 1093.

[30]) Naz. Or. 38. n. 12. p. 670; Or. 45. n. 8. 12. p. 850. 854; Or. 44. n. 4. p. 837. Ullmann Gregor v. Naz. S. 423—428. Vgl. auch Caesar. dial. III. q. 149 (Gall. VI. p. 113.)

[31]) *τὴν τοῦ σώματος παχύτητα καὶ θνητότητα καὶ τῆς προτέρας καὶ μακαρίας ἀντίτυπον καὶ ἀντικειμένην διαθέσεως.* Theodoret l. c. erwähnt diese Ansicht des Theologen nicht. Obschon manche Origenisten ähnlich reden, so ist doch in ihrem System die Auffassung eine andere.

und auf bessere Gedanken zu bringen. Die ökonomische Methode des Theologen ist wohl nicht ganz zu verachten. Es entgingen ihm sicher nicht die Feigenblätter, womit Adam und Eva zuerst die Schande ihrer Nacktheit bedeckten; er wußte, daß zuerst diese, dann die Kleider aus Fellen das Bedürfniß befriedigten. Diese machte ihnen Gott, nachdem sie zuerst sich mit Feigenblättern bedeckt hatten (V. 7. 21). Das wußte der große Theologe; er wollte aber nur mit gewisser Oekonomie auf das Heil Anderer einwirken, und es liegt in seiner Ansicht nichts Unrichtiges; es läßt sich wohl annehmen, daß Adam nach der Sünde ein viel dichteres, gröberes, sterbliches, durch die Schwere des Falles niedergedrücktes Fleisch hatte, das dem früheren ganz entgegengesetzt war, wenn es auch wahr bleibt, daß Gott ihm und der Eva wirklich Kleider aus Thierfellen gab. Wenn man aber fragt: Woher kamen denn die Kleider von Thierfellen? so ist die Lösung dieses Bedenkens [32]) nicht schwer. Denn einmal läßt sich sagen, daß Gott, der den Menschen mit so freigebiger Liebe und so großer Sorgfalt aus Nichts schuf, auch aus Nichts ihm Kleider von Thierfellen machen und so ihm leicht eine passende Umhüllung verschaffen konnte; sodann daß, wenn er auch durch einige abgezogene Felle von Thieren (denn diese waren schon vorhanden) ihnen die nothwendige Bekleidung gegeben, das der großen Liebe Gottes gegen unser Geschlecht nicht unwürdig ist. [33]) Endlich erwähnt Photius, daß Einige [34]) Kleider aus Baumrinde verstanden wissen wollen, indem sie auf nichts Anderes Rücksicht nehmen und meinen, Gewänder aus Thierfellen hätten eine dürftigere und weit weniger würdige Kleidung dargeboten. Gegen diese macht er geltend, daß Röcke aus Thierfellen doch weit sanfter, weicher und passender sind, als alle Baumrinde.

9. Weßhalb starb, da doch Adam gesündigt hatte, sein unschuldiger Sohn Abel vor ihm? [35]) I. Damit der Schuldige mit eigenen Augen das Harte und Schmerzliche des Todes sehe, dadurch desto mehr zum Bewußtsein der Sünde gelange, in Furcht und Angst versetzt durch Reue und Schmerz über seine Frevelthat sich selbst eine Milderung der Strafe verschaffe. Denn jede Drohung, jedwedes Strafurtheil steht dann furchtbar da, wenn die Erfahrung des Schrecklichen irgendwoher zur Erkenntniß der Schuldigen kommt. Denn keinesfalls hätte Adam ohne diesen Anblick des todten Sohnes die furchtbaren Schrecken, die der Tod mit sich bringt, so erkannt, und sich die Größe seines Falles vollständig vergegenwärtigt. II. Wenn aber Jemand den Verlust des

---

[32]) Dieses Bedenken hatten Origenes und Theodor von Mopsuestia (Theod. Opp. l. c. p. 35). Ersterer findet es Gottes unwürdig, sich mit dem Abziehen der Häute getödteter oder gefallener Thiere nach Art eines Lederarbeiters oder Gerbers abzugeben. Letzterer hebt hervor, die Tödtung eines Thieres hätte damals, wo noch keine Begattung Statt gefunden, dessen Geschlecht vernichtet, es sei noch kein Thier geschlachtet, kein Fleisch gegessen worden, auch habe Gott nichts Neues mehr hervorgebracht.

[33]) Auch Theod. l. c. p. 34. 35 hält am Literalsinn fest. Vgl. Caes. Dial. III. q. 152. 153. p. 115.

[34]) So Theodor von Mopsuestia: *ἐκ δένδρων ἐπιτηδείους πως φλοιοὺς ἐχόντων.*

[35]) q. 11. p. 120—121 und q. 104. p. 636. 637 (ep. 44. p. 341 seq. Bal.)

Sohnes für Adam nicht weniger unerträglich findet, als den eigenen Tod, so wird er viele Väter finden, welche die gleiche Gesinnung bezeugten, die oftmals die Rettung des Sohnes mit tausendfachem eigenen Tode bezahlen würden. So wurde Adam noch vor seinem Tode mit einem Schlage bestraft, der furchtbarer war, als jener selbst. III. Der Tod Adams oder Eva's hätte die Fortpflanzung des Geschlechtes unmöglich gemacht; denn es gab damals nur drei Männer und ein einziges Weib. Kain konnte den Tod nicht durch hinterlistige Anschläge finden, er war schlecht, Abel aber gut; letzterer konnte nicht die brudermörderische Hand gegen Kain erheben. Es blieb also nur übrig, daß derjenige einen hinterlistigen Angriff auf das Leben des Bruders machte, der auch schon vorher Gott mit den von ihm dargebrachten Früchten beleidigt hatte und von Neid und Bosheit erfüllt war.[36]) IV. Es zeigt sich die unergründliche Weisheit der Vorsehung eben darin, daß durch eben das, wodurch der Böse zu herrschen glaubte, indem er die Hände gegen die Guten ausstreckte, ihn das Vorspiel und der Anfang der bevorstehenden Katastrophe traf. Gott ließ zu, daß Abel ein Opfer der ungerechten Mordthat ward und der Sohn dem Erzeuger im Tode voraneilte; aber es ward die Macht der Unterwelt und ihre erste Grundlage schwach. Hätte sie den Adam zuerst erhalten, so wäre ihr eine starke Grundlage zu Theil geworden, indem sie den durch Gottes Richterspruch Verurtheilten auch zuerst in sich aufnahm. Indem sie aber den Unschuldigen in Folge einer Frevelthat erhielt, zeigt sich das Fundament derselben wankend und machtlos und der durch Hinterlist erfolgte Tod des Gerechten wird ein Vorspiel der gänzlichen Vernichtung der Hölle.[37]) V. Endlich sollte hier die Auferstehung vor- und abgebildet und das jenseitige Leben gezeigt werden; Gott wäre gegen Abel ungerecht gewesen, wenn es nach diesem Leben kein anderes mehr geben würde.[38]) Das Bedenken aber, daß Gottes Drohung nicht erfüllt scheine, die für den Tag der Uebertretung den Eintritt des Todes verkündigt, mithin Adam am Tage der Sünde hätte sterben müssen, hat schon Theodoret[39]) damit beantwortet, daß einerseits Gott Härteres zu drohen, aber leichtere Strafen zu verhängen pflege, andererseits hier nur das Todesurtheil überhaupt, das Eintreten der Sterblichkeit ausgesprochen sei.[40])

10. Wenn Gott die Sünde des Menschen vorhersah, wozu hat er ihn geschaffen?[41]) Diese Schwierigkeit läßt sich auf verschiedene und treffende Weise lösen (vgl. N. 9). Der von Gottes Weisheit erfüllte Johannes Chrysostomus äußert sich darüber: Ich sage nicht, daß er blos den Fall voraus sah, sondern daß er auch die Wiedererhebung des Gefallenen durch die Erlösung voraus erkannte. Er sah den Fall nicht früher vorher, sondern dachte schon

---

[36]) q. 11. l. c.

[37]) q. 11 fin. 101 nach Theod. q. 46 in Gen. p. 38.

[38]) q. 104. p. 637.

[39]) Theod. q. 38 in Gen. p. 34.

[40]) *ὁ τῆς θνητότητος ὅρος.* So habe auch Symmachus nicht *ἀποθανῇ*, sondern *θνητὸς ἔσῃ* übersetzt.

[41]) q. 161. c. 2. p. 848 (§. 7. p. 248 A.)

voraus an die Erhebung und Erlösung. Er wußte, daß der Mensch fallen werde; aber er bereitete auch das Mittel zur Wiedererhebung und ließ es geschehen, daß der Mensch den Tod kostete und kennen lernte, um einzusehen, was er durch sich selbst besitzt und genießt und was er durch die Gnade des Schöpfers hat. Er sah, daß Adam fallen werde; aber er sah, daß aus ihm auch Abel, Enos, Enoch, Noe, Elias, die Propheten, die erhabenen Apostel, die Edelsten des Geschlechts, die unzähligen Gotterregten und Frömmigkeit träufelnden Wolken und Schaaren der Martyrer hervorgehen würden. Wie war es gut, gerecht und Gottes würdig, deßhalb, weil ein Mensch sündigen würde, den Menschen überhaupt nicht aus dem Nichts in das Dasein zu führen, die fruchtbare Saat von Männern, so erhaben, daß die Welt nicht einmal eines Einzigen von ihnen würdig war, abzuschneiden, mit der Wurzel dieses herrliche und schöne Blühen des ganzen Stammes zu vernichten, gegen ihn Zorn und Verderben zu schleudern, und das in einem Augenblick, in dem der spätere Sünder noch nicht gesündigt, ja noch nicht einmal an das Sündigen gedacht hatte, da er ja noch gar nicht existirte? Ist es doch schon Sache aller vernünftigen Männer, den, der zwar an die Sünde denkt, aber noch nicht gesündigt hat, nicht als wirklichen Sünder zu bestrafen; um wie vielweniger kann Gott den, der noch nicht einmal an das Sündigen gedacht hat, als Sünder zur Strafe ziehen, und zwar, wo es sich um eine Sünde handelt, die wohl schwer und bedeutend ist, wie die Verachtung des göttlichen Gebotes, aber doch nicht unheilbar bleibt vermöge der unaussprechlichen Liebe des Schöpfers, da der Erstgeschaffene wieder zu seinem alten Adel zurückkehren soll? Wäre der Mensch nicht erschaffen worden, weil der Stammvater sündigte, so schiene Gott den, der nicht gesündigt, zu bestrafen, der späteren Erlösung und Zurückführung zu berauben und der Schöpfung so viele edle und würdige Menschen zu entziehen.

ς) Die Erbsünde.

Es ist allgemeine Lehre der Kirche, daß Adams Sünde nicht blos ihm, sondern auch seinen Nachkommen geschadet hat, daß die Sünde und deren Strafe von ihm auf alle Menschen überging. [1])

Ob Photius die Erbsünde in ihrer vollen Bedeutung anerkannt hat, könnte nach mehreren seiner Aeußerungen zweifelhaft erscheinen. Nicht nur schildert er Adams Sohn Abel im Gegensatze zum Vater als völlig gerecht und unschuldig [2]) und bedient sich hie und da zweideutiger Ausdrücke, sondern er hat auch bei der Erörterung des klassischen Textes Röm. 5, 12 vielfache Anklänge an die pelagianische Auffassung nicht hinreichend vermieden. [3]) Er

[1]) Iren. V. 16. 17. 34. Cyrill. Alex. de ador. in Sp. l. III. XI. adv. Nest. c. 5. c. Anthrop. L. I. c. 8. Dam. F. O. II. 30. p. 201. 202. Naz. Or. 38. 42. Max. Cap. theol. 48. 49 (Opp. I. 596 seq. ed. Combef.) De Rubeis de peccato originali gibt viele Stellen. Vgl. auch Glycas ep. 15 (Fontani Nov. del. I. p. 57. 58).

[2]) q. 11. p. 120.

[3]) q. 84. p. 553 (ep. 152. p. 207 seq. Mont.; ep. 14. p. 265 Bal.) Cf. Phot. ap. Oecum. in ep. ad Rom. t. I. p. 264 ed. cit. Schröckh K. G. XXIII. S. 264.

bemerkt dort zu jener Stelle, daß Einige das ἐφ' ᾧ auf Adam,[4]) Andere auf den Tod (θάνατος)[5]) beziehen, ihm aber keine dieser Erklärungen zusagt, vielmehr als das Richtige erscheint, daß der Ausdruck ganz vollständig sei, auf keine Person gehe, sondern auf den Grund (αἰτία). Er nimmt das ἐφ' ᾧ für διότι (weil)[6]) und erklärt am Schluße seiner Abhandlung ganz deutlich: Als Adam sündigte und zum Tode verurtheilt ward, wurde auch das von ihm abstammende Geschlecht zum Tode verurtheilt, aber nicht schlechtweg, nicht ohne gehöriges Urtheil, sondern weil Alle gleich ihrem Stammvater, in derselben Weise wie Adam, sündigten. Deßhalb wurden sie auch Genossen seiner Strafe. Denn die Gemeinschaft der Handlungen führte sie auch zur Gemeinschaft der Verurtheilung. Für seine Deutung des ἐφ' ᾧ beruft sich Photius auf die zahlreichen Beispiele bei Profanschriftstellern, vorzüglich aber auf II. Kor. 5, 4, wo ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι kausativ steht. Der Sinn der Stelle ist dieser: Wir seufzen unter dem Drucke des irdischen Leibes. Sollen wir nun deßhalb wünschen, den von Gottes Hand gebildeten, mit der Seele vereinigten Leib auszuziehen? Sicher nicht. Wir seufzen nicht, weil wir nicht des Leibes entledigt, sondern weil wir noch nicht mit der Unsterblichkeit bekleidet sind, noch nicht den mit der Unverweslichkeit und dem ewigen Leben verbundenen Leib anziehen können.[7])

Indessen aus dieser von Theodoret entlehnten Erklärung der Stelle ist noch nicht auf Pelagianismus zu schließen. Die Erklärung von ἐφ' ᾧ, sei es durch διότι, sei es durch ὥστε (mit der Bedingung daß), ist seit Erasmus bei den Neueren vorherrschend,[8]) ohne daß von allen ihren Vertretern darum

---

[4]) So Orig. in h. l. Auch Iren. V. 17. n. 1; V. 16, 3; 12, 3 scheint diese Erklärung im Sinne zu haben, ebenso Ambros. in Rom. 5. S. Chrys. in h. l. Sie ist bei den Occidentalen gewöhnlich.

[5]) Auch neuere Gelehrte nehmen die Worte = in quam mortem (ἐπὶ statt εἰς, πρός). Bei den Lateinern kommt noch eine andere, aber im gr. Texte wegen des Genus von ἁμαρτία unzulässige Interpretation vor: in quo peccato. Alle drei Erklärungen erwähnt Aug. c. 2. epist. Pelag. L. IV. c. 4. n. 7: Quid est ergo quod sequitur: In quo omnes peccaverunt? Aut enim in uno illo homine aut in illo peccato aut certe in morte. Quodlibet ergo eligant. Gegen das ἐν θανάτῳ bemerkt er: Sed hoc quemadmodum intelligi possit, non video. In peccato enim moriuntur omnes, non in morte peccant. Nam peccato praecedente mors sequitur, non morte praecedente peccatum. In allen diesen Erklärungen wird ἐπὶ statt ἐν genommen, das ἐν ἀνθρώπῳ nehmen sehr viele der Alten an, obschon das δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ziemlich ferne steht.

[6]) Montakutius bemerkt hier, Photius folge dem Theodoret in Rom. 5, 12, der ἐπὶ τούτῳ, ὅτι, in eo quod erkläre, obschon Photius ihn nicht nenne; „uterque Pelagizantes, quamquam ignari."

[7]) Montac. in Phot. l. c. p. 208: Sed non sequitur, si illibi ἐφ' ᾧ sit quatenus, ideo et hic eodem modo sumendum; secundo illa lectio ἐφ' ᾧ est paucorum codicum (?), vulgo legunt ἐπειδάν; tamen cum Photio consentit Chrys.; sed esto illa vera lectio, non est alibi tamen obtrudenda. Diese Argumentation ist schwach, jene L. A. ganz richtig. Neben II. Kor. 4, 5 führt man noch Phil. 3, 12; 4, 10 an. Vgl. A. Maier Commentar z. Römerbrief in h. l.

[8]) S. De Wette z. St. S. 70.

die Erbsünde geläugnet würde. Photius spricht sich hier im Sinne des Theodoret,[9] aber bei Weitem nicht so scharf aus. Er lehrt hier wie an zahlreichen anderen Stellen den Uebergang des Todes von Adam auf alle seine Nachkommen;[10] nach seinen eigenen Principien konnte aber kein Uebergang der Strafe Statt finden ohne einen Uebergang der Schuld; gleich dem Theodoret scheint er die allgemeine Ursache des Todes in Adams Sünde und die besondere des Todes jedes Einzelnen in dessen aktuellen Sünden zu finden, die gewissermaßen in Adams Sünde ihre Wurzel haben, aus der durch sie erregten Concupiscenz hervorgehen. Als Quelle aller anderen Thatsünden und im engsten Zusammenhang mit diesen wird Adams Sünde von Vielen der Alten betrachtet.[11] Deutlich spricht zudem Photius an vielen Stellen die kirchliche Lehre von der Erbsünde aus. Die menschliche Natur ist nach ihm durch die Macht der Sünde der Stammeltern der Knechtschaft überliefert;[12] die Saat der Sünde ist dem ganzen Geschlechte angeboren und verdarb es;[13] die Krankheit der Sünde verbreitete sich von denen, die zuerst gesündigt, auf alle Menschen;[14] der Fall der Voreltern ward den übrigen zugetheilt und zugerechnet;[15] von den Ureltern bis zu den Nachkommen hielt der Satan das ganze Menschengeschlecht gefangen;[16] die Strafe erhielten nicht blos die ersten Sünder, sondern alle, die aus ihnen hervorgesproßt sind.[17] Daher redet Photius von einem *κοινὸν πτῶμα*,[18] von einer Ausstreuung und Verbreitung der Sünde, von einem *κατασπειρόμενον παράπτωμα*; er schildert den Menschen (die Menschheit) überhaupt als *παραβάτης καὶ ὑπόδικος*, *αἰχμάλωτος τῇ παραβάσει*, *τῆς ἁμαρτίας δοῦλος*,[19] *φθαρεὶς καὶ αἰχμαλωτισθείς*.[20] Das göttliche

---

[9]) Theod. in h. l.: *Οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκείαν ἕκαστος δέχεται τοῦ θανάτου τὸν ὅρον.*

[10]) q. 72. p. 448: *Τοῦ Ἀδὰμ τὸ θνητὸν καταδικασθέντος εἰς πάντας τοὺς ἐξ αὐτοῦ διῆλθεν ὁ θάνατος.* Der Tod ist nach ep 245. p. 372 Mont.: *προγονικὸν ἐπιτίμιον.* ep. 234. p. 347: *οἴμοι τῶν παλαιῶν προπατόρων ἀπάτη καὶ παράβασις καὶ δίκη!.. ἐκεῖθεν τὸ τοῦ θανάτου κέντρον.* q. 240. p. 1036.

[11]) Das zeigt De Rubeis op. cit. cap. 26. n. 1. 2. Vgl. Phot. in Rom. 5, 12 apud Oecum. p. 270: *ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ, φησίν, ἀποθνήσκομεν τῷ Ἀδάμ, ἐφ' ᾧ καὶ συναμαρτάνομεν καὶ τὴν μὲν ἀρχὴν ἐκεῖνος παρέσχεν, ἡμεῖς δ' ἐκεῖθεν τὴν ἀφορμὴν λαβόντες οὐκ ἐκωλύσαμεν τὸ κακόν. ἀλλὰ καὶ συνηργήσαμεν καὶ ἐπὶ μέγα χωρῆσαι παρεσκευάσαμεν.*

[12]) Or. in natal. Virg. p. 598 ed. Gall.: *τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τῶν προγονικῶν ἁμαρτημάτων τῷ κράτει δεδουλωμένης.*

[13]) ib.: *ἡ τῆς ἁμαρτίας σπορὰ ὅλῳ τῷ γένει παραφυεῖσα καὶ τοῦτο νοθεύσασα.*

[14]) Or. cit.: *διὰ πάντων μὲν ἀπὸ τῶν πρώτως παραβεβηκότων τοῦ τῆς παραπτώσεως ἀῤῥωστήματος μεταῤῥυέντος, πάντων δὲ τῆς ὁμοίας θεραπείας ἐπιδεομένων.*

[15]) *πᾶσιν οἷς τὸ προγονικὸν ἐλάττωμα ἐπενέμετο.* q. 72. p. 452.

[16]) Orat. cit. p. 598.

[17]) *τιμωρία οὐ τοῖς ἡμαρτηκόσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐξ ἐκείνων βεβλαστηκόσι.* q. 254. tit. p. 1061.

[18]) q. 191. c. 1. p. 924. Migne.

[19]) Or. in natal. Virg. p. 599: *ἀπὸ τῶν προγόνων εἰς τοὺς ἀπογόνους κατασπειρομένου παραπτώματος ὅλον ἡμῶν τὸ γένος ὁ ἐπιβουλεύσας ὑπὸ χεῖρα εἶχε δουλωσάμενος.* Er erwähnt p. 598: *τοὺς παλαιοὺς τῆς παραβάσεως μολυσμούς.*

[20]) q. 161. c. 1. p. 840 (Gall. n. 40. p. 743). Cf. Theophyl. in Joh. c. 4. p. 560.

Ebenbild ist gefallen und in das Verderben gerathen durch die Sünde; es ist dem Verderben, der Corruption unterworfen wegen des Ungehorsams.[21]) Die ganze Menschheit steht unter der Schuld der Sünde.[22]) Wenn Photius von der Unschuld Abels und anderer alttestamentlicher Persönlichkeiten spricht, so redet er nur von dem Freisein von aktuellen Sünden, von einer relativen Unschuld gegenüber Adam. Deutlich zeigt er das an mehreren Stellen. Er redet auch von der Schuldlosigkeit der bethlehemitischen Kinder,[23]) aber er setzt beschränkend bei, soweit es sich um Sünden durch eigene Thaten handelt.[24]) Er unterscheidet die allgemeine Sünde der Menschennatur von den besonderen der einzelnen Individuen; alle aber haben die Gnade verloren.[25])

Aber nicht blos auf die Menschheit erstreckten sich die Folgen von Adams Sünde, sondern die ganze Schöpfung hatte darunter zu leiden. Nach der Sünde war die gesammte Creatur nicht mehr so, wie sie Gott von Anfang in das Dasein gesetzt;[26]) durch sie ward der Stand der ganzen Welt verändert,[27]) die Schöpfung ist damit entkräftet und geschwächt.[28]) Alle anderen Geschöpfe wollten gegen den Menschen, dem sie nach Gottes Anordnung zu gehorchen hatten, sich empören, seit dieser sich gegen Gott empört.[29]) Auch die Creatur ist der Dienstbarkeit seitdem unterworfen und sehnt sich nach Befreiung, wie aus Chrysostomus zu Röm. 8, 19 ff. erörtert wird.[30]) Die Creatur diente dem Menschen, obschon er unwürdig war, weil Gott es so gebot, damit sein Ebenbild, wenn es gleich gefallen, doch nicht ganz der Schmach verfalle.[31]) Da die gesammte Schöpfung sich gegen den Menschen erhob, gebot ihr Gott, sein Joch sich gefallen zu lassen, der Sonne, ihm ihre Strahlen, der Erde ihre Früchte, dem Meere seine Fische und seine Ladungen, jedem der niederen Geschöpfe seinen Dienst und Genuß dem Menschen zu spenden. Gott sah, daß der Mensch gefallen war und die Creatur dem Sünder den Dienst verweigere; er hielt sie aber auch gegen ihren Willen in Schranken und befahl ihr, dem Menschen wie vor der Sünde zu gehorchen und, wie sehr sie sich auch schämte, den Sclaven der Sünde zum Herrn zu haben, doch an sich die reichliche Gnade des gemeinsamen Herrn und die Un-

---

[21]) ib.: *ἔπεσεν ἡ εἰκὼν καὶ ὠλίσθησεν διὰ τὴν παράβασιν καὶ διαφθείρεται διὰ τὴν παρακοήν.*

[22]) q. 191. p. 921: *Ἀνθρωπίνη δὲ πᾶσα φύσις ὑπόχρεως τοῦ ἁμαρτήματος.*

[23]) q. 26. p. 7 ed. Scotti: *κεχωρισμένα πάσης ἁμαρτίας.*

[24]) ib.: *ὅσα γε διὰ τῶν πράξεων πρόεισι.*

[25]) *ἐκπεσόντες τῆς χάριτος.* q. 187. p. 1279. 1280. Vgl. Dam. F. O. III. 1. p. 202: *γυμνωθεὶς τῆς χάριτος.*

[26]) q. 161. p. 845: *οὐκ ἦν ἡ κτίσις, οἵαν ὑπέστησεν αὐτὴν ὁ θεὸς ἐξ ἀρχῆς.*

[27]) Maxim. ep. ad Joh. Cubic. (Opp. II. 253.)

[28]) *τὸ συντριβὲν δημιούργημα.* q. 187. c. 2. p. 1280.

[29]) Dam. F. O. II. 10. p. 172. 173.

[30]) q. 161. p. 840. Cod. 277. n. 2. Chrys. hom. de incarn.; in Rom. c. 8. ap. Cramer Catena in h. l. p. 248. 249. 251.

[31]) *ὡς ἂν μὴ ἐξυβρισθῇ διὰ πάντων ἡ εἰκών, εἰ καὶ παρέβη.* q. 161. p. 840 (§. 1. p. 246 A.)

veränderlichkeit seiner Wohlthat zu offenbaren, indem er ihr zugleich versprach, daß mit der Erneuerung und Befreiung des Menschen auch sie erneuert, und gleichwie sie in dasselbe Elend mit dem Menschen hinabgezogen worden war, auch wieder mit ihm aufgerichtet werden sollte. Ertrage — sagt er gleichsam zu ihr — den Dienst des Gefallenen, damit, wenn ich mein Bild, den corrumpirten Menschen, erneuere, ich mit ihm zugleich dich erneuere und den Thron der Glorie mit ihm theilen lasse. Du bist mit ihm in das gleiche Elend hinabgesunken; du sollst mit ihm dich auch wieder zur Herrlichkeit erheben. Was versteht aber Paulus Röm. 8, 20 unter Eitelkeit? Der Mensch, seit er von Gott entfremdet ist, heißt Eitelkeit, gleichwie David (Ps. 38, 5) sagt: „Alles ist Eitelkeit, jeder lebende Mensch." Jeder Mensch ist eitel, der Gott verläßt und Eitlem nachgeht. Die Engel wurden bestimmt, die einzelnen Völker zu regieren, die unbeseelte Schöpfung in Ordnung und Schranken zu halten; sie selbst wurden empört, daß sie den unwürdigen und schuldbelasteten Menschen dienen sollten, besonders da sie sahen, wie diese die dem Herrn gebührende Ehre den Götzenbildern erwiesen. Die Erde brachte Wein hervor und die Altäre der Götzen erhielten davon die Libationen; sie trug verschiedene Früchte und sie wurden zu Weihegeschenken für die Götzen verwendet. Die Engel wurden unwillig, da sie das Nichtseinde gleich dem, der in Wahrheit ist, geehrt sahen.[32]) So klagte die Natur über die unfreiwillige Dienstbarkeit, indem sie dem Sünder das Nothwendige darreichen mußte; die Engel klagten über die Undankbarkeit des mit so vielen Wohlthaten überhäuften Menschen; die ganze Welt war durch die Sünde corrumpirt. Gen. 6, 12. Der Himmel hatte nicht mehr wie früher den makellos reinen Glanz der Sterne, die Erde trug nicht mehr reine Früchte wie zuvor, das Meer und keines der Geschöpfe hatte mehr die frühere Reinheit. Denn der Sünder, der in die Creatur einging, befleckte und verwirrte Alles mit Lästerungen, mit Gott beleidigenden, schändlichen Worten, mit Menschenmord besudelte er die Erde, mit Räubern und Piraten das Meer, die Quellen und Flüsse, die er Nymphen und Dämonen zutheilte, mit Götzendienst; ja die ganze Schöpfung machten die Menschen zu Göttern; nichts aber entstellt und verunreinigt die Creatur so wie ihre Vergötterung.[33])

Eine dreifache Tyrannei war die Folge der ersten Sünde. Es herrschte über die Welt der Tod (Röm. 5, 14), der Satan (Matth. 12, 26) und die Sünde (Röm. 5, 21); von diesen drei Tyrannen ward die Menschheit geknechtet.[34])

---

[32]) c. 1. p. 840. 841 (§. 2 A.)
[33]) τὸ θεοποιεῖσθαι αὐτήν. c. 2. p. 845 (§. 5. p. 247 A.)
[34]) q. 164. p. 853 A. B. (§. 1. p. 249 A.)

5. Die Erhaltung, Regierung und Vorsehung.

Mit der Schöpfung hängt die Erhaltung und Vorsehung enge zusammen. Gott erhält die Welt, leitet und regiert sie. Seine schöpferische Wirksamkeit ist eine fortwährende.[1]) Vierfach ist das Wirken des Schöpfers:[2]) 1) das erste Hervorbringen des Seienden aus Nichts, die eigentliche Schöpfung,[3]) auf deren Vollendung sich Gen. 2, 2 bezieht; 2) die fortwährende Erhaltung des Daseienden in seinem Bestande von der ersten Schöpfung an,[4]) vermöge der kein Wesen in das Nichts zurücksinkt, keine Species untergeht, die wir auch Vorsehung und Fürsorge Gottes[5]) nennen. 3) Eine dritte Art besteht darin, daß jedes Wesen das ihm Zukommende thut, nichts seiner Natur Unangemessenes oder Frembartiges hervorbringt, sondern nach seiner Beschaffenheit und Aehnlichkeit sein Erzeugniß bildet und gestaltet und so eine ächte und unverfälschte Succession aufzeigt.[6]) Doch ließe sich auch diese Art des Wirkens auf die Vorsehung und Fürsorge zurückführen. Die erste Art hat die Hervorbringung der Wesen, die zweite die Erhaltung ihrer Existenz, die dritte die Fortdauer ihrer Aehnlichkeit zum Ziel. Dazu gehört auch 4) die unveränderliche und unbewegliche Succession in der Ordnung der existirenden Wesen,[7]) wie in Sonne, Mond und den Sternen, die in den ihnen angewiesenen Bahnen bleiben und stets ihren Gesetzen folgen in Bezug auf Aufgang und Untergang, Nahekommen und Entferntbleiben, Erscheinen und Verborgensein, wie in dem Wechsel von Tag und Nacht, in dem der Jahreszeiten. Auch diese schöne und entsprechende Ordnung ist ein Werk Gottes, der Alles in Weisheit geschaffen hat, Alles zusammenhält und befestigt. Die drei letzten Arten des schöpferischen Wirkens werden gemeinhin unter dem Namen der Vorsehung und Erhaltung begriffen.

Die allwaltende göttliche Vorsehung[8]) schildert uns Photius sehr oft und lebhaft. Sie ist wundervoll und übernatürlich; ihr bleibt nichts verborgen, nichts ist ihr unvorgesehen;[9]) auch in dem, was unserer Vernunft ganz ungereimt dünkt, regiert sie mit einer unendlichen und unaussprechlichen Kraft und

---

[1]) q. 192. c. 1. p. 929: *συνέχεται καὶ συνδιαπλέκεται τῇ δημιουργίᾳ ἡ πρόνοια.*

[2]) q. 2. p. 96: *τέσσαρας τοῦ δημιουργοῦ ἐργασίας.*

[3]) *αὐτὴ τῶν ὄντων ἡ κατ᾽ ἀρχὰς προβολή τε καὶ δημιουργία* l. c.

[4]) p. 97: *ἡ ἐξ ἐκείνου μέχρι τοῦ νῦν τῶν ἅπαξ ὑφεστώτων ἐνεργουμένη διαμονή τε καὶ συντήρησις.*

[5]) *πρόνοιά τε Θεοῦ καὶ κηδεμονία.*

[6]) *δι᾽ ἧς ἑκάστη φύσις τὰ οἰκεῖα πράττουσα οὐδὲν ἀνόμοιον ἢ ἀλλότριον αὐτῆς προβάλλεται, ἀλλ᾽ ἑκάστη πρὸς τὸ οἰκεῖον καὶ ἐμφερὲς διαπλαττομένη καὶ μορφοποιοῦσα τὸ γέννημα ἀνόθευτον τὴν διαδοχὴν ἐπιδείκνυται.*

[7]) *τῆς τάξεως τῶν ὑποστάντων ἡ ἀναλλοίωτός τε καὶ ἀμετακίνητος διαδοχή.*

[8]) Dam. F. O. II. 29. p. 196: *Πρόνοια = ἡ ἐκ Θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια, βουλὴ Θεοῦ, δι᾽ ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει.*

[9]) ep. 118 M. (ep. 161. p. 500 B.): *τῆς θαυμασίας καὶ ὑπερφυοῦς προνοίας τὸ ἀλάθητόν τε καὶ πανεπίσκοπον.* q. 149. c. 11: *τὸ παντέφορον καὶ ἀκάματον καὶ ἀδιάδραστον τῆς συνεκτικῆς τῶν ὅλων δυνάμεως.*

Weisheit; ihre Gerichte sind unergründlich.[10]) Sie erstreckt sich auch auf das Kleinste und Geringste, auf alle beseelten und unbeseelten Geschöpfe.[11]) Schon die natürliche Vernunft fordert, daß der, welcher Alles aus Nichts erschuf, die Geschöpfe auch erhält und sich ihrer nach der jedem zukommenden Art annimmt.[12]) Nach Christus fällt nicht einmal einer der Sperlinge ohne seinen Vater im Himmel und dieser sorgt auch für die Lilien des Feldes (Matth. 10, 29; 6, 28).[13]) Die unaussprechliche Größe Gottes erleidet keine Schmälerung ihrer Herrlichkeit durch die Geringfügigkeit desjenigen, auf das sich die Vorsehung erstreckt, sondern erscheint um so herrlicher und wunderbarer, indem sie alle einzelnen Wesen in ihrer Natur, wie sie geschaffen wurden, erhält und auf alle ihre Werke sieht.[14]) Aber wenn Gott auch für alle Geschöpfe Fürsorger ist, so ist er es doch in höherem Grade für die Menschen, die belebten Vernunftwesen, als für die Thiere und die niederen Creaturen, die eben nur der Menschen wegen geschaffen sind; den Menschen steht er in einer höheren Weise bei.[15]) Es gibt eine besondere Wirksamkeit, die vorzüglich auf die Menschen gerichtete Liebe Gottes, die von doppelter Art ist: einerseits richtet sie sich auf den Leib und entfernt von ihm Krankheiten und Leiden, anderseits reinigt sie die Seele von Sünden, gibt ihr ihre Würde zurück, stärkt sie und erfüllt sie mit Wonne.[16])

Es ist eine uralte Einwendung gegen Gottes Vorsehung, daß viele Gottlose hienieden glücklich sind und viele Gerechte schwer zu leiden haben, nicht alle Sünder ihre Strafe, nicht alle Guten ihre Belohnung auf Erden finden. Photius erörtert diese Frage eingehend.[17]) Wenn keinen der Ungerechten und Sünder die Strafe rasch ereilte und alle Tugendhaften ihr Leben in Elend zubringen müßten, so würde man wohl einigen Grund haben, an der Vorsehung zu zweifeln; da aber viele der Sünder sogleich bei der bösen That ihre Strafe erleiden und viele Tugendhaften glücklich leben, so ist es unverständig, gegen die Vorsehung zu reden. Wenn aber das gegen sie geltend gemacht wird, daß es nicht Allen hienieden nach Verdienst ergeht, so zeugt das mit Nichten gegen dieselbe, beweiset im Gegentheil nur ihre unüberwindliche Kraft und Weisheit. Denn wenn in dem jetzigen Leben die Einen für

---

[10]) q. 201. p. 945 (Bal. ep. 75. p. 400 seq.): ὅτι ἐστὶ πρόνοια ἐφεστῶσα καὶ λογοθετοῦσα καὶ περιέπουσα τὰ ἐνταῦθα. q. 172. c. 4. p. 873: τῆς προνοίας τὸ ἀγαθουργόν τε καὶ σοφὸν καὶ ὑπὲρ ἀνθρωπίνην κρίσιν τε καὶ μεθόδευσιν καὶ ἔρευναν. Cf. Allat. c. Creyght. p. 203.

[11]) q. 30. p. 221; q. 299. p. 1132.

[12]) q. 30. c. 1 cit.

[13]) q. 30 cit.; q. 149. l. c.; c. Man. IV. 12. II. 9. Auch Job 28, 24—27; 38, 25—28 wird angeführt.

[14]) q. 149. c. 11. p. 149 ed. Mai.

[15]) q. 223. p. 1013 ed. Migne.

[16]) q. 2. p. 97.

[17]) q. 172. p. 869—873. Diese Quästion gab Mai (N. C. I. p. 174—178) als unedirt, während sie schon ep. 31 ad Taras. p. 90—94 von Montakutius edirt war. (Bal. ep. 12. p. 258.)

ihre Sünden sofort zur Strafe gezogen, die Anderen aber, weil sie sich für die Tugend entschieden, Ruhm, Ehre und Glückseligkeit genießen würden, so würde umsonst das jenseitige Gericht, das Sache der höchsten Weisheit und Vorsorge Gottes ist, erwartet; sodann würde das Meiden des Bösen mehr erzwungen als freiwillig erscheinen, da die Sünder die sie sofort ereilende Strafe fürchten und nicht durch freie Selbstbestimmung zum Guten, sondern durch diese Furcht vom Bösen zurückgehalten würden; nebstdem wäre die Uebung der Tugend alsdann nur ein Miethlingsdienst und keine Tugend mehr und es würde keinen Unterschied zwischen Guten und Bösen mehr geben; dann wäre die Tugend nicht mehr für Einige Gegenstand der Thätigkeit, um das Reich Gottes zu erlangen und um die Gebote des Herrn zu beobachten, noch würden sie aus Liebe zu Gott sich derselben befleißen, während bei Anderen das der Fall wäre, um das gegenwärtige Leben in Genuß und Wohlbehagen hinzubringen. Ja die edelste That, der heiße Kampf, in dem die Gerechten gekrönt werden, das Martyrium, würde aufgehoben, wenn Niemand den gegenwärtigen Mühsalen sich unterziehen möchte. Noch mehr, es würde in diesem Falle die Strafe gegen die Sünder noch um Vieles vergrößert und noch größerer Zorn über sie gehäuft, was beides von Gottes Menschenliebe weit entfernt ist. [18]) Denn die Siegeskronen aufheben und die härteste und durch nichts gelinderte Strafe ersinnen, ist weit fern von Gottes gütiger Weltregierung. [19]) Wie sollte aber dann nicht für die Sünder eine starke, nicht zu vermeidende, linderungslose und bis zur Hefe zu leerende Strafe in gewisser Weise vorbereitet sein, wenn die Wohlthaten in dem Maße überströmend sind, daß die Menschen, während sie tugendhaft leben, sowohl das irdische Glück als die jenseitigen Güter genießen können, und gleichwohl nicht einmal unter solchen Verhältnissen statt des Bösen das Gute wählen? [20]) So ist es der Beleg der höchsten Liebe und Vorsorge Gottes gegen die Menschheit, daß nicht alle Guten hienieden glücklich leben, noch alle Bösen unglücklich. Es werden daher hienieden einige der Guten mit Leiden heimgesucht, um nachher die Krone zu erlangen, sodann damit ihre Liebe zu Gott in ihrer vollen und wunderbaren Größe sich offenbare, da sie auch in Widerwärtigkeiten sich stark zeigt, und wenn man will auch, damit, wie Paulus (II. Kor. 12, 7) sich ausdrückt, dieselben sich nicht überheben, noch von Einigen für größer gehalten werden, als sie sich zeigen. Man muß auch berücksichtigen, welche großen und reinen Freuden sie in der Ausübung der Tugend umgeben und erfüllen, weßhalb sie auch billig mit Trübsalen sich vertraut machen wie mit einer herben und zusammenziehenden Arzenei, sowie daß Gottes Gnade durch ihre Schwäche noch strahlender hervorleuchtet und mit Bewunderung geschaut, der Böse (der Satan) aber völlig beschämt und niedergeschmettert wird, weil sie, unter dem Schweiße und dem heftigen Andrang der Versuchungen feststehend, weder die Anstrengung in der

---

[18]) c. 2. p. 175 ed. Mai; Cf. ep. 40 ad Theod. Laod. p. 98 ed. Mont. (ep. 86 Bal.)

[19]) ἀγαθοειδὴς ἐπιστασία.

[20]) Diesen Satz gibt Montak. ganz unrichtig.

Tugend aufgaben, noch schlaff und feige wurden im Kampfe wider ihn. Nicht alle Gerechten aber werden den Versuchungen Preis gegeben, damit nicht in den Schwächeren die Gedanken verwirrt und gegen die Vorsehung aufgeregt werden. Auch von den Bösen werden einige mit Leiden heimgesucht, theils zur Reinigung von ihren Fehlern, wenn sie nicht allzu schwer gesündigt, theils damit sie einsehen, daß im Jenseits eine noch viel härtere Strafe für ihr vergangenes Leben ihrer harrt, und damit auch die Unvernünftigen durch Erfahrung lernen, wie sehr Gott das Böse haßt. Nicht Alle aber trifft die Strafe, damit nicht vergebens die Ehre der Willensfreiheit angegriffen werde, der Nutzen der gegebenen Gesetze und Gebote frei von jeder Gewalt und unversehrt sich zeige, dann aber auch weil auf Alle noch das allgemeine Gericht harrt. Wiederum leben mehrere Gerechte in glücklichen Umständen, um so als ein Trost, eine Ermunterung und ein gemeinsames Gut für ihre Nächsten dazustehen, gleichsam zum Unterpfand der zukünftigen Wonne und zum Zeugniß dafür, daß das allsehende Auge Gottes auch hienieden über uns wacht. Es sind aber nicht Alle glücklich, damit nicht die Gnade der Tugend durch zeitlichen Lohn aufgehoben zu werden scheine und damit nicht für die Sünder die schwerste und stärkste Strafe bereitet sei, indem nämlich ihre Sünde ohne alle und jede Entschuldigung dastünde. Ebenso geht es vielen schlechten Menschen hienieden gut, damit sie hier schon für das unbedeutende Gute, das an ihnen ist, den Lohn finden, der ihnen jenseits nicht zu Theil werden kann, dann damit sie nicht ihr Elend und ihre unglückliche Lage als Vorwand für ihre Schlechtigkeit gebrauchen. Aber nicht allen Bösen geht es gut, damit nicht der Weg der Schlechtigkeit noch mehr erweitert werde und so viele Andere in das Verderben ziehe, damit nicht diejenigen, die an der Sünde hängen, noch unempfindlicher und abgestumpfter und das göttliche Gericht der Menge ein Gegenstand des Spottes werde u. s. f.

Die Weltregierung Gottes äußert sich aber auf verschiedene Weise. Alles, was geschieht, ist abhängig von der allmächtigen Rechte Gottes, aber nicht in gleicher Weise. Denn bei dem Einen kommt ihr die Leitung und Mitwirkung (*ἀντίληψις καὶ σύμπραξις*) zu, bei dem Anderen aber blos eine die That nicht verhindernde Zulassung (*παραχώρησις*),[21]) oder wie Johannes von Damaskus sich ausdrückte: die Vorsehung wirkt theils *κατ' εὐδοκίαν*, theils *κατὰ συγχώρησιν.*[22]) Gott läßt zu, daß Unschuldige schwere Verfolgung leiden, daß Böses geschieht, daß Mordthaten, Ungerechtigkeiten aller Art verübt werden. Gott ist nicht Ursache des Bösen,[23]) das blos Auflösung der rechten Ordnung, Unordnung, Privation des Guten ist[24]) und in einer freiwilligen verkehrten Willensentscheidung des vernünftigen Geschöpfes seinen Grund hat. Gott

---

[21]) q. 301 (q. 78. p. 96 ed. Mai): *πάντα τῆς παντοκρατορικῆς ἐξῆπται δεξιᾶς, τὰ μὲν ἀντιλαμβανομένης καὶ συμπραττούσης, τὰ δὲ παραχωρούσης καὶ οὐκ ἀπειργούσης.*

[22]) Dam. F. O. II. 29. p. 197. Cf. Max. q. 75 in Script. Opp. I. 330 seq.

[23]) Dam. dial. c. Manich. n. 82. p. 483. F. O. IV. 19. p. 289. 290.

[24]) *τάξεως λύσις ἤγουν ἀταξία* dial. cit. n. 81. *κακὸν = στέρησις τοῦ ἀγαθοῦ.* F. O. IV. 20. p. 291.

zwingt den Menschen nicht zum Bösen, sondern er läßt ihm seine Freiheit; er bestraft darum auch das Böse mit Recht, weil es als freie That dem Menschen zugerechnet werden muß.

Eine Nöthigung oder Vorherbestimmung des Menschen zum Bösen von Seite Gottes ist nirgends in der Schrift ausgesagt. Wohl wendet man ein, daß es Matth. 18, 7. Luk. 17, 1. 2 heißt, es sei nöthig (unvermeidlich), daß Aergernisse entstehen, und gleichwohl deren Urheber bestraft werden. „Wenn Alles, was der Nothwendigkeit unterliegt, auch wider Willen dem Zwange folgt, es aber nothwendig ist, daß Aergernisse kommen, so ist es nicht gerecht, daß der, welcher eine solche Nöthigung erlitt, verflucht und wegen seiner Sünde bestraft wird." Photius bemerkt,[25]) ein solches Raisonnement habe an sich etwas Plausibles, führe aber sogleich zur Gottlosigkeit; es ziehe Gott zur Rechenschaft darüber, daß er das durch Gewalt Geschehene bestrafe und ein hartes Urtheil über sein Geschöpf ausspreche; man könne die Einwendung noch verschärfen: „Wenn es nöthig ist, daß Aergernisse kommen, so unterliegt ihnen die Menschheit mit Nothwendigkeit; bin ich wider Willen deren Sklave, weßhalb unterwirft der Richter mit Umgehung dessen, was mich zwingt, mich, den Gezwungenen, dem Fluche? Denn er ruft Wehe über den Menschen, durch den Aergernisse kommen. Er mußte da doch nicht dem fluchen, der Unrecht erlitten hat und die Beute tyrannischer Nöthigung wurde, und nicht gegen ihn einschreiten, vielmehr ihn der Milde und des Mitleids würdig erachten, um nicht zu sagen, vor Allem sein eigenes Geschöpf von dem Zwange befreien." Aber eben der Anfang der Lösung liegt in der allzugroßen Stärke der Schwierigkeit. Denn sagen: „Er durfte nicht sein eigenes Geschöpf verfluchen, sondern den Urheber der Strafe unterwerfen" ist nichts Anderes als erklären: Er mußte den Menschen unter den Fluch stellen. Denn wenn sonst wo anders her, und nicht von unserer eigenen freien Willensentscheidung die Aergernisse herrührten, so wäre es allerdings ein vernünftiges Postulat, daß keiner der Menschen dem Fluche unterworfen werde. Wenn aber ich den Samen der Aergernisse ausstreue, so ist es nöthig, nachdem er einmal ausgestreut ist, daß er sich nähre und Dornen als Früchte hervorbringe; ich, der ich mir selbst durch die Aergernisse die Strafe der Dornen zugezogen, stelle mich natürlich auch als des Fluches und der Bestrafung schuldig dar, nicht aber dürfte ich für würdig erachtet werden,[26]) irgendwoher Verzeihung zu erlangen oder Erbarmen zu finden. Aergerniß ist aber wohl dasjenige, was ein Hinderniß für den Weg wird, der zum ewigen Leben führt. Was ist nun das? Unzucht, Trunkenheit, Diebstahl, Verläumdung, und vor Allem Mord und Habsucht und was sonst Böses durch diese Laster geschieht, was der nach Gottes Ebenbild erschaffene Geist des Menschen der Leichtfertigkeit und Trägheit sich ergebend in die Welt kommen läßt; er, der als Pfleger der Tugenden geschaffen ward, zeigt sich als Pfleger des Bösen. Wenn einmal

---

[25]) q. 5. p. 4 seq. ed. Mai; p. 101—104 ed. Migne.

[26]) Statt κριθείης lies: κριθείην.

das Volk in zwei getrennte Theile auseinandergehen werde. Da Gott dieses wie alles Andere zuvor erkannte,[38]) verkündigte er das Zukünftige vorher aus den zwei oben angegebenen Gründen. Denn wenn die Juden, obschon Gott allenthalben in dieser Weise sprach und Alles auf sich bezog, gleichwohl nicht unterließen, zu anderen Göttern hinzulaufen, der Astarte (Artemis der Griechen), dem Chamos u. s. f. Anbetung zu erweisen, ihnen die Vorsorge und die Erhaltung des Lebens zuzuschreiben, was würden sie nicht gewagt haben, hätten sie aus dem Sinne der heiligen Schrift irgendwie einen Vorwand dafür entnehmen können, daß der, welcher ihnen die Strafen bestimmte, ein anderer (Gott) sei und von einem anderen für sie der Antrieb zum Bösen komme? Man kann auch aus der Versuchung des gerechten Job ersehen, daß Gott Versuchungen zuläßt und dem Versucher bestimmte Schranken vorschreibt, das Eine ihm zu versuchen gestattet, das Andere aber ihm verweigert.

So verhält es sich vielleicht auch mit der II. Kön. 24, 1 erwähnten Volkszählung.[39]) I. Gott reizte den David, das Volk zu zählen, weil der Zorn und die Strafe des gerechten Richters den Israeliten wegen ihrer Sünden gebührte und sie beides verdient hatten. Und es ist kein Anderer,[40]) der den David antreibt, sondern der, welcher über Israel erzürnt war und die Strafe über es verhängen wollte. Denn wir wissen, daß wir selbst Urheber der Sünde sind, wie auch die Schriftworte bezeugen; Gottes Richterspruch aber ist der Urheber der Strafen und Beschwerden, die wegen unserer Sünden über uns kommen.[41]) Denn es ist Sache des gerechten Richters, nach der Schwere der Sünden die Strafen der Sünder zu bemessen. Die Sünder sind die Urheber des Zorns, der Zorn aber brachte über sie die Strafe, indem David zum Mittelgliede genommen ward, den jene beleidigt, weil auch er selber gegen Gott gesündigt hatte durch die Volkszählung, wenn ihn auch rascher als die Uebrigen die Strafe ereilte. Es heißt nämlich (V. 10): „Es schlug dem David das Herz, weil er das Volk zählte.“ Keines anderen Vergehens ward aber damals das Volk schuldig befunden als der Auflehnung gegen seinen König David,[42]) damals als die Juden sich losrissen vom Gesetze und der rechtmäßigen Regierung und mit dem, der gegen seinen Vater und König hochverrätherisch die Hand erhob und nicht einmal die natürlichen Bande noch die Würde des Königthums scheute, gemeinsame Sache machten, mit ihm

[38]) τούτου τὴν γνῶσιν, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων, προειληφὼς ὁ Θεός. q. 30'. p. 1140.

[39]) q. 301. P. II. (Ath. §. 3) Προσέθετο ὀργὴ (al. LXX: ὀργὴν) κυρίου τοῦ θυμωθῆναι (al. et ap. Eulog. Cod. 230. p. 1073: ἐκκαῆναι) ἐπὶ (al. Eulog. ἐν) Ἰσραὴλ καὶ ἐπέσεισε τὸν Δαβίδ, εἰς αὐτοὺς (al. ἐν αὐτοῖς) λέγων· (βάδιζε) ἀρίθμησον τὸν Ἰσραὴλ (καὶ τὸν Ἰούδαν).

[40]) So Eulog. l. c., der unter κύριος den Satan versteht, was Photius p. 1076 mit Theodoret und anderen Vätern verwirft, während Maximus (q. 75 in script. I. p. 830. 331) das gelten läßt und so zwischen II. Kor. 4, 4 und I. Chron. 21, 1 volle Harmonie findet.

[41]) p. 1140: τῆς ἁμαρτίας μὲν αὐτοὺς ἴσμεν τε αἰτίους .. τῶν δὲ ἐρχομένων ἡμῖν ἐφ' οἷς ἐξαμαρτάνομεν θλιβερῶν ἡ θεία ψῆφος δημιουργός.

[42]) So Phot. auch Cod. 230. p. 1076 nach Theod.

sich erhoben und abfielen. Von da kam eigentlich das gegenseitige Morden, jedes Gesetz der Natur ward da mit Füßen getreten, indem oft Söhne gegen die Väter das Schwert zogen und der geliebteste Sohn von der Hand des Vaters erschlagen ward. Das sind die Uebel des Bürgerkriegs und des Stammesaufruhrs. Für dieses wechselseitige Morden hatte Israel die Strafe vollkommen verdient. Da es aber bestraft werden mußte, so ward als vorherbeginnender und vorbereitender Grund die Anregung des David zur Zählung des Volkes bestimmt. Denn daß diese Zählung nicht einmal ein so großes Uebel auf Seite des Königs war, zeigt auch die nachher unter demselben David vorgenommene Abzählung, bei der weder etwas Schlimmes begegnete, noch der Vorwurf der Schlechtigkeit erhoben, noch irgend eine Strafe verhängt ward. Diese aber geschah gegen das Ende der Regierung des Königs, damals als auch die Zahl der Leviten mitgerechnet ward (I. Chron. 23, 27). Dieses deutet auch die Schrift zugleich mit an, indem sie die Worte: „Es erhob sich abermals der Zorn des Herrn über Israel“ den anderen voranstellt: „Er reizte den David auf“ und damit zu verstehen gibt, daß nicht sowohl wegen der stattgehabten Volkszählung Gottes Zorn sich erhob, als wegen des vorausgegangenen Aufruhrs, des Umsturzes der Regierung und der Mordthaten. Denn daß der Zorn der Zählung vorangestellt wird, zeigt, daß nicht wegen letzterer der erstere sich erhob. Es wird aber David aufgeregt, und nicht ein Anderer, weil Absaloms Empörung wegen seiner Sünde erfolgte und die II. Kön. 18, 22 angekündigte Strafe war, damit er zum Bewußtsein seines Vergehens komme und rufe: „Ich habe gesündigt, ich habe Böses begangen; dieses Volk aber, was hat es gethan?“ (das. 24, 17) und durch das Bekenntniß und die Reue die Wunde aufhöre, ihr Aufhören aber dem Volke zum Heile sei. Es hatte aber noch mehr das Volk die Strafe verdient; deßhalb erhob sich Gottes Zorn abermals gegen es; es treibt derselbe den David zur Zählung an; nach derselben kommt die Geißel; ihr Auftreten brachte den David zum Bewußtsein der Sünde und dadurch zur Buße; die Buße aber erwirkte bei Gott Verzeihung und Erbarmen, diese führen das Ende der Plage herbei. So stieg das Unglück wie von einem Haupte herab auf das Volk, das gesündigt hatte, und wegen seiner Reue ward auch wieder der Rückgang des Leidens bewirkt.[43]) II. Noch weiter läßt sich die Stelle erklären aus I. Chron. 21, 1, wo statt der Worte: „Er regte den David auf,“[44]) scheinbar damit im Widerspruch, steht: „Es erhob sich Satan gegen Israel und regte den David an.“[45]) Gottes Zorn regte den David an, trieb ihn zur Zählung wegen des Abfalls des Volkes. Satan steht oft in der Schrift für Bestrafung, Versuchung. Hätte Gott nicht gezürnt, so wäre David nicht dazu angetrieben worden oder zu dem Entschluße gekommen, das Volk zählen zu lassen; wäre er aber nicht dazu aufgeregt worden, so wäre auch nicht die Strafe oder der

[43]) q. 301. p. 1141.
[44]) ἀνέσεισε τὸν Δ. q. 314 (sonst ἐπέσεισε).
[45]) ἀνέστη Σατὰν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἀπέσεισε.

Satan über Israel gekommen.[46]) Denn eben diese Zählung wird als Ursache der schweren Heimsuchung bezeichnet, obschon vielmehr der Aufruhr und Abfall den Grund dazu darbot, da auch Moses eine Zählung vornahm (Exod. 30, 12) und abermals nach der Plage David selbst (I. Chron. 23, 27) und keine dieser beiden Zählungen ein Tadel oder eine Strafe getroffen hat.[47]) III. Maximus glaubt, es lasse sich annehmen, daß mit Gottes Zulassung David vom Satan zur Zählung sich bewegen ließ.[48])

In den Worten: „Du hast gezürnt und wir haben gesündigt" (Isai. 64, 5) wird keineswegs Gottes Zorn als Grund der Sünde gedacht;[49]) die Stelle läßt sich anders erklären: a) *ἁμαρτάνειν* ist hier das Abweichen von dem vorgesteckten Ziele;[50]) und Gottes Zorn ist der Grund des Mißlingens der menschlichen Plane, die ohne seinen Beistand ausgeführt werden wollten.[51]) b) Wir sind in die Tiefe der Sünde hinabgesunken, nachdem unsere Unbußfertigkeit den Zorn Gottes entflammt hat und nichts mehr ihm hindernd entgegentritt, Gott uns verläßt.[52]) c) Um auszudrücken, daß Gottes Zorn nicht mehr abgewendet werden kann und unerbittlich ist, stellt der Prophet denselben als neben der bösen That einhergehend, ja ihr vorausgehend[53]) dar, da Gott Alles vor dem Eintreten vorhersieht und für das vorhergesehene Böse die Strafe bestimmt. Sodann gibt es einen doppelten Zorn; der eine bezieht sich auf die erste innere Regung der Sünde und besteht in dem bloßen Urtheil, der andere aber ist auf die Vollbringung der bösen That gerichtet und zeigt sich in dem Vollzug des gefaßten Rathschlusses. Ersterer geht der bösen That voraus, letzterer begleitet sie und tritt mit ihr selbst hervor. In Bezug auf ersteren sind die Worte zu verstehen. d) Die Stelle läßt sich auch so umschreiben: Du hast nicht den Drang unserer zu bösen Thaten geneigten Seele aufgehalten und gehindert, sondern da du das Zukünftige wie geschehen voraussiehst, hast du gleich beim Entstehen unseres Gedankens und unserer Begierde auch den strafenden Zorn den Anfang seiner Bewegung nehmen lassen und so fand die Sünde leichter bei uns Eingang. Denn wo deine Barmherzigkeit der Gerechtigkeit und deine Güte dem Hasse der Sünde weicht, da hat der Feind leichtes Spiel. e) Am besten nimmt man nach der Analogie der Schrift und der attischen Autoren wie nach Symmachus die Copulativpartikel „und" causal:[54]) Du hast gezürnt, weil wir gesündigt haben. Das beseitigt jede Schwierigkeit.

---

[46]) Vgl. I. 3 d. S. 310. N. 85.

[47]) q. 314. p. 1165 (Mai q. 311. p. 154 seq.)

[48]) Maxim. l. c.

[49]) q. 42. p. 135 seq. Scott. p. 74 ed. Ath.

[50]) *πάντως διαμαρτεῖν τοῦ τέλους*, das Ziel verfehlen, sich verfehlen.

[51]) Hiezu werden Jerem. 10, 23. Ps. 126, 1. 2; 146, 10. Isai. 29, 25; 30, 1—3; 59, 1 ff. l. c. §§. 1. 2 ed. Ath. angeführt.

[52]) §. 3. p. 74. 75. So Theod. in h. l. p. 481 ed. Migne.

[53]) *σύνδρομον καὶ πρόφθανον τῷ λόγῳ*. §. 4.

[54]) *αἰτιολογικῶς* §. 6. Beispiele sind Ps. 107, 13. Isai. 29, 15. Symmach. hat: *ὠργίσθης ἡμῶν ἁμαρτόντων*. §. 6. p. 75; §. 14. p. 77.

Die Zulassung der Sünden auf Seite Gottes ist ein Verlassen desselben, ein Entziehen seiner Gnade. Dieses Verlassen [55]) ist ein doppeltes: 1) ein ökonomisches und pädagogisches zur Besserung und zum Heile des Menschen, 2) ein vollkommen apognostisches, reprobatorisches vermöge der völligen Verwerfung der Unbußfertigen. Ein Beispiel der ersten Art liefert die Verläugnung des Petrus. Gott ließ den Fall desselben zu, 1) damit er, mit der Leitung der Seelen betraut, durch sein eigenes Beispiel Barmherzigkeit und Milde gegen die Sünder lerne, 2) damit er mehr auf die Gnade sehe, als sich wegen seines reinen Wandels seine großen Thaten zuschreibe, nicht wegen seines Wunderwirkens sich erhebe, sondern durch eine demüthige Gesinnung sich schütze, wie denn die Jünger nicht über die Austreibung der Dämonen und andere Wunder sich freuen sollten (Luk. 10, 17. 20) und Paulus von Versuchungen heimgesucht ward, damit er sich nicht überhebe (II. Kor. 12, 7); 3) damit er, der die Stimme einer Magd gefürchtet, durch seine spätere Standhaftigkeit vor den Henkern diese zur Bewunderung des göttlichen Beistandes und so zum Heile hinführe, 4) damit sein Beispiel auch die übrigen Sünder zur Reue und Buße bewege. [56]) Petrus war auf kurze Zeit von Gott verlassen und ward so vom Feinde, wenn er auch zu lieben und glühenden Eifer zu haben schien, zum Falle gebracht. [57]) Ein weiteres Beispiel ist die Sünde Davids (II. Kön. 11, 1 ff.), die Gott unter Anderem auch darum zuließ, damit er als Muster der Buße diene, vielleicht auch damit das jüdische Volk in der Verehrung für ihn nicht zu weit gehe und ihn vergöttere. [58]) Ein reprobatorisches Zulassen der Sünde kann man in vielen Stellen der Propheten über die Herzensverhärtung des jüdischen Volkes finden, wie auch in der angeführten Stelle Isai. 64, 5, die keineswegs auf die ganze Menschheit, sondern nur auf die Israeliten zu beziehen ist, wie schon die Aufschrift der Prophezie, ihr ganzer Inhalt und das K. 63. V. 11 ff. Vorausgehende zeigt. Die Hebräer, die durch so viele Wunder von Gott beschützt, durch so viele Wohlthaten und Gnaden ausgezeichnet, zum auserlesenen Volke erhoben worden waren, konnten wohl sagen: Gott, der so viel für uns gethan, hätte nicht zugelassen, daß wir in Sünden fielen, hätte er nicht seine übergroße und unaussprechliche Obsorge für uns in Zorn übergehen lassen. So konnte Israel sagen, um damit sich anzuklagen und Mitleid zu erregen. Da ferner unter den Juden stets zwei Classen von Menschen waren, Gutgesinnte und Reuige, dann Schlechtgesinnte und Verstockte, so sind wohl die Worte Isai. 59, 12 ff. als Aeußerungen der Ersteren, Isai. 64, 5 als Worte der Letzteren, der Undankbaren und Verkehrten, zu fassen. Doch verdient die Erklärung des Symmachus hier immer den Vorzug. [59])

---

[55]) ἐγκατάλειψις. Dam. F. O. II. 29. p. 197. Theophyl. in Joh. 12, 39. p. 681.

[56]) q. 97. p. 608. 609 (ep. 178. p. 265 seq.)

[57]) Theophyl. in Luc. 22. p. 472: ἐγκαταλειφθεὶς πρὸς μικρὸν, εἰ καὶ ἐδόκει θερμότητα ἔχειν, ἀλλ' ὅμως τοῦ θεοῦ ἀφέντος ὑπεσκελίσθη τῷ ἐχθρῷ.

[58]) q. 302. p. 1141 (q. 299. p. 345 A.)

[59]) q. 42. §§. 8—14. p. 76. 77 ed. Ath.

Was die griechischen Väter so oft einschärfen, um zu zeigen, daß Gottes unfehlbares Vorherwissen des Zukünftigen nicht die menschliche Freiheit aufhebt, wie Gnostiker und Manichäer wollten, nämlich den Satz: Die Handlungen der Menschen geschehen nicht deßhalb, weil Gott sie voraus weiß und vorhersagt, sondern Gott kennt die zukünftigen Handlungen, weil sie geschehen werden, weil die Menschen nach eigenem Willen sie setzen:[60]) das hat auch Photius ganz bestimmt und entschieden vertreten. Es kann dem untrüglichen und allsehenden Auge Gottes nicht verborgen bleiben, was die Menschen Böses oder Gutes thun werden; sein Vorherwissen ist aber nicht der Grund ihrer That. Petrus verläugnete den Herrn nicht, weil dieser es vorhersagte, sondern weil Petrus durch die Verläugnung zu sündigen im Begriffe stand, wußte es der Meister vorher und verkündigte es voraus.[61]) Das Vorherwissen Gottes macht unsere Akte nicht zu nothwendigen und unfreiwilligen. Ebenso sah Gott den Sündenfall Adams, den Brudermord des Kain, Pharao's Herzenshärte, Sauls Uebertretungen, die Verbrechen der Sodomiten, die so viele hundert Jahre hindurch dauernde Herrschaft des Götzendienstes vorher, wie auch den Verrath des Judas und den Blutdurst der Juden. Gottes Vorherwissen ist davon so wenig die Ursache, als ich Urheber des Verbrechens bin, wenn ich Einen mit gezücktem Schwerte auf einen Anderen losstürzen und denselben morden sehe.[62]) Er sieht nur Zukünftiges wie Gegenwärtiges vorher.[63]) Seine Strafurtheile, die der Vollbringung der That vorausgehen, zeigen nicht den Grund der Vollbringung auf, so wenig, als wenn Jemand etwas, was geschehen wird, vorhersieht und voraus verkündigt, auch in blos menschlichen Dingen (geschweige denn, wenn von der Gottheit die Rede ist,) dieses mit Recht als Ursache des Geschehenen betrachtet werden kann.[64]) Gott ist Richter und der Grund der Gerechtigkeit, nur der Sünder hat die Schuld an seiner Strafe.[65])

---

[60]) Dam. F. O. II. 30. p. 198. dial. c. Manich. n. 78. 79. p. 461. 462. Vgl. not. p. 199, wo Justin, Tatian, Origenes Philoc. c. 26, Theodoret in Ezech. c. 2 angeführt werden.

[61]) q. 97. p. 612 (ep. 78 ad Amphil. p. 267): *Οὐ γὰρ διότι προέγνωσται ἢ προείρηται, διὰ τοῦτο διαπέπρακται, ἀλλ' ἐπεὶ αὐθαιρέτῳ κρίσει πράξειν ἔμελλον ἃ μὴ ὄφειλον, τὸ ἀλάθητον καὶ πανεπίσκοπον ὄμμα τοῦ θεοῦ λαθεῖν οὐκ ἔσχον τὸ δύνασθαι. Διὰ τοῦτο τοιγαροῦν καὶ ὁ μακάριος Πέτρος οὐχ ὅτι προεῖπεν ὁ δεσπότης, ἠρνήσατο, ἀλλ' ὅτι προςυλεσθαίνειν τῇ ἀρνήσει ἔμελλε, καὶ προγινώσκεται τῷ διδασκάλῳ καὶ προανακηρύττεται.*

[62]) ib. l. c. q 96. §. 4. p. 166 ed. Ath.

[63]) Dam. F. O. II. 29. p. 196.

[64]) q. 301. p. 1137. Ath. q. 298. §. 1.

[65]) Dam. Dial. c. Man. n. 37. 71. 79. p. 416 seq. 458. 462.

B. Gott der Erlöser.

a) Die Incarnation des Sohnes Gottes an sich (Oekonomie).

1. Die Oekonomie überhaupt.

Der „Theologie" im engeren Sinne oder der Lehre von der Gottheit, ihrer Einheit und Dreipersönlichkeit, steht bei den Vätern die „Oekonomie" oder die Lehre von der Incarnation des Sohnes, der Erlösung und ihren Folgen gegenüber. [1]) So gebraucht auch Photius beide Ausdrücke; [2]) so unterscheidet er die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Oekonomie. [3]) Die eigentliche und vornehmste derselben ist die über alles Erkennen erhabene Menschwerdung des Logos, [4]) das von Anfang an von Gott vorherbestimmte (Eph. 1, 3 ff.; 3, 3—11) Mysterium, [5]) die göttliche Heilsveranstaltung; sie ist auch der Grund der anderen Arten von Oekonomie, namentlich der Accomodation Christi an die menschliche Schwäche, [6]) sowie der Nachsicht und Dispensation von der Strenge des Gesetzes. [7]) Das Erbarmen Gottes, seine Herablassung zu uns ist der tiefere Grund der in der Kirche herrschenden Milde, der Duldung vieler menschlichen Schwächen, der Dispensationen. Es bedeutet das Wort das, was des Wohles Anderer wegen ausnahmsweise, sowie das, was nicht um seiner selbst willen, sondern zur Bezeichnung eines Anderen geschieht, sodann Verwaltung und Einrichtung überhaupt. [8])

Es ist nun die eigentliche Oekonomie das wichtige Geheimniß unseres Heils, das in der Erwähnung Christi, des Mensch gewordenen Logos, ganz beschlossen liegt. [9]) Unter der Leitung desselben kann Jeder zur vollkommenen Gotteserkenntniß [10]) gelangen, indem er dieses Wort und seinen Begriff in

---

[1]) Suicer. Thes. h. v. Ephrem. in Bibl. cod. 228. p. 960. Maxim. Disp. c. Pyrrho p. 192. Combef. Theod. Opp. IV. 49. V. 10 ed. Schulze. Aub. St. f. m. Trinitätslehre des Gregor v. Naz. S. 130. N. 1.

[2]) ep. 34. p. 95 M. (Bal. ep. 53; q. 193. p. 932.)

[3]) q. 1. c. 14. 15. p. 64 seq.; q. 111. p. 183 ed. Ath.

[4]) *κυρίως μὲν ἡ τοῦ Λόγου φρικτὴ καὶ ὑπὲρ ἔννοιαν ἐνανθρώπησις . . ἥτις καὶ κυρίως ἂν καὶ πρώτως οἰκονομία τῷ ἀξιώματί τε καὶ τῷ αἰτίῳ τῶν ἐξ αὐτῆς λέγοιτο.* Cf. q. 191 (Ath. q. 188. §. 6. p. 272).

[5]) q. 105. p. 640 (Ath. q. 116): *ἄνωθεν καὶ πρὸ αἰώνων τοῖς θείοις καὶ ἀποῤῥήτοις προώριστο νεύμασι.*

[6]) q. 111. Ath. §. 1 lehrt, daß Christus in der Agonie und in dem Gebete um das Vorübergehen des Leidenskelchs seine wirkliche Menschheit uns zu erkennen geben wollte und so sich einer Oekonomie bediente, *ἥτις ἤρτηται μὲν καὶ βλαστάνει τῆς ἐνανθρωπήσεως, οὐ μὴν εἰς ταὐτὸν ἐκείνῃ συμφύεται.*

[7]) q. 1. l. c.: *τῶν ἀκριβεστέρων νόμων ἡ ἐπί τινα χρόνον ὑποστολὴ ἢ σχολὴ ἢ τῶν ἀνειμένων εἰσφορά, πρὸς τὴν τῶν δεχομένων ἀσθένειαν διοικονομοῦντος τοῦ νομοθέτου τὸ πρόσταγμα.* So steht das Wort dem *ἀκριβὴς λόγος* gegenüber. Vgl. q. 111 cit. Bd. II. S. 223. N. 78.

[8]) Vgl. Phot. q. 1. c. 15. Anast. Sin. ap. Petav. de inc. II. 1, 3.

[9]) q. 43. c. 13: *ἐν τῇ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μνήμῃ διδασκόμεθα συγκεφαλαιοῦσθαι καὶ συνεμφανίζεσθαι τὸ μυστήριον ὅλον τῆς τοῦ λόγου εἰς ἡμᾶς οἰκονομίας.*

[10]) *πρὸς τὸ τέλειον τῆς θεογνωσίας.* l. c.

seiner Weite erfaßt und im Glauben und in der Vollkommenheit der Religion vollendet. Der unzertrennlich mit Vater und Geist verbundene Logos ward sichtbar und eröffnete uns die unaussprechliche Fülle der göttlichen Liebe, lehrte uns die Unbegreiflichkeit und Einheit der Trias wie die Geheimnisse Gottes, so daß wir Alles auf ihn als den Urheber zurückführen können. Er ward Erlöser [11]) des gefallenen, in Elend, Irrthümer und die Knechtschaft der Leidenschaften versunkenen, aber doch nicht von Gott für immer verstoßenen Menschengeschlechts. Was er in erhabener Liebe und Größe erschaffen, das konnte Gott nicht mit Lust in solcher Verlassenheit und Beraubung sehen; es hielt die Einheit der Trias so zu sagen bei sich selbst Rath und wiederholte gewissermaßen bei der Neuschöpfung (Anaplasis) das bei der ersten Schöpfung Gesagte: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichniß"; sie beschloß mit einem einigen Willensrathschluß die Erneuerung des gefallenen Geschöpfes durch den die Menschheit annehmenden Logos. Dieser erschien nach den vorausgegangenen Weissagungen der Propheten, damit man nicht glaube, Gott wende sich wie ein Mensch, dem die ersten Versuche des Beistandes fehlschlugen, zu einem dritten und sei erst nach mißlungenen Versuchen dazu gekommen oder brauche so lange Zeit zu seinem Entschluß. Gott gab vielmehr das Gesetz, die Propheten und dann das Evangelium, indem er von Anfang an wußte, daß weder das Werden, noch die Erziehung, noch die Wiedererlangung des Vorzugs der Unverweslichkeit für die Creatur und für die Menschen auf eine andere Weise zu verwirklichen war, als auf die, welche in der Anordnung seiner unaussprechlichen Güte und Vorsehung bestimmt wurde. [12])

2. Möglichkeit der Incarnation.

Denen gegenüber, welche die Incarnation des Sohnes Gottes für unmöglich halten, sucht Photius deren Möglichkeit eingehend zu zeigen. Vor Allem beruft er sich wiederholt darauf, daß die Gottheit überall zugegen ist und Alles durchdringt. [1]) Wenn nun Gott und die Gottheit in allen Wesen ist und durch Alles dringt, wie sollte es uns Wunder nehmen, wenn sie auch unter den Menschen als Mensch ist? [2]) Daß die Gottheit in allen Wesen ist, wird, abgesehen von anderen Gründen, schon aus der Schöpfung erkannt; daß sie aber unter den Menschen ist, zeigt die aus Liebe zu dem Geschöpfe angenommene Menschheit und die Gemeinschaft der Geburt, der sich Gott unterzog, und die nach jener ersten in zweiter Reihe die Ehre erhielt. Die eine nämlich spendete die Hand des Schöpfers, die andere verlieh er, indem er zu uns herabkam. Wie wir ihn nun, weil er das Seiende aus dem Nichtsein in's Dasein brachte, Weltbildner und Schöpfer nennen, wenn auch dieses Eintreten

[11]) Das Folgende aus Or. in Natal. Virg. (Gall. XIII. p. 599. 600.)
[12]) q. 161 c. 2. p. 845—848. Ath. p. 248. §. 6.
[1]) q. 9. 184. 185. 223 init.
[2]) q. 184. p. 904. Basn. p. 433. 434. A. q. 181.

in die Welt um Vieles die Schöpfung überragt, so sagen wir auch, weil er die Menschen durch eine Vorsorge, die jene gegen die anderen Geschöpfe übertraf, mit Wohlthaten überhäufte, wenn auch die Geburt aus der Jungfrau und die unaussprechliche Zeugung weit über der menschlichen Zeugung steht, daß der vor allem Anfang war,[3]) gezeugt und der Schöpfer der Natur Mensch geworden ist. Wir machen keinen Menschen zu Gott[4]) — das sei ferne; denn es ist unmöglich und undenkbar — sondern wir bekennen, daß Gott als Mensch hervortrat,[5]) was für Gott, den Urheber der Natur, leicht und ein Beleg seiner großen Liebe zu uns Menschen ist. Ferner wenn Gott in allen Wesen ist, ohne daß seine über die Natur erhabene Natur durch seine Anwesenheit bei den Geschöpfen eine Veränderung erleidet, während diese einer solchen unterliegen, oder verringert wird durch die Verringerung, mit der nach der Unterordnung ein Theil der Geschöpfe unter dem andern steht, oder etwa durch die Flecken, die an den Creaturen sich finden, entwürdigt erscheint, sondern vielmehr in der Art, daß er, in der unaussprechlichen und unerfaßlichen Ueberfülle der Seligkeit und des Freiseins von allen Störungen unverrückbar feststehend, allem Seienden gegenwärtig ist, dieses erhält und leitet: wie sollte es unmöglich oder seiner Würde unangemessen sein, daß er auch, in der Masse der Menschennatur zugegen, seine unaussprechliche Liebe und Vorsorge durch die Menschwerdung an den Tag legt? Wie wäre das nicht vielmehr herrlich und passend?[6]) — Aber, könnte man einwenden,[7]) das würde zu viel beweisen, darnach müßte Gott auch die Natur der anderen Geschöpfe angenommen, müßte auch mit ihnen sich vereinigt haben. Allein damit wird vom Gegner seine ursprüngliche Thesis verläugnet. Wer die Fleischwerdung Gottes für unmöglich hält, der legt durch diese zweite Schwierigkeit das Geständniß ab, daß er die Natur von keinem anderen Geschöpfe angenommen,[8]) und wer in Bezug auf die eine Classe von Geschöpfen eine Unmöglichkeit sah, spricht nun in Bezug auf alle die Möglichkeit aus. So ist auch nach ihm es nicht unmöglich, daß Gott Fleisch angenommen hat.

Denselben Ausgangspunkt hält Photius auch sonst fest: Wenn Gott überall ist, wie sollte es eine Herabwürdigung des Geheimnisses sein, daß er (auch) im Schooße des Weibes ist? — Ja wohl, sagt der Gegner, daß er im Schooße des Weibes ist, wie allerwärts, das ist keine Herabwürdigung; daß aber Gott aus dem Weibe Fleisch angenommen, wie ist das möglich? — Also, mein Trefflicher, entgegnet Photius,[9]) bist auch du, wenn auch wider Willen von der Verläumdung und Herabwürdigung des Mysteriums abge-

[3]) *τὸν προάναρχον.*

[4]) *Οὐκ ἄνθρωπον θεοποιοῦμεν.*

[5]) *θεὸν προελθεῖν ὡς ἄνθρωπον.*

[6]) q. 185. p. 904. 905 (q. 182. §. 1. p. 264 A.)

[7]) *Ἀλλ' ὁ λόγος οὗτος* ist mit dem Folg. *ἴσως ἂν κ. τ. λ.* zu verbinden, nicht, wie bei Migne geschieht, als Schluß von §. 1 zu fassen.

[8]) Ob *ἀδύνατον* zu ergänzen? „Daß er die Natur von allen anderen Geschöpfen angenommen" (nullam non assumpsisse naturam) hat Basnage.

[9]) q. 223. Mai N. C. IX. 111. Migne p. 1012. 1013. A. q. 220.

gangen, merkst aber nicht, daß du dich selbst, anstatt in die Reihe der Feinde, in die der Freunde gestellt hast und zu dieser übergehst. Denn wer den Angriff aufgegeben hat und einen Beweis für den vorliegenden Satz sucht, der sieht sich nicht nach dem um, wodurch er in seiner Meinung bestärkt werden könnte, sondern nach dem, was ihm selbst die Sache annehmbar machen dürfte. Gleichwohl wäre es für den, der dazu bereit ist, genügend, zu erkennen, daß die Wahrheit des Gegenstandes frei ist von der Verläumdung. Denn wenn Jemand das, was er als abgeschmackt mied und verwarf, nicht blos als nichts Ungereimtes in sich enthaltend, sondern auch als vernunftnothwendig erkennt, wie sollte er nicht, nachdem er die verläumderische Anklage von sich geworfen, es von ganzer Seele zu umfassen und anzunehmen verpflichtet sein? — Ist die Tugend unmöglich? Aber ich weise nach, daß Viele mit ihr vertraut sind. Also ist deren Möglichkeit erwiesen und wer vorher sie mied, der muß sie jetzt annehmen und üben. Ist etwa männliche Tapferkeit schädlich? Aber ich weise nach, daß, wenn je etwas, sie vorzüglich für das Leben nützlich ist. Sohin ward das, was wegen seiner Schädlichkeit hassenswürdig schien, da es keinen Schaden bringt, liebenswürdig. — Es sollte unmöglich sein, daß Gott im Schooße der Jungfrau zugegen wäre? Du hast aber schon zugegeben, daß es noch mehr unmöglich wäre, daß er nicht darin zugegen sei. Was braucht die Frage sonst noch für eine andere Ausführung? „Aber," sagt der Gegner, „ich muß auch erfahren, wie die Incarnation möglich ist; ja vielmehr wenn das Zugegensein Incarnation Gottes ist, wie du nicht dahin geführt wirst, Gott die Gestalt von jedem lebendigen Wesen umzuhängen und beizulegen." — Jetzt gehörst du nicht mehr zu den Freunden, sondern bist wieder zu dem Hasse der Feinde zurückgetreten. Indessen eben darin, wodurch du bisher eine Niederlage erlitten hast, wirst du auch hier bei deiner Erhebung gegen die Wahrheit unterliegen. Stelle dich nur in Positur zum Angriff. Gibt es eine Vorsehung Gottes, die specieller auf die Menschen gerichtet ist, als auf die geringeren belebten Wesen? Du wirst es wohl nicht läugnen können, denn die Schöpfung und Vorsehung in Betreff der letzteren ist eben nur wegen des Nutzens der Menschen da. Daher ist auch der Gottheit Gegenwart in den Menschen und in den übrigen Sinnenwesen nicht die gleiche. Denn da sie Eines ist und durch die Unterschiede nicht vervielfältigt wird,[10]) so heißt es von ihr, daß sie ohne Mehrzahl sich vermehrt, daher auch die vielen Gestalten auf die eine menschliche zurückgeführt werden. Du siehst, wie leicht da der Vorkämpfer des Unglaubens unterliegt. — Aber, entgegnet derselbe, wie so? Wenn auch der Logos nicht die Naturen der anderen belebten Wesen anzunehmen brauchte, so bleibt doch noch übrig, daß eine Incarnation nicht blos aus einer einzigen Jungfrau, sondern aus allen Frauen und Jungfrauen anzunehmen ist. Darauf ist zu antworten:[11]) Ich möchte weit eher behaupten,

---

[10]) Hier fehlt wohl am Anfang Einiges und bei Migne p. 1013 C. sind noch überdies die Worte *ἀπλήθυντον ταῖς διαφοραῖς* vor *ἀπληθύντως* ausgelassen worden.

[11]) Hier ist im Texte bei Mai eine Lücke angedeutet; aber Oekonomos hat keine. Statt *ἀποχρήσῃ* ist *ἀποχρήσει* zu lesen.

daß der, welcher einmal der Incarnation sich unterzogen, einer zweiten Incarnation unmöglich bedarf; daher hat auch die Incarnation aus allen Jungfrauen nicht mehr Raum, sondern nur die aus einer einzigen.

Diesen kurzen Abfertignngen und Abweisungen folgen aber weitere Erörterungen über

3. die Gründe der Incarnation des Sohnes Gottes.

1. **Warum ward die Erlösung der Menschheit nicht durch einen Engel oder einen bloßen Menschen, sondern durch die Selbstentäußerung des Logos vollbracht?** [1]) Vielfach scheint ein Geschöpf gleichen Wesens ganz besonders dazu geeignet und namentlich zur Ueberzeugung der Anderen besser tauglich. Photius zeigt: 1) Es konnte kein Mensch die Erlösung vollbringen. Denn der Erlöser durfte nicht aus der Zahl derjenigen sein, die selbst der Erlösung und Wiederaufrichtung bedurften. [2]) Aber die ganze Menschheit war der Sünde verfallen und bedurfte einer großen und gleichmäßigen Sorgfalt und Läuterung. Wie konnte also der, welcher selbst das gleiche Bedürfniß nach Heilung hatte, für die übrigen der Spender der Heilung sein [3]) und ihnen die Läuterung vermitteln? Ferner wie konnte ein Mensch jenes Werk Gottes, das ganz neu ist unter der Sonne, unternehmen? Wofern Einer ehrgeizig das Unmögliche hätte beginnen wollen, so hätte er viel eher und leichter das Verderben auf sich selbst zurückgewendet oder es noch viel größer gemacht. Denn diejenigen, die seine Wohlthat würden genossen haben, hätten es einerseits nicht für ein großes Uebel gehalten, wofern sie gegen einen Menschen von ihrer Art sich undankbar bewiesen, andererseits hätten sie leicht, was das Letztere betrifft, dazu sich getrieben fühlen können, die Gott gebührende Ehre dem, der sie gerettet, zu erzeigen. Denn wenn die Israeliten den Moses, gegen den sie oft murrten, indem sie die durch ihn vermittelte, vom Himmel herabkommende Befreiung für schlimmer hielten, als die in Aegypten erduldeten Drangsale, gleichwohl nach seinem Tode wie Gott zu verehren gedachten, wie uns die heiligen Bücher lehren, weßhalb auch sein Grab bis jetzt den Juden unbekannt blieb: wie hätten die Menschen nicht den, der eine viel größere Tyrannei abgewendet, auch wenn sie wußten, daß er ihrer Natur war, als Gott verehrt? Zu geschweigen, daß die Hellenisten den Paulus apotheosiren wollten (Akt. 14, 10). Das wäre aber offenbar keine Erhebung vom Falle, sondern ein noch viel tieferes und hoffnungsloseres Fallen gewesen. Sich als Schuldner dafür bekennen, wäre vielleicht nicht

---

[1]) q. 191 (Migne p. 924 seq. A. q. 188. p. 271). Dieselbe Frage erörtern Athan. de inc Verbi, Eus. in tricenn. Const. M. c. 13 seq, Proclus Or. I. de Deip., Job mon. de inc. L. II. et III. Bibl. Cod. 222. p. 737 ed. Migne.

[2]) *οὐ τῶν δεομένων αὐτὸς τῆς ἀλλαχόθεν σωτηρίας καὶ ἀνορθώσεως χρηματίζειν ὤφειλεν.*

[3]) *χορηγὸς τῆς ἰάσεως.* c. 1 fin. (A. p. 272.)

unvernünftig erschienen, so daß, gleichwie die Geschöpfe vor dem Schöpfer wegen seiner Majestät und Göttlichkeit thun, ebenso gegen den Retter die Geretteten, gegen den Wiederhersteller die vorher vom Verderben Ergriffenen und Zermalmten sich benehmen würden.[4]) Auch der von Photius viel benützte Mönch Job[5]) führt aus, die Erlösung (Anaplasis) sei ein Werk größerer Weisheit und Ehre als die Schöpfung (Plasis), ja nach Eph. 3, 10. Joh. 3, 16 das größte Werk, die Schöpfung sei durch ein bloßes Wort, die Erlösung aber durch das eigene Handeln (die Auturgie) des Schöpfers vollbracht worden. Ebenso erklärt Photius, der Schöpfer habe auch als Urheber der Wiederherstellung (Anaplasis) erscheinen müssen. Daraus gehe aber auch hervor, daß selbst kein Engel uns erlösen konnte.[6]) Drittens, fährt der Patriarch mit Job fort, ist es nicht Sache der Knechte und Geschöpfe, die königlichen und göttlichen Gebote abzuschaffen noch auch sie zu etwas Vollkommenerem zu führen. Nun hat aber der Mensch gewordene Christus neben vielen anderen Wohlthaten, ja vielmehr vor allen anderen die väterlichen Gesetze, die damals für die Israeliten passender waren, zur größeren Vollkommenheit umgebildet. Matth. 5, 21 ff. Das geschah unter Anderem deßwegen, weil, wenn die alten Gesetze ganz und gar unverändert und unversehrt blieben, auch das ganze Staatswesen und die Institutionen des Mosaismus zugleich mit dem Gesetze nothwendig hätten erhalten werden müssen; diese aber hatten nicht die Kraft, etwas von den übernatürlichen Gütern, die nachher erstrahlten, in sich aufzunehmen, sowie auch nicht einmal vorher, obschon unzählige Gesetzgeber, Volksführer, Propheten und viele andere heilige Lehrmittel zu ihrer Entwicklung erziehend hinwirkten, das Unternehmen zu seinem Ziele gelangte. Wenn das menschliche Leben in diesen Institutionen verblieben wäre, so hätten die eifrigen Bemühungen des Erlösers sich als vergeblich erwiesen, da das menschliche Streben nichts Großes zu Stande bringt, und zwar kann die im Knechtsverhältniß stehende Creatur nicht sich unterfangen, die Gesetze ihres Schöpfers und Gebieters umzuändern, noch bleibt es an ihr ungestraft; wohl aber kam demjenigen, der durch das tiefste Erbarmen das Heil des Geschöpfes wirkte, die Aenderung der Gesetze des Herrn zu, da er seiner Natur nach die Macht des Gebieters hatte und für ihn war die Erneuerung und Verbesserung des ganzen Lebens leicht und passend. Viertens: Woher wäre die Offenbarung einer solchen und so großen Liebe, wie wir sie in der um unseretwillen übernommenen Selbstentäußerung dessen finden, der nicht entäußert werden kann, zu unserer Kenntniß gelangt oder wie hätten wir die Größe seiner über uns waltenden Vorsehung erkannt, wenn wir durch irgend einen Anderen die gemeinsame Erlösung unseres Geschlechts hätten erlangen sollen? Nicht einmal der Natur der Engel stand es zu, dieses große und die ganze Welt betreffende Mysterium zu wirken; wohl sind den Engeln die Grenzen der Völker einzeln zur Bewachung zugewiesen, nicht aber ist ihnen

---

[4]) c. 2. p. 925.
[5]) Job L. III. c. 14. p. 745 in Cod. 222.
[6]) c. 2 fin. Job l. c. p. 741 seq.

die Regierung des ganzen Geschlechts und die Wiederherstellung desselben anvertraut. Noch viel weniger aber kann das Sache eines bloßen Menschen sein, wenn er auch die anderen an Tugenden überträfe. Denn man kann sehen, wie oft die berühmtesten von ihnen, wenn sie mit der Regierung und Erziehung eines einzigen und noch dazu nicht allzu zahlreichen Volkes betraut waren, nicht einmal diese tadellos zu Ende zu führen vermochten (Moses, Josue und so viele andere Führer des israelitischen Volkes). Nebstdem würde das größte und erhabenste aller Wunder, das je in der Geschichte sich zeigte, das Ereigniß, das wahrhaft mehr als Wunder ist, zu einem geringfügigen, in nichts etwas Wunderbares mehr darbietenden Akte herabsinken. Denn wenn ein Geschöpf mit dem Geschöpfe verkehrt und seinen Mitknecht gütig aufnimmt, so folgt daraus nichts Unaussprechliches, nichts, was durch seine Unbegreiflichkeit und die Fülle der Liebe Erstaunen und Bewunderung hervorrufen könnte. Was sollte es Wunderbares und Unbegreifliches sein, daß ein Engel die Natur des Menschen annimmt? Sind ja doch beide Geschöpfe, beide miteinander Knechte, beide der Veränderung fähig, wenn auch der Engel höhere, der Mensch geringere Ehre genießt. Ob beide wirklich etwas Veränderliches sind, wäre unklar, bis die Vereinigung vollzogen wäre, wofern nicht gegen die stärkere Veränderung der schwächere Theil, der ebenso veränderlich ist, sich hinneigte oder der schwächere über den stärkeren obsiegte.[7]) Der wichtigste Grund aber liegt darin, daß wenn ein Mensch oder Engel sich vorgesetzt, uns vom Falle zu erlösen, unser Geschlecht der schönsten, kostbarsten und unaussprechlichsten Ehre und Zierde verlustig gewesen wäre. Denn alsdann würde es uns unmöglich gewesen sein, den übernatürlichen Gütern auch nur nahe zu kommen, die wir jetzt nach der Fleischwerdung des Logos in Wonne genießen.[8]) Denn wo oder wie wäre, wofern die Natur der Menschen oder Engel das Erlösungswerk übernommen hätte, unserem Geschlechte die Gnade zu Theil geworden, zur Rechten Gottes des Vaters Platz zu erhalten,[9]) über alle Chöre der Engel und Erzengel erhoben zu werden, Ehre und Herrlichkeit in solcher Fülle und Ausdehnung zu genießen, daß sogar die höheren Mächte, die am nächsten bei Gott stehen, Verlangen tragen, in die Glorie, die wir im Fleische genießen, hineinzublicken, das aber zu erreichen als für ihr Verlangen zu hochstehend erkennen? Wenn aber nun das Menschengeschlecht dieses seligen Looses beraubt geblieben wäre, wofern nämlich unsere irdische Masse durch die Verbindung der menschlichen oder Engelsnatur den Genuß der Glorie, in der sie jetzt glänzt, nicht erlangt hätte, wenn wir nicht erhoben worden wären zu einer solchen Kraft und Macht und zu so ausgezeichneter Ehre: was hätte der Feind gegen uns zu wagen unterlassen, welche List hätte er nicht in Bewegung gesetzt, durch die er wieder die Hoffnung in sich nährte, er werde von Neuem unser Geschlecht sich unterwerfen und unter seine alte Tyrannei zurückbringen? Würde er nicht einen Hochmuth an den Tag legen, der noch stärker wäre als

[7]) c. 3. 4. p. 925—928. A. §§. 3—6. p. 272. 273.
[8]) c. 5. p. 928. 929. A. §. 7. p. 273.
[9]) Cf. Job l. c. et L. IX. p. 801 ed. Migne.

der frühere, und würde er es nicht für gut halten, es zu wagen, dem Himmel selbst Nachstellungen zu bereiten? Wegen aller dieser und noch vieler anderer Gründe hat, ganz der göttlichen Weisheit und Würde entsprechend, der Logos und Sohn Gottes, der wahre Gott selbst, und nicht ein Anderer, indem er unser Fleisch annahm, die allgemeine Erlösung unseres Geschlechtes vollbracht.[10])

Hier sind zugleich die Gründe erörtert, weßhalb eine göttliche Person die Erlösung bewirkte und zwar durch die Annahme des Fleisches. Die Gründe für die Incarnation Gottes werden aber noch anderweitig behandelt.

2. **Warum nahm Gott (eine göttliche Person) Fleisch an?** A. 1) Sehr Wenigen kommt es zu, durch die Betrachtung im Geiste sich zu einer Vorstellung vom Göttlichen zu erheben, wie sie der Gottheit ziemt, wie schon daraus offenbar ist, daß auch diejenigen, die zu dem Höhepunkte menschlicher Weisheit gelangt zu sein scheinen, mit sich selber und mit den Anderen im größten Widerstreite sich befanden. Darum ward Gott Mensch, auf daß nicht blos diejenigen, die im Erkennen vor den Anderen einen Vorzug zu besitzen scheinen, sondern auch die Menge der Menschen, die sich mehr von den Sinnen als von dem vernünftigen Denken leiten läßt, durch das, was ihr sichtbar und hörbar wird, zur gottesfürchtigen und heilbringenden Erkenntniß der Gottheit sich erheben könnte, vom Sinnlichen zum Geistigen aufsteigend, von den mittelst des Fleisches vollbrachten göttlichen Thaten zur Betrachtung der übernatürlichen und körperlosen Gottheit emporklimmend. Das ist aus dem Erfolge und dem wirklich Geschehenen einleuchtend. Seit nämlich Gott Mensch ward und, indem er unsere Gestalt trug, wunderbare und übernatürliche Werke verrichtete, legte der Mensch die ungereimten und trugvollen Vorstellungen ab, entsagte den leeren Fabeln und den Gebilden der Götzen, und bekannte anbetend den im Fleische Erschienenen als wahren Gott, indem er durch seine Anwesenheit im Leibe und durch das Sehen und Hören seiner über die Vernunft hinausgehenden Thaten die Gottheit zu erkennen gewürdigt, durch diese Erkenntniß aber zum Fassen und Betrachten der unsterblichen (unsichtbaren) Natur emporgehoben ward.[11]) 2) Es würde keineswegs der Starke (der Satan) gefesselt worden sein (Luk. 11, 21. 22), wenn nicht ein noch Stärkerer sich dem Kampfe unterzogen, den Streit auf sich genommen hätte.[12]) 3) Die Belehrung, die dem Gesichts- und Gehörsinn zu Theil wird, ist um Vieles eindringlicher und genauer als jene, die von der Ferne und durch andere Mittel geboten ist; auch ist wohl das Handeln durch Nachahmung der Tugenden für Viele leichter und bequemer als das, welches ohne dieselbe verlangt würde. Es ist aber den Menschen keine ihr Leben emporhebende Nachahmung möglich, wenn nicht Jemand auf menschliche Weise dazu das Vorbild gibt. Das Thun des Erlösers wäre nun kein menschliches, wenn die Fleischwerdung des Logos nicht erfolgt wäre. Aus wahrer Liebe zu den Menschen also und

---

[10]) c. 5. p. 929. A. l. c.

[11]) q. 186. p. 905—908. Basnag. Dissert. VI. p. 155. 156. *Διατί θεος ἐσαρκωθη*. A. q. 183. p. 265.

[12]) Vgl. Cod. 222. Job L. III. p. 741.

aus unübertrefflicher Vorsorge geschah die Fleischwerdung des Logos, sein Verkehr mit uns, der uns vergöttlichte, sein Leben unter uns. — Noch viele andere Gründe, die Photius bei den folgenden Fragen gleichfalls vorbringt, lassen sich aus dem von ihm stark benützten Mönche Job zusammenstellen, der darauf hinweiset, daß alle Mittel zur Rettung des Menschen erschöpft und doch die Menschen ungebessert waren, daß nicht von Anfang an sogleich das Größte geschehen sollte, weßhalb es auch so spät geschah.[13]) Er urgirt dann, daß Gott Mensch ward, damit wir ein wahres Beispiel der Tugend hätten, damit die Schuld Adams gehoben und die Menschheit zu Gott geführt, Gottes unendliche Liebe geoffenbart werde.[14]) Die meisten seiner Gründe beziehen sich aber auf die Person des Logos. Anderwärts[15]) zeigt Photius, daß eine Person der göttlichen Trinität[16]) Mensch werden mußte, weil diese die Menschen durch einen Menschen erlösen wollte, auf daß der Mensch das Gesetz ohne Sünde erfülle, den übrigen Muster und Beispiel werde und derselbe den Satan überwinde, der durch ihn gefallen war. Ohne Incarnation (σάρκωσις) war aber die Erlösung unmöglich; denn sie ist Weg zur Zeugung, die Zeugung aber Schluß der Conception.

3. Weßhalb nahm aber der Sohn die Menschheit an, und nicht eine andere der drei göttlichen Personen?[17]) A. 1) Derjenige, der oben im Himmel (ἄνω) Sohn ist, sollte es auch hier auf Erden (κάτω) sein und bleiben, indem er aus der Jungfrau Fleisch ward; die unveränderliche göttliche Natur sollte nicht den Schein sich zuziehen, als habe sie durch die verschiedene Relation eine Alteration oder einen Wechsel erlitten.[18]) 2) Es mußte der Schöpfer selbst, nicht aber ein Anderer, das gesunkene und verderbte Geschöpf wiederherstellen; denn wenn ein Anderer es schuf, ein Anderes es wiederherstellt, so hat dieser nicht, was der Schöpfer hatte, und der Schöpfer nicht, was der Wiederhersteller spendet, wie das Bedürfniß eines Anderen zeigt. Nichts Derartiges aber findet sich in der Dreieinigkeit. Hier ist der Sohn Demiurg, Vater und Geist wirken mit; es stellt der Sohn das Geschöpf wieder her; daran nehmen Vater und Geist durch ihr Wohlgefallen und ihr Mitwirken Antheil. Einen Willen, Eine Macht und Herrschaft haben die Drei, keine andere Wirkungsweise.[19]) 3) Da der Sohn die Vernunft (der Logos)

---

[13]) Job L. III. c. 15. p. 748. Vgl. L. VII. p. 784.

[14]) ib. L. III. c. 17. p. 753.

[15]) Or. in natal. B. V. p. 599. 600 ed. Gall.

[16]) τινὰ τῶν τῆς τριάδος.

[17]) q. 187. Migne Cl. 1280 seq. A. q. 184. p. 265: Διὰ τί ὁ υἱὸς ἐσαρκώθη, καὶ οὐχ ἑτέρα τῆς τριάδος ὑπόστασις: Job L. I. de inc. in cod. 222: διὰ τί ὁ υἱός, καὶ μὴ ὁ πατὴρ μηδὲ τὸ πνεῦμα, τὴν ἡμετέραν μορφὴν ὑπέδυ;

[18]) Dam. F. O. IV. p. 254. 255 nach Naz.: ἵνα μείνῃ ἡ ἰδιότης ἀκίνητος. Vgl. Le Quien not. 2. p. 254. Nach Thomas p. 3. q. 3 a. 6 wäre dieser Grund nicht ausreichend, quia filiatio temporalis, qua Christus filius hominis dicitur, non constituit personam ipsius, sicut filiatio aeterna.

[19]) Dieser zweite Grund paßt mehr zur vorhergehenden (zweiten) Frage; nur wird darauf, daß der Sohn δημιουργός sei, besonderes Gewicht gelegt. Das führt auch Job L. III. aus mit Berufung auf Joh. 1, 3. Hebr. 1, 2. Röm. 11, 36.

des Vaters ist, so ziemte es sich, daß er die in die Unvernunft (Alogie) herabgesunkenen Menschen zurückrufe. Denn durch die Vernunft wird die Unvernunft geheilt und die Besserung der von der Gnade Entblößten hat die Beziehung zum Logos.[20]) 4) Die Fleischwerdung des Sohnes zielt allein auf das Heil der Menschen ab. Hätte nun der Vater oder der Geist die Menschheit angenommen, so hätte das Menschengeschlecht nicht nur davon keinen Nutzen gehabt, sondern sich auch noch viel schwieriger und unfügsamer erwiesen. Hätte nämlich der mit dem Fleische bekleidete und in diesem Leben sichtbare Erlöser gesagt: „Ich bin der Vater Gottes" oder: „Ich bin der Geist": so hätte der Jude ein solches Wort nicht einmal anhören wollen. Geriethen die Juden bei den Worten des Sohnes, er sei Gottes Sohn, obschon auch ihnen das öfter gesagt ward, in heftigen Zorn, so daß sie ihn als Gotteslästerer steinigen wollten (Joh. 10, 33): was hätten sie nicht Alles gethan und Gräßliches gewagt, welche Lehre oder Gesetzgebung hätten sie angenommen, wenn der Erlöser sich als heiligen Geist oder Vater Gottes bezeichnet hätte? Also hat die menschenliebende und hochheilige Trias durch eben denjenigen die Fleischwerdung und die Wiederherstellung der Menschheit in das Werk setzen lassen, durch den wir, wie sie wohl wußte, am meisten das Heil gewinnen könnten. 5) Es war am entsprechendsten, daß die zur Unvernunft Herabgesunkenen durch den Logos von der Unvernunft befreit wurden; deßhalb sollte auch der, der auf den Cherubim einherfährt, in seiner Herablassung in die Krippe unvernünftiger Thiere hineingelegt werden und der Schöpfer aller Welt mitten unter ihnen in Windeln eingewickelt liegen.[21]) 6) Auch läßt sich mit Grund denken, daß das ebenbürtige und natürliche Bild des Vaters diejenigen, die nach dem Bilde Gottes und mit der Gnade geschaffen waren, aber diese Aehnlichkeit verunstaltet und entstellt hatten, durch eben dieses natürliche und unterschiedslose Bild zur alten Würde und Schönheit zurückbringen sollte.[22]) 7) Da der Sohn alles Gericht erhalten hat (Joh. 5, 22) und Richter der Lebendigen und der Todten ist, so mußte auch der einstige Richter aller Lebenden als Gesetzgeber und Lehrer der menschlichen Handlungen erscheinen, der nicht sowohl durch Worte zur Nachahmung einlud, als durch das Beispiel der Werke.[23]) 8) Noch mehr: Da der Sohn die Weisheit und das beseelte und ganz gleiche Bild des Vaters ist, mußte er die Seele, die nach dem Bilde Gottes geformt und geschmückt, aber mit unächten Farben und falscher Schminke zur Mißgestalt der Sünde herabgebracht und umgebildet worden war, von dieser Häß-

---

[20]) Ganz nach Job L. I, wo es nach Anführung von Ps. 48, 13 heißt: Ὁ λόγος γάρ, φησι (Joh. 1, 14), σὰρξ ἐγένετο, τουτέστι τὴν εἰς ἀλογίαν καταπεσοῦσαν φύσιν ἡμῶν, και μηδὲν πρὸς τὸ νοερὸν, ὕλην δὲ πρὸς τὸ σαρκικὸν ἀπονεύσασαν, ἀνελάβετο (p. 736). Weitläufig wird dieses Thema hier behandelt. Cf. L. III. c. 17. p. 753.

[21]) Job L. I. p. 736 C.: Διά τοι γὰρ τοῦτο . . καὶ τὸν λόγον φάτνη ὑποδέχεται κ. τ. λ.

[22]) Job l. c.: ὁ δὲ ἄνθρωπος λόγῳ καὶ εἰκόνι θεοῦ τιμηθεὶς κ. τ. λ. L. III. 17. p. 953. Diesen und den vorigen Gedanken insinuirt auch Dam. p. 255.

[23]) Dam. l. c.: ἵνα δι' ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ ἀνακαινίσῃ μὲν τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν, διδάξῃ δὲ καὶ ἡμᾶς τὴν ἐνάρετον πολίτειαν, ταύτην δι' ἑαυτοῦ ποιήσας ἡμῖν εὐεπίβατον. Job III. 11. p. 741.

lichkeit und Schmach befreien, wie mit der Kunst des Malers die verwischten und zerstörten Züge wiederherstellen und dem Gemälde seine frühere Schönheit zurückgeben.[24]) Hätte aber der Vater oder der Geist Fleisch angenommen, so hätte das bei der Schwäche und dem zum Bösen geneigten Willen der Menschen nicht ausgeführt werden können, vielmehr hätten sie das Bild noch mehr entstellt, die Predigt des Heils nicht angenommen und für ihren Unverstand und ihren Unglauben einen Vorwand, für ihren Unwillen und ihren Trotz den Schein der Abwehr einer Lästerung geltend gemacht; einen sichtbaren Menschen hätten sie weder als Vater Aller noch als heiligen Geist anerkannt;[25]) die Sadducäer hätten das Mysterium verhöhnt und verspottet; sie hätten mit den Händen und den Zähnen, wo möglich, den im Fleische Erschienenen zerrissen, sie, die nicht einmal die Existenz der Engel bekennen oder anerkennen wollten. Da nun die Incarnation des Vaters oder des Geistes für die Juden ganz unannehmbar gewesen wäre und die Erlösung der Menschheit, welche das Ziel und die Vorsorge der Gottheit war, um derentwillen die Entäußerung des Unentäußerlichen Statt fand, indem der Sohn Fleisch ward, sehr schwer Eingang fand: so hat mit Grund der Sohn entsprechend der sonstigen erhabenen Weisheit, die unaussprechlich und für menschliches Denken unerfaßlich ist, unter dem Wohlgefallen des Vaters und unter der Mitwirkung des hochheiligen Geistes unser Fleisch angenommen und die allgemeine Erlösung des Menschengeschlechts vollbracht.[26])

4. Weßhalb nahm aber der Sohn Gottes zur Erlösung die Natur der gefallenen Menschen an, und nicht die der Engel?[27]) Der Grund ist der: weil die Engel verführt hatten, wir aber von ihnen verführt wurden, und weil sie Vieles hatten, was sie von der Sünde abhalten mußte, namentlich darin, daß sie viel schwerer von Leidenschaften afficirt werden, Gott viel näher stehen und reine Geister sind ohne den materiellen Leib, während es für die Menschen Erbarmen erwirkt, daß sie viel leichter den Leidenschaften unterworfen, vom Leibe herabgezogen und gefesselt sind. Und, was noch wichtiger, aus den gefallenen Engeln sind keine anderen durch Zeugung hervorgegangen, um derentwillen der Fall den barmherzigen Gott hätte zum Mitleid hinziehen können, sondern die Uebertreter beharren immerfort in der Liebe zur Sünde. Ferner ist es nichts Aehnliches oder Verwandtes, die Natur der Engel und die der Menschen annehmen. Denn was hätte das auch den nicht gefallenen Engeln genützt? Und hätte es wegen der gefallenen geschehen sollen,

---

[24]) Job L. IV. V. p. 761.

[25]) Aehnlich ausgeführt wie oben Nr. 4. Vgl. Job L. VII. p. 777.

[26]) Photius tadelt cod. 222. p. 740, B. C. den sonst von ihm viel benützten Job, der gesagt hatte: Da es heiße (Joh. 1, 2. 3), Alles sei durch den Sohn gemacht, so wäre, falls die Incarnation nicht in ihm vor sich gegangen wäre, der Ausspruch der Lüge geziehen worden. Denn es sei ja an jener Stelle nur gesagt, Alles sei vom Sohne hervorgebracht, nicht aber, der Sohn habe der Natur der Geschöpfe sich unterzogen (αὐτὸν τὴν ἐκείνων φύσιν ὑποδραμεῖν). Aber Letzteres hatte doch wohl Job direkt nicht sagen wollen.

[27]) q. 244. P. II. p. 1048; A. q. 241. §. 2. p. 312 seq. ganz nach Job L. IX. de inc. c. 40. 41. p. 813 seq. L. III. 15. p. 752.

wären da die nicht gefallenen Engel nicht schlechter gestellt gewesen, als die gefallenen? Noch mehr: der Fleisch gewordene Logos lehrte uns die Tugenden und die Gottesfurcht, wodurch uns, wenn wir mit seiner Gnade seine Gebote beobachten, das unverlierbare Erbe des Himmelreichs zu Theil wird; die Engelsnatur aber hatte die Erkenntniß sowohl der Tugend als der religiösen Wahrheit; der Tugend, weil sie die von ihr Verführten zu deren Gegentheil anlockte und fortriß, der religiösen Wahrheit, da die gefallenen Engel wußten, wer Christus war und was sie von ihm zu befürchten hatten (Luk. 4, 34. Matth. 8, 29); daher hätte er ohne Nutzen die Natur der Engel angenommen. Dazu kommt, daß der Logos Fleisch ward, um uns durch seine Werke den Weg zu zeigen, auf dem wir zum Himmel zurückzukehren vermögen; den Dämonen aber stehen die ihnen gleichartigen Schaaren (der gut gebliebenen Engel) in dem früheren Zustand vor Augen, die durch ihre Thaten die Seligkeit vorzeigten; sie aber in der Verblendung ihres Geistes folgen ihnen nicht und wenden sich ihnen nicht zu. Es wäre also die Annahme der Engelsnatur durch die göttliche zwecklos; ja sie würde sogar dazu dienen, die Strafe, die sie jetzt zu erleiden haben, wofern möglich, noch größer und schwerer zu machen. Nebstdem wenn der Logos die Natur der Engel annehmen wollte, wie wäre das geschehen ohne Vermittlung der Geburt? Wenn das schlechtweg durch Aneignung und relative Vereinigung[28]) den Dämonen zu Theil werden sollte, so hätten diese davon sich losgerissen und getrennt. Sodann welchen von den gefallenen Engeln hätte er vorzüglich sich aneignen (adoptiren, annehmen) sollen? Hätte er einen von den standhaft Gebliebenen angenommen, was hätte das den Gefallenen genützt? Denn während jene auch vorher im Guten beharrten, blieb der Dämon in seinem Elend. Wenn er aber einen von den Gefallenen annahm, wo war die Gerechtigkeit? Wie hätte da nicht der Satz Anwendung, den Paulus (Röm. 3, 8) verdammt: „Lasset uns Böses thun, damit Gutes hervorkommt“? Endlich da eine Geburt bei den englischen Mächten nicht vorkommen kann, war es auch nicht möglich, daß der Logos ihre Natur annahm, sondern er hätte eines von den Individuen annehmen müssen. Welches aber dieses auch gewesen wäre, dieses allein wäre erlöset worden. So hätte er (um alle zu erlösen) unzähligemal einzelne Individuen der Engel annehmen müssen, oder vielmehr der Dämonen, die sich als Werkzeuge aller Schlechtigkeit erwiesen. Das behaupten wäre Gotteslästerung.

5. Warum aber erlöste Christus nicht blos durch seine Gottheit, durch seine absolute und allherrschende Kraft, sondern durch sein freiwilliges Leiden?[29]) Davon lassen sich viele unaussprechliche und die Vernunft übersteigende Ursachen angeben, besonders aber die, daß er so denen, die in diesem Leben Trübsal zu leiden haben bis zum Aeußersten, als einen herrlichen und erhabenen Trost seine eigenen Leiden und seinen schimpflichen Tod hinterlassen wollte.[30]) Insbesondere lassen sich noch folgende Momente

---

[28]) κατ' οἰκείωσιν καὶ σχετικὴν σύνοδον. §. 3. p. 312 A.

[29]) δι' ἑκουσίου μᾶλλον παθήματος, ἀλλὰ μὴ δεσποτικῇ καὶ αὐτοκράτορι ἐξουσίᾳ.

[30]) ep. 218. Joh. Heracl. p. 324 (M. II. 45. p. 864 B. ep. 149. p. 486).

anführen.[31]) Es ward der Fleisch gewordene Logos Gottes, der selbst Gott ist, gekreuzigt, 1) damit er ganz deutlich die Ungerechtigkeit des Teufels an das Licht stelle und überführe; 2) damit er seine unübertreffliche und unüberwindliche Liebe zu den Menschen an den Tag lege; 3) ferner, damit nicht, indem es als etwas Leichtes erscheine, ihn Gott zu nennen, Anderen Anlaß gegeben werde, sich zu Gott zu machen und die Beseitigung der alten Täuschung zu einem neuen verderblichen Irrthum führe; 4) damit er denjenigen, die in Bedrängnissen, Nachstellungen und Mißhandlungen, die bis zum Tode führen, geprüft werden, sich selbst als Beispiel und Muster in Geduld und Standhaftigkeit erweise und sie so mit edler Gesinnung und Dankbarkeit gegen Gott die Widerwärtigkeiten dieses Lebens ertragen lehre; 5) damit seine allbezwingende Kraft und Stärke noch mehr sich offenbare. Denn mit physischer Kraft, mit starker Hand, mit den Waffen und mit Kampfgenossen den Feind besiegen,[32]) ist zwar lobenswerth, aber doch nur etwas gewöhnlich Vorkommendes, etwas, was nichts von einer göttlichen Thätigkeit an sich aufzeigt.[33]) Allein durch den Tod den Tod selbst, die Hölle und den Teufel und die Mächte und Gewalten der Welt vernichten und über sie triumphiren, das ist in der That Sache der über alles menschliche Denken und Erkennen erhabenen allmächtigen Kraft Gottes. 6) Damit er, indem er das Uebermaß der auf uns herabgekommenen Güter zeigte, uns als verpflichtet zu reiner Liebe gegen ihn sowie zu einem seinen Gesetzen gemäß eingerichteten Wandel darstelle, wovon aber der Gewinn auf uns selbst zurückfällt, da er uns Antheil an seinem Reiche gibt und ein Leben in unaussprechlicher Wonne.

6. Wenn der Vater im Sohne und der Sohn im Vater ist (Joh. 14, 10), warum wird bei der Menschwerdung des Sohnes nicht auch der Vater Mensch? Und wenn im Sohne die ganze Gottheit ist, warum bleibt bei der Menschwerdung des Sohnes der Vater ohne Fleisch (*ἄσαρκος*)?[34]) Diesem Einwurf läßt sich ein anderer entgegenstellen: Wenn der Vater im Sohne und der Sohn im Vater, warum geht, da der Sohn durch Zeugung hervorgeht, nicht auch zugleich der Vater durch Zeugung hervor? Oder da der Vater den Sohn hervorbringt, warum bringt nicht auch der Sohn sich selbst hervor, da er doch in sich den Vater hat, der ihn hervorbringt? Das ist nicht etwa eine neue Schwierigkeit statt der gehofften Lösung, wie man beim ersten Anblick glauben könnte, sondern eine Lösung, die aus dem Näherliegenden und Aehnlichen die über das Entferntere entstehende Schwierigkeit beseitigt. Denn gleichwie der Vater im Sohne und der Sohn im

---

[31]) q. 247. p. 1052 A. q. 241. p. 313. Cf. Job L. III. c. 13 seq. p. 741 seq. Job bezeichnet die Frage als eine verwegene Frage Solcher, die jeden Modus der Erlösung zu tadeln und von Gott Rechenschaft zu verlangen wagen und dabei sich anmaßen, besser als Gott das Heilbringende zu kennen.

[32]) Nach *ἀντίπαλον* fehlt bei Mai *καταβάλλειν*, *καταργεῖν* oder etwas Aehnliches. Ersteres hat Cekon.

[33]) *οὐδὲν εἰσάγον θεουργίας ἐξαίρετον*. p. 314 A.

[34]) q. 104. p. 175 Athen.

Vater ist, ohne daß deßhalb entweder der Sohn den Vater zugleich erzeugt oder der Vater zugleich mit dem Sohne gezeugt wird, so wird auch, obschon der Sohn Fleisch wurde, nicht aber der Vater, keine der beiden Ungereimtheiten folgen: weder daß darum, weil der Vater ohne Fleisch bleibt, auch der Sohn nicht Fleisch werden konnte, noch daß wegen der Annahme des Fleisches von Seite des Sohnes der Vater zum Fleischgewordenen werden muß. Neben dieser indirekten Lösung gibt es noch eine direkte[35]) aus der Perichoresis der göttlichen Personen. Der Vater ist ganz im Sohne und der Sohn ganz im Vater, ebenso auch der heilige Geist ganz in jeder der zwei ihm gleichwesentlichen Personen und hat jede von beiden ganz in sich. Denn von dieser Art ist bei körperlosen Wesen, und zumal bei der überwesentlichen Substanz, die gegenseitige Perichoresis der Personen: sie läßt nichts von dem, was ihr zugehört, außen zurück, noch läßt sie etwas Fremdartiges in sich eintreten, sondern sie bringt zugleich das charakteristische Merkmal mit sich, sie vermischt und vermengt es nicht, noch verändert und alterirt sie es mit den Eigenthümlichkeiten der übrigen Hypostasen; vielmehr ist die Person ganz in ihrer Totalität immanent,[36]) ohne eine Eigenthümlichkeit mit der anderen zu vermischen, sie zusammenzupressen, von sich auszustoßen, noch auch durch die Eigenthümlichkeiten diese Immanenz, dieses Sichumfassen und Durchdringen zu alteriren. Denn in der seligen und unvermischten Natur der Gottheit läßt sich keine der materiellen Affektionen wahrnehmen. Wenn aber das, unter dem eine so enge Verbindung und Einheit besteht, durchaus und vollständig geeinigt ist und bei keinem die Merkmale verrückt werden, noch das eine in das andere verwandelt wird, sondern in dieser unbegreiflichen Einheit die Merkmale rein, unversehrt und ungemischt gewahrt bleiben;[37]) so ergibt sich, daß die obige Frage völlig müssig ist, da der Logos die Fleischwerdung für sich als besonderes Merkmal hat und das Fleisch nimmermehr mit der Natur der Gottheit die gleiche Ausdehnung haben kann.[38]) Ferner der Vater erfüllt und umschließt Alles, ebenso der Sohn und der Geist; sie umfassen alle Wesen, nicht abwechselnd der Reihe nach, sondern zugleich, nicht mit, sondern ohne Zwischenraum, nicht getheilt das Getheilte heimsuchend, sondern ungetheilt und auf Gottes würdige Art sind sie zusammen und indem so die Personen der erhabenen Gottheit mit einander zugegen und verbunden sind, gibt der Geist den beiden anderen consubstantialen Personen keinen Antheil an seinem Ausgehen, noch nimmt er das Merkmal der Paternität noch die Zeugung des Sohnes an; ebenso ist es mit dem Vater und dem Sohne. So kann also auch das Fleischwerden des Sohnes nicht auf den Vater oder den Geist übergehen. Der Vater und der Geist haben an der Incarnation nur insoferne Antheil, als sie nach ihrem Rathschluß und

---

[35]) ἡ ἐξ εὐθείας sc. λύσις.

[36]) ὅλη ἐν ὅλῃ περιχωροῦσα.

[37]) σώζεται καθαρῶς τε καὶ εἰλικρινῶς καὶ ἀνεπιμίκτως τὰ ἰδιώματα.

[38]) μηδαμῇ μηδαμῶς συμπαρατείνεσθαι τῆς σαρκὸς τῇ φύσει τῆς θεότητος δυναμένης.

Wohlgefallen geschah und in den Wunderwerken des Fleisch gewordenen Logos die gemeinsame göttliche Natur thätig war.[39])

4. Die Person des Gottmenschen.

Der göttliche Logos nahm die Menschheit an und hat in Einer Person zwei Naturen:[1]) die göttliche, die er mit dem Vater und dem Geiste, die menschliche, die er mit uns gemein hat, nach jener dem Vater, nach dieser uns consubstantial.[2]) Er ist wahrer Gottmensch, von dem das Göttliche wie das Menschliche gilt. Der in der Gestalt Gottes war, nahm Knechtsgestalt an, in seiner Einen Person unvermischt und ungetrennt beide Naturen bewahrend;[3]) er hat sich selbst entäußert für uns ohne Selbstentäußerung[4]) und ward uns, indem er das durch die vernünftige Seele beseelte Fleisch[5]) annahm, in Allem ähnlich bis auf die Sünde;[6]) dabei verlor er nicht die Macht der Gottheit, sondern die angenommene Menschheit machte sich die Kraft des annehmenden Logos zu eigen.[7]) Das Wunderverrichten war Sache der göttlichen Natur an sich, der menschlichen Natur kam es nur zu wegen des Logos, der sie angenommen hatte.[8]) In seinen Wundern ließ er einzelne Strahlen seiner Gottheit, aber nicht alle zusammen erglänzen;[9]) es hatten diese Wunder eine unbesiegbare Kraft,[10]) zeigten ihn in seiner Macht und Größe. Gleichwie die Erde, als sie ihn im Besitze einer göttlichen Kraft und den Winden wie dem Meere gebietend sah, erstaunt ausrief: „Wer ist dieser, daß Meer und Winde ihm gehorchen?" (Matth. 8, 27): so rief auch der Himmel, als er die Gottheit im Fleische sah, voll Erstaunen aus: „Wer ist dieser König der Herrlichkeit?" (Ps. 23, 8. 10).[11]) Einem und demselben gehören sowohl die Wunder als die Leiden an, dem einzigen Christus, der Göttliches und Menschliches wirkte, und zwar das Göttliche insoferne *σαρκικῶς*, weil er durch das Fleisch die Kraft der Wunder entfaltete, indem die natürliche Energie der Theilnahme daran nicht verlustig war, und das Menschliche, *θεϊκῶς*, weil er ohne physischen

[39]) *εἰ μὴ κατὰ τὰς θεοσημείας καὶ κατ' εὐδοκίαν καὶ βούλησιν.* Dam. F. O. III. 11. p. 222.

[1]) q. 98. p. 612 C. (A. q. 97. p. 167.)

[2]) q. 1. c. 15. p. 65; q. 118. p. 692 seq. (A. q. 129. p. 205. §. 2.)

[3]) *ἑκατέρας φύσεως τοὺς ὅρους ἐν τῇ αὐτοῦ μιᾷ ὑποστάσει ἀσυγχύτους καὶ ἀχωρίστους διασωσάμενος.* q. 73. c. 1.

[4]) *ἀκενώτως*, daher *ἀκένωτος κένωσις.* q. 45. p. 341 (§. 2. p. 90 A.).

[5]) *προῆλθε μετὰ σαρκὸς ἐμψυχωμένης ψυχῇ νοερᾷ τε καὶ λογικῇ.* ep. 1 ad Nicol. P.

[6]) q. 73. c. 1.

[7]) q. 60. §. 4. p. 114 Ath.: *οὐ γὰρ ἡ τῆς σαρκὸς πρόσληψις τὴν ἐξουσίαν περιεῖλε τῆς θεότητος, ἀλλ' ὁ προςληφθεὶς ἄνθρωπος τὸ κράτος τοῦ προςλαβόντος ᾠκειώσατο.*

[8]) *οὐκέτι καθ' ἑαυτήν, ἀλλὰ δια τὸν προςειληφότα λόγον.* q. 45. §. 5. p. 91 A.

[9]) *πάσας τῆς ἐν αὐτῷ θεότητος τὰς ἀκτῖνας οὔπω ἐναστράπτειν ἠφίει.* q. 74. §. 4 p. 129 A.

[10]) *ἄμαχον τὴν ἰσχύν.* q. 49. p. 372 M.

[11]) q. 129. p. 721. (A. q. 110.)

Zwang nach seinem eigenen Belieben und seiner Macht freiwillig das Ertragen der menschlichen Leiden auf sich nahm.[12]) Mit diesen Worten scheint die richtige Ansicht über die Incorruptibilität des Leibes Christi[13]) ausgesprochen zu sein. Nach den Vätern wäre Christi Leib an sich den Mühsalen und Leiden der menschlichen Natur unterworfen gewesen, Durst, Hunger, Elend und anderen Affectionen und Mängeln, die an sich sündefrei und unschuldig sind; die hypostatische Union machte ihn darüber erhaben; aber freiwillig unterzog er sich denselben,[14]) wie er denn die Todesangst um unseretwillen mit einer gewissen Oekonomie auf sich nahm, um seine wahre Menschheit zu zeigen.[15]) Während er auch früher frei von der gänzlichen Auflösung war,[16]) hatte er nach der Auferstehung auch seiner menschlichen Natur nach die Herrschaft über Alles und war erhaben auch über die sonst der menschlichen Natur eigenen Affectionen und Beschränkungen.[17])

Die Kirche verdammt 1) jene, die da sagen, Christus habe keinen menschlichen Leib, sondern nur den Schein desselben an sich gehabt (die Doketen), da sie weiß, daß er wahrhaft Fleisch annahm, dem Leibe nach starb und nach der Auferstehung die Wirklichkeit seines Fleisches Allen bewies; 2) diejenigen, die ihm die vernünftige Seele absprechen und den Logos nur mit dem Fleische sich verbinden lassen (die Apollinaristen), da er doch ohne vernünftige Seele nicht vollkommener Mensch wäre und ohne deren Annahme der Geist des Menschen von der Erlösung ausgeschlossen bliebe; 3) die, welche seine Gottheit läugnen, ihn zum bloßen Menschen oder auch zu einem höheren Geschöpfe machen (Theodotianer und Arianer); 4) diejenigen, welche zwei Personen setzen und den göttlichen Logos einen für sich bestehenden Menschen[18]) annehmen lassen (Nestorianer); 5) die, welche ihn nicht als wahren und natürlichen Sohn Gottes gelten lassen (Adoptianer), während er auch in seiner Menschheit der Natur, nicht der Gnade nach Sohn Gottes[19]) ist. Vermöge der Vereinigung beider Naturen hat Christus die Attribute von beiden: er ist leidensfähig und leidensunfähig, beschränkt und unbeschränkt; das Eine gehört der Menschheit,

---

[12]) q. 110. p. 183 Ath.

[13]) Vgl. A. Vincenzi In S. Greg. Nyss. et Orig. scripta et doctrinam nova recensio. vol. IV. Romae 1865 c. 25. 26. p. 334—367. — Greg. Ant. serm. 1 de sepult. Dom. n. 2. 7. Serm. 3 in ram. palm. n. 3 seq.

[14]) *ἀνθρωπίνοις ὑποκύψαι λέγεται πάθεσιν, ἐν οἷς ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ὁρωμένη τὸ ἀδιάβλητον καὶ ἀνεπιτίμητον ἐκληρώσατο.* q. 49. p. 309 M. Dam. II. 20. p. 220: *πάθη ἀδιάβλητα.* Cf. c. 23 seq.

[15]) q. 111. p. 183 Ath.

[16]) Dam. III. 27. p. 251 unterscheidet eine doppelte *φθορά*: 1) die menschlichen Affectionen und Leiden, wie Ermüdung, Hunger, Durst, 2) die vollständige Auflösung des Leibes in seine Elemente. In ersterer Beziehung war Christi Leib *σῶμα φθαρτόν*, in letzterer *ἄφθαρτον* nach Ps. 15, 10. Vgl. auch IV. 1. p. 253. Leont. de sect. act. X. n. 2.

[17]) q. 43. c. 2. p. 305 M.

[18]) *τινὰ τῶν καθ' ἕκαστα ἰδικῷ καὶ ἀφωρισμένῳ χαρακτῆρι περιοριζόμενον ἄνθρωπον.* ep. 1 ad Nicol, woraus das Uebrige.

[19]) c. Man. II. 5: *υἱὸς τοῦ πατρὸς, οὐ κατὰ χάριν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν.* c. 10: *ὁ φύσει υἱός.* III. 7: *ὁ γνήσιος υἱός.* Cf. Phot. ap. Oecum. p. 203; q. 136. p. 752.

das Andere der Gottheit zu.[20]) Wegen der Einheit der Person findet eine communicatio idiomatum, eine Antidosis Statt;[21]) es ist aber wohl zu unterscheiden, was und unter welcher Bedingung von Christus ausgesagt wird.[22]) Er wird darum auch mit verschiedenen Namen bezeichnet. Er heißt: 1) die personificirte Wahrheit, 2) die Quelle der Wahrheit, 3) die Wahrheit selbst, 4) der Urheber des Lebens,[23]) 5) Arm des Herrn (Jsai. 53, 1 f. Joh. 12, 37 f.), 6) Gerechtigkeit, 7) Weisheit, 8) Heiligung und Erlösung (I. Kor. 1, 30), 9) Aufgang (Anatole Jer. 23, 5. Ps. 71, 7. Luk. 1, 78.). „Ein Aufgang ist, aber viele Strahlen, Strahlen der Liebe, der Heilung, des Friedens, der Gerechtigkeit; diese Anatole erstrahlt aus der Höhe der Gottheit nach, von der Erde nach der Menschwerdung.“[24]) Er ist ferner 10) der Erstgeborene und Erstgeschaffene, als zweiter Adam, der mit Recht die Prädicate des ersten Adam erhielt und es nicht verschmähte, sich dem zu unterziehen, was dem Geschaffensein folgt,[25]) sodann als Erstgeborener der erneuten Schöpfung, des Gnadenreichs.[26]) Er ist 11) der Eingeborene, 12) der Logos, 13) der König aller Dinge, unser Feldherr, 14) der Erlöser,[27]) 15) der vom Vater Gesandte, dessen Hinopferung den Frieden brachte, der Geschenke darbot — seinen Leib und sein Blut — und Geschenke entgegennahm — unsere Unterwerfung im Glauben, — der die Feindschaft hob und menschenfreundlich zu den Niedrigen sich herabließ und in unserem Gewande erschien, um uns nicht durch die unverhüllte Erscheinung seiner Majestät zu schrecken.[28]) Er ist 16) der Ver-

---

[20]) τὸν αὐτὸν παθητὸν καὶ ἀπαθῆ, φθαρτὸν καὶ ἄφθαρτον, γραπτόν τε καὶ ἄγραπτον, τὰ μὲν οἰκειούμενος τῇ θεότητι, τὰ δὲ προςάπτων τῇ ἀνθρωπότητι. ep. cit.

[21]) Max. Disp. c. Pyrrho (Opp. II. 165.) Dam. F. O. III. 4. p. 208 seq. Theophyl. in Joh. c. 3. p. 544.

[22]) Dam. IV. 18. p 284 seq. theilt τὰ περὶ Χριστοῦ λεγόμενα in vier Classen: 1) was ihm vor der Incarnation zukommt (davon sechs τρόποι), 2) was ihm in der Union zukommt (drei Kategorien), 3) was ihm nach der Union gehört: a) Alles, was er vor der Union hatte, b) die Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur (6 Arten), c) was die Eine Hypostase in zwei Naturen anzeigt: 4) was Christo nach der Auferstehung zukommt, τὰ θεοπρεπῆ und τὰ ἀνθρωποπρεπῆ (5 Arten).

[23]) Zu 1) ἐνυπόστατος, αὐθυπόστατος ἀλήθεια vgl. c. Man. IV. 8. 10. 26. 29 de Sp. S. c. 20. q. 73. c. 2; zu 2) c. Man II. 11 de Sp. S. c. 21; zu 3) c. Man. II. 12. IV. 9. 26. 33. q. 43. c. 5; zu 4) Amf. 3, 15. q. 240. c. 4 M. (q. 237. §. 4. p. 309 A.)

[24]) q. 160. p. 837 (p. 246 A.) Cf. de Sp. S. c. 23.

[25]) q. 112. §. 6. p. 184 Ath.

[26]) q. 162. p. 248 seq. A. Zu Röm. 8, 29. Dam. in Cat. Cramer. in Rom. p. 267 seq.: πρωτότοκος als πρῶτος γεννηθείς, aber auch μονογενής sei Christus. Er ist der Erstgeborene der Schöpfung, weil gleich der Schöpfung aus Gott, aber aus Gottes Wesen, nicht (wie diese) aus Gottes Willen; er ward durch die Incarnation unser Bruder und ist so der Erstgeborene unter vielen Brüdern. Dieser Name wie die anderen (primogenitus omnis creaturae, promog. ex mortuis und primogenitus schlechtweg) stehen häufig bei den Vätern. Nyss. ap. Dam. l. c. F. O. IV. 8. p. 258 seq. Cyrill. Thes. assert. 25. p. 401.

[27]) c. Man. IV. 2; q. 161. p. 853 (Ath. §. 1. p. 249. 250); de Sp. S. c. 20. 22. 26. 27 u. oft.

[28]) q. 166 (Ath. q. 165. p. 251). Πῶς πρεσβευτὴς ἦλθεν ὁ Χριστός;

und in der Gestalt Gottes war, so sagte er im Umgange mit seinen Jüngern Vieles als Mensch und zeigte so, daß er unsere Natur angenommen. Was kann das für ein Bedenken machen, daß der, welcher müde ward, Schweiß vergoß, im Schlafe ruhte, durch Speise und Trank die hinfällige Natur des Leibes, um es kurz zu sagen, kräftigte und zusammenhielt, daß dieser auch das Nichtwissen jenes künftigen Tages auf sich nahm und es nicht verschmähte, das beschränkte Maß, wie der anderen Dinge, so auch der menschlichen Erkenntniß an sich zu zeigen? Denn als Weltschöpfer und Gott wußte er Alles wie der Vater; als Mensch aber weiset er die dem Menschen zukommende Unwissenheit nicht von sich ab. Denn der das Ganze annehmen wollte, konnte etwas, was dazu gehört, nicht von sich ferne halten oder die Annahme desselben unbezeugt lassen wollen.[45]) Eine zweite Erklärung ist die, daß Christus damit die Frage der Jünger zurückwies und ihnen das noch nicht offenbaren wollte, was ihnen zu wissen nicht ersprießlich war.[46]) Es ist das ökonomisch gesagt, um die Jünger nicht zu betrüben. Christus hatte ihnen die Umstände des letzten Gerichts deutlich geschildert; nur die Stunde wußten sie nicht. Christus aber, der Alles so genau beschrieb, der die Weisheit des Vaters war, der selber alles Gericht vom Vater erhalten (Joh. 5, 22), war unmöglich darüber in Unwissenheit;[47]) aber er machte aus Liebe und Erbarmen das ihm mit dem Vater gemeinsame Wissen zum Nichtwissen und um die Jünger nicht in Betrübniß zu versetzen, fügte er ihnen die Rechtfertigung davon bei. Drittens gibt der Sohn hier dem Vater als dem Princip den Vorzug; auf ihn bezieht er Alles, ihm schreibt er auch dieses Wissen zu, ohne daß er sich selbst dessen beraubt, wie auch nicht der übrigen erhabenen Vorzüge, sondern blos um dem Vater auch hierin die erste Ehre zu geben. Wenn man selbst bei dem Worte des Nichtwissens stehen bleibt, so läßt sich doch bei richtiger Betrachtung nichts Absurdes daraus folgern und nichts, was die Herrlichkeit des Eingeborenen zerstört. Ein in der Theologie bewanderter, das weltliche Wissen mißachtender Greis, mit dem Photius Umgang gepflogen, soll sich also über die Frage geäußert haben: das Wissen sei ein doppeltes: das eine nach der Erkenntniß, das andere nach der Erfahrung.[48]) Der Erkenntniß nach wisse der Sohn jenen Tag und jene Stunde ebenso wie der Vater, nicht aber nach der Erfahrung. Der Vater wisse die Stunde auch der Erfahrung nach und diese habe er angenommen, als er alles Gericht dem Sohne übergeben, wo er, was seine Entscheidung betrifft, das Gericht vollendete; der Sohn aber habe

---

[45]) Vgl. Athan. Or. III. c. Arian. n. 42—45. p. 412—416 ed. Migne. Basil. ep. 390 ad Amphil. Naz. Or. 36. p. 588 ed. Bill. (m. angef. Schrift S. 184—186.) Dam. F. O. III. 21. Maxim. q. 66 ex dub. (Opp. I. 326): τὸ ἀνθρώπινον τοῦ κυρίου, καθὸ μὲν ἡνώθη τῷ λόγῳ, πάντα ἠπίστατο, καὶ τὰ θεοπρεπῆ ταῦτα ἐν ἑαυτῷ διεδείκνυτο, καθὸ δὲ φύσις ἀνθρωπεία ἐν αὐτῷ οὐχ ἥνωτο, λέγεται ἀγνοεῖν. Suicer. Thes. II. 168.

[46]) Cf. Athan. l. c. n. 48. p. 425. Aug. de Gen. c. Man. c. 22. Hilar. Trin. L. IX.

[47]) Naz. l. c. Ambros. de fide V. 8. 16.

[48]) p. 337 (Migne p. 673): τὸ εἰδέναι διττὸν ἔλεγεν εἶναι· τὸ μὲν ἐπιστήμῃ, τὸ δὲ τῇ πείρᾳ. Erstere ist scientia theoretica, letztere scientia practica oder richtiger das wirkliche Erfahren.

noch nicht actu gerichtet und die That, die ihm der Vater völlig überlassen, noch nicht vollzogen; daher wisse er die Zeit noch nicht durch Erfahrung, diese trete ein, wenn er das Gericht wirklich halten werde. Diese Erklärung will Photius vorbringen, nicht als ob er das in ihr vorfindliche Wahre in den Himmel erhebe,[49]) sondern so, wie die Einfalt des Mannes den so vielfach und so verschieden behandelten Gedanken der Stelle aufzufassen bemüht war. Daß aber die Worte des Textes selbst denen keine Stütze geben, die jene Unwissenheit zur Lästerung des Herrn mißbrauchen, läßt sich aus Matth. 24, 36 ersehen, wo Christus nur die Engel nennt und die Worte „nicht einmal der Sohn" fehlen. Die Unwissenheit wird hier bis zu den Engeln ausgedehnt; aber weiter geht sie nicht. Die Frage der Jünger bezog sich auf die Menschen; ebenso die Antwort: Niemand, d. h. kein Mensch; dann fügt der Herr in zweiter Reihe die Engel hinzu; vom Sohne sagt er hier nichts; wäre der Sohn Geschöpf, so wäre er in dritter Reihe zu nennen, nicht aber zu überspringen gewesen; so aber wird die Unwissenheit nicht auf ihn übertragen, sondern der Natur des Vaters, deren rechtmäßiger Erbe der Sohn ist, das Wissen zugeschrieben. Die Häretiker urgiren dagegen die Worte „nur mein Vater allein." Aber das „allein" trennt ja nur den Vater von Menschen und Engeln, nicht vom Sohne;[50]) die Worte mein Vater zeigen ihn als wahren und ächten Sohn desselben.[51]) Er ist Eins mit dem Vater und hat Alles, was der Vater hat; dazu gehört auch das Wissen. Abgesehen davon kann denn der, welcher sich die Theilnahme an dem, was größer ist und allein dem ewigen Gott zukommt, zuschreibt, sich als des Wissens einer Sache unwürdig darstellen, die später Allen, Guten wie Bösen, gleichmäßig geoffenbart werden wird?[52]) Christus, unser Lehrer und Erlöser, lehrt die von ihm auserlesenen Jünger, das ihnen zustehende Maß zu erkennen und von Fragen abzustehen, die keine Lebensbesserung bewirken, sondern für Viele Anlaß zu Stolz und leerer Selbstüberhebung werden können, indem er, ohne sie zu betrüben, das, was ihnen frommt, mehr durch Zureden als durch Zwang in ökonomischer Weise ihnen vorführt; die Engel führt er als Beispiel an, die dasselbe nicht wissen; so sollten sie ohne Betrübniß sehen, daß ihre Frage nicht beantwortet ward und nicht nach dem forschen, was über ihre Erkenntniß, ja sogar über die der reinen Geister, hinausging. War das nun nicht genug zur Beruhigung der Apostel? War es dazu noch nöthig, daß auch der Sohn, die hypostatische Weisheit, als hierin unwissend bezeichnet würde? Aber was für ein Trost wäre Gottes Unwissenheit für seine Verehrer, die der Vorsehung und der himmlischen Weisheit bedürfen? Das wäre vielmehr das Gegentheil, die äußerste Entmuthigung und Verzweiflung, ein kein Erbarmen findender Irr-

---

[49]) οὐ τὴν ἐν αὐτῇ θειάζων ἀλήθειαν.

[50]) p. 339 Mont.: εἰ δὲ τὸ μόνος τάραχον ἔτι κινεῖ, συνείτω μᾶλλον, ὅτι ὢν τὴν ἄγνοιαν εἰπὼν διέστειλε τὸν πατέρα, πρὸς ἐκείνους διώρισε καὶ τὸ μόνος.

[51]) ἔτι δὲ εἴπερ τὸ μόνος θορυβεῖ, διὰ τοῦ· ὁ πατήρ μου τὸ θορυβοῦν διαλυέσθω.

[52]) p. 339. 340 Mont.; p. 673—676. Migne. Cf. c. Manich. II. 6. p. 627 ed. Gall.

thum. Christus sagt anderwärts: „Niemand kennt den Vater als der Sohn." Wollen wir nun wegen dieses „Niemand" und „nur" (εἰ μὴ) den Vater von der Erkenntniß seiner selbst ausschließen? Wäre das nicht offenbarer Wahnsinn? Man wird das im Gegensatze zu den Geschöpfen, nicht aber zum Vater fassen müssen. Der Vater ist hier zugleich miteinbegriffen und in der Erwähnung des Sohnes insinuirt; man muß also nach demselben Gesetze[53]) bei den Worten: „Niemand weiß die Stunde, als nur der Vater" auch den Sohn mitverstehen. Wer bei dem einen Ausspruch den Erzeuger nicht lästern will, der darf auch bei dem anderen den Erzeugten nicht lästern und wer letzteres wagt, sollte ersteres noch viel mehr thun, da es thörichter ist, sich selbst nicht zu kennen als einen Anderen. Dieselbe Bewandtniß hat es mit den Worten: „Niemand kennt den Sohn als nur der Vater"; denn sicher kennt auch der Sohn sich selbst. — Nachdem so die Stelle bei Matthäus (24, 36) erklärt ist, bleibt der Text bei Markus (13, 32) noch zu untersuchen. Beide Stellen stimmen wohl überein. Markus läßt das μόνος weg, das den Häretikern bei Matthäus einen Vorwand bot; ferner sagt er: Der Sohn wüßte es nicht, wenn es nicht der Vater wüßte,[54]) womit gesagt ist, daß der Sohn, wie alles Andere, so auch dieses Wissen vom Vater als seinem Princip hat. Das ist ein durchaus klares und entscheidendes Zeugniß. Der Geist Gottes führt durch zwei verschiedene Redeweisen zu einem und demselben Gedanken. Matthäus setzt das μόνος bei, läßt aber das οὐδὲ ὁ υἱός weg, damit er nicht bei den Häretikern den Sohn von der Ehre des Vaters zu trennen scheine; Markus aber setzt letzteres bei und einen zweiten Satz beginnend (der vorhergehende schloß mit der Erwähnung der Engel ab) läßt er das μόνος weg, damit nicht die Gottlosen sich der Worte bemächtigen und das οὐδὲ ὁ υἱός statt für den Anfang eines neuen Satzes für das Ende und den Schluß des vorhergehenden nehmen.[55])

Daß Christus seine Wunder „im Finger Gottes" — im heiligen Geiste — wirkte, ist keineswegs so zu verstehen, als wenn er es nicht aus sich selbst vermocht hätte, sondern der Herr lehrt hier (Luk. 11, 20. Matth. 12, 28), daß in allen seinen Gottes würdigen Werken zugleich auch die Wirksamkeit des Vaters und des Geistes als mit ihm gleichwesentlicher und einen und denselben Willen hegender Personen vorhanden ist. Hieher gehört auch Joh. 5, 17. Ebenso zeigt er, wenn er seine Lehre und sein Wirken dem Vater zueignet, die gleiche Natur und Macht sowie die Einheit des Wollens und Wirkens.[56])

---

[53]) τὸν αὐτὸν θεσμὸν συντηρεῖν. Das machen die Lateiner vielfach in der Controverse mit den Griechen geltend, wo aber Photius es nicht zugestehen will. S. oben. S. 400.

[54]) p. 342 (P. p. 680): οὐδὲ ὁ υἱὸς ἂν ᾔδει εἰ μὴ ὁ πατήρ (εἰ μὴ = wenn nicht.) So hat auch Euthymius.

[55]) ep. 228. p. 343. 344. q. 114. p. 681. Vgl. noch Eulog. Alex. in Cod. 230. p. 1081. Greg. Turon. Hist. Franc. I. init.

[56]) q. 49. p. 376. Doch wird Joh. 14, 10 auch im Gegensatze zu denen genommen, die nicht aus dem Gesetze und den Propheten, sondern als Betrüger aus ihrem eigenen Innern oder aus Eingebungen des Teufels sprachen. q. 159. p. 836 (A. p. 245).

5. Die zwei Naturen und die Eine Person.

Die beiden Hauptirrthümer gegen die Incarnationslehre waren der Nestorianismus und der Monophysitismus. Eine Natur und Eine Hypostase in Christus annehmen, ist nach Photius manichäisch, zwei Naturen und zwei Hypostasen setzen aber paulianistisch und Christusfeindlich. Man soll beide Extreme meiden und sich fest an den Mittelweg, die kirchliche Lehre halten, die beide Gotteslästerungen ebenso zur Seite läßt als widerlegt, und in Christus Eine Person, aber zwei Naturen lehren und bekennen. [1]) Gleichwie Nestorius, der aus den trüben Quellen des Paulus von Samosata schöpfte, [2]) in die Trunkenheit der Gottlosigkeit fiel, so bereitete Eutyches, der die Keime seiner Lehre aus den bitteren Bastardschößlingen des Manes nahm, sich und seinen Anhängern das Brod des Schmerzens und des Verderbens. Die Schaar der Rechtgläubigen aber, die zum Lehrer sich den Apostelfürsten Petrus nahm oder vielmehr seinen und unseren gemeinsamen Herrn und Schöpfer, der ja unser einziger Lehrer ist (Matth. 23, 8—10), verkündigt deutlich die Unvermischtheit der zwei Naturen in der Einen Hypostase des Logos, nämlich der Gottheit und der Menschheit. Denn das lehrte er, die Wahrheit selbst; er nannte sich den Sohn des Menschen und von Petrus ward er als Sohn des lebendigen Gottes bezeichnet (Matth. 16, 16); das Eine sagte er selbst, das Andere bekräftigte er, indem er es annahm und den Petrus für das rechte Bekenntniß belohnte. [3])

Nach der Vereinigung wird das, woraus Christus besteht, gezählt, nicht die Naturen getheilt, sondern mit Wahrung ihres Unterschiedes allein beide Naturen ausgedrückt. [4]) Wir nehmen mit dem heiligen Cyrillus eine hypostatische Union, eine wahrhafte und wirkliche Vereinigung und Verbindung an — *σύνοδον καθ' ἕνωσιν φυσικὴν, εἴτουν ἀληθῆ τε καὶ πραγματικὴν, καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν.* [5]) Diese läßt weder die nestorianische Zertheilung Christi in zwei Personen zu, [6]) noch die Verschmelzung der zwei Naturen in eine, wie sie Eutyches lehrte. [7]) Derjenige, der hinabstieg und der emporstieg, ist einer und derselbe; die Worte Eph. 4, 9. 10 widerlegen die Lästerung des Nestorius. [8])

---

[1]) ep. 34. p. 95 (q. 193 Bal. ep. 53. p. 357).

[2]) Anderwärts ep. ad Mich. Bulg. n. 11 sagt er aber richtiger, daß Nestorius aus Diodor (von Tarsus) und Theodor (von Mopsuestia) geschöpft habe.

[3]) ep. 35. p. 95. 96 (q. 194 Bal. ep. 54).

[4]) q. 110, p. 183 ed. Athen.

[5]) ep. 1 ad Nicol. p. 589 ed. Migne. q. 80. §. 5. p. 509. 512.

[6]) ep. 1 ad Mich. (L. I. 8.) n. 11. p. 8 ed. Mont. Cf. ep. 1 ad Nicol.: (Nest.) *τὸν ἀδιαιρέτως καὶ καθ' ὑπόστασιν ἑνωθέντα τῷ θεῷ λόγῳ ὁλικὸν ἄνθρωπον τολμηρῶς καὶ ἀφρόνως τῆς θεικῆς τοῦ λόγου διασπῶν ὑποστάσεως ἰδιοϋπόστατον αὐτὸν ἑτερατολόγει.*

[7]) ep. 1 ad. Nicol. cit.: *ἐκ δύο μὲν φύσεων τὴν ἕνωσιν γενέσθαι, εἰς μίαν δὲ μετὰ τὴν ἕνωσιν συναναλωθῆναι φύσιν, μηδετέρας ἀποσώζουσαν τὰ ἰδιώματα, μήτε τῆς θεικῆς μήτε τῆς ἀνθρωπίνης.*

[8]) Phot. ap. Oecum. in Eph. c. 4. t. II. p. 35.

Mit seiner vollen göttlichen Natur stieg der Logos herab zur Erde und zugleich mit seiner Menschheit stieg er wieder zum Himmel empor. Derselbe Christus bewahrt die zwei Naturen der Gottheit und der Menschheit, die wohl durch die hypostatische Union geeinigt, aber keineswegs vermischt sind.[9])

Die Monophysiten beriefen sich vor Allem auf den bei dem alexandrinischen Cyrillus vorkommenden Ausdruck „die Eine menschgewordene Natur des Logos.“[10]) Photius erklärt denselben in einer besonderen Quästion,[11]) während er in seiner Bibliothek[12]) auch die Nachweise des Eulogius über die Uebereinstimmung Cyrill's mit der Synode von Chalcedon erwähnt. Dieser Ausdruck, sagt er, zeigt einen einzigen und richtigen Sinn auf und stimmt mit denen überein, die zwei in der Hypostase unzertrennlich vereinigte Naturen annehmen.[13]) Das ergibt sich daraus, daß Cyrillus beider Redeweisen sich bedient, einerseits den Ausdruck una Verbi natura incarnata nicht verschmäht, andererseits auch lehrt, daß zwei Naturen unzertrennlich hypostatisch geeinigt sind.[14]) Das ist nicht blos bei Cyrillus der Fall, sondern bei Allen, die nach ihm auf der Seite der Rechtgläubigen standen. Es ist aber nicht zu verwundern, wenn, obschon der Ausdruck einen richtigen Sinn hat,[15]) die Häretiker mit Gewalt ihn für ihre schlechte Gesinnung in Anspruch nehmen, wie sie es auch mit anderen heiligen Worten gewagt, die aber dadurch nur ihre bösartige Meinung an den Tag legen. Die schlechten Künste derjenigen, die den richtigen Sinn nicht annehmen, werden dazu durchaus sich wenden müssen, entweder daß sie die Lästerung ausstoßen, der göttliche Logos habe blos dem Scheine nach das Fleisch getragen, wie die Manichäer, oder der Logos sei in das Fleisch verwandelt oder es sei die leibliche Natur von der unsichtbaren, übernatürlichen und körperlosen Gottheit absorbirt worden. Wenn der heilige Cyrillus und unzählige andere Väter oft das Wort Natur (Physis) für Hypostasis brauchen,[16]) und das auch nicht den Urhebern der Confusion[17]) verwehrt ist, wie sollen sie uns Rechtgläubigen nicht Gelächter erregen, da sie

---

[9]) ep. 1 ad Nicol.

[10]) μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη al. σεσαρκωμένου. Vgl. Neander K. G. I. S. 666. III. A. Ersterer Ausdruck steht bei Cyrill. Lib. ad regin. ep. 1 ad Success. (Migne LXXVII. p. 232 D.) und sonst öfter. Vgl. Ephrem. Bibl. Cod. 228. p. 968.

[11]) q. 243. p. 1044. 1045 (A. q. 210). Cf. Dam. F. O. III. 11. p. 221.

[12]) Cod. 230. p. 1025. 1052 ed. Migne.

[13]) δύο φύσεις ἡνωμένας ἀχωρίστως καθ' ὑπόστασιν.

[14]) Vgl. Cyrill. ep. 4 ad Nestor. (Migne p. 45.) ep. ad Joh. Ant. und sonst. Besonders erklärt sich Cyrillus über jenen Ausdruck deutlich ep. 2 ad Success. (ep. 46. c. 2. p. 241 ed. Migne.)

[15]) Eulog. Or. 1. l. c. p. 1025 sagt σεσαρκωμένη φύσις könne stehen: 1) für σαρκὶ ἐσχηματισμένη καὶ οἷον εἰδοποιηθεῖσα, 2) für φύσις τοῦ λόγου εἰς σάρκα τραπεῖσα καὶ ἀποσαρκωθεῖσα, 3) ὅτι μία οὖσα ἡ τοῦ λόγου φύσις κατὰ τὴν οἰκονομίαν οὐκέτι μία μόνη, ἀλλὰ καὶ μετὰ σαρκὸς θεωρεῖται, τὸ ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον ἑαυτῇ τε καὶ τῇ προςληφθείσῃ σαρκὶ διασώζουσα. Die zwei ersten Bedeutungen seien häretisch (apollinaristisch und eutychianisch), die letztere orthodox.

[16]) Vgl. Petav. de Trin. IV. 2, 10. 11 de incarn II. 3, 3.

[17]) τοῖς συγχυτικοῖς.

jenen Ausdruck „eine fleischgewordene Natur des Logos“ uns entgegenhalten? Da man bei Cyrillus häufig Natur für Hypostase gebraucht sieht, so steht er weit mehr auf unserer Seite, als auf der Seite jener Apostaten. Denn wir bekennen eine fleischgewordene Hypostase des Logos. [18]) Man sieht daraus, wie gottlos und verabscheuungswürdig die Gegner sind, da sie das wider Willen zugeben, was sie bei ihrer Plünderung nicht sagen, und das anklagen, was sie bis zum Tode vertheidigen zu wollen vorgeben. Denn die Akephaler oder die Severianer zertheilen die Natur in zwei Naturen, die eine nennen sie die singuläre, die andere die universelle, [19]) obschon dieser Gedanke nichts für ihre gottlose Meinung ausrichtet. Denn diese leere Rede [20]) stützt nicht ihre absurde Meinung von der einen Natur in Christus und wird ohne allen Erfolg gegen die Rechtgläubigen vorgebracht. Man muß sie aber fragen: Wenn ihr sagt, aus zwei Naturen sei Christus, welche Naturen meint ihr, die partikulären oder die allgemeinen? [21]) Wenn erstere, wie könnt ihr noch den Nestorius schmähen, dessen Dogma ihr hegt und annehmt? Denn das, was aus zwei Hypostasen zusammengesetzt ist, wird nur zum Scheine Eine Person [22]) genannt, führt aber in der That zwei für sich bestehende Hypostasen ein und stellt deren Annahme als Lehrsatz auf. Sagt man aber, Christus sei aus zwei allgemeinen Naturen zusammengesetzt, so wird der Nestorianismus zurückgewiesen, da das Zusammengesetzte nicht nothwendig in zwei selbstständige Hypostasen zertheilt wird. Sagt man aus zwei Hypostasen, wie jene sagen müssen, so wird damit nicht sowohl ihre Lehre als die des Nestorius verkündigt. Mag man nun behaupten, Christus sei aus zwei Hypostasen zusammengesetzt, oder in zwei Hypostasen oder sei zwei Hypostasen, so wird die gottlose Doktrin des Nestorius bestärkt, gleichwie wenn man sagt, die Hypostase des Logos habe in sich der menschlichen Natur die Subsistenz gegeben, [23]) oder sie sei aus zwei Naturen oder in zwei Naturen, oder zwei Naturen, auf gleiche Weise die hypostatische Union anerkannt und das katholische Dogma verkündigt wird. Denn Christus ist zusammengesetzt aus dem göttlichen Logos und der menschlichen Natur. Denn der Logos, welcher Hypostase ist, ist Fleisch geworden (Joh. 1, 14); unter dem Worte Fleisch wird aber keine Person verstanden, sondern nur die menschliche Natur.

An die positiven Bestimmungen der Kirchenlehre über die eine Person und die zwei Naturen in Christus knüpft Photius die Lösung weiterer theologischer Fragen an.

1. Das, was an Christus sichtbar war, war es die Natur oder die Person? [24]) — Für beides scheinen Gründe vorhanden zu sein, aber gegen beides

[18]) p. 1045: *ὑπόστασιν μίαν τοῦ λόγου σεσαρκωμένην.*

[19]) *τὴν μὲν καλοῦσι ἰδικήν, τὴν δὲ καθόλου.*

[20]) *κενολόγημα.*

[21]) *ἐκ ποτέρων . . . τῶν . . μερικῶν ἢ τῶν κοινῶν.*

[22]) *ἓν πρόσωπον* gab auch Nestorius zu.

[23]) *τὴν ὑπόστασιν τοῦ λόγου ἐν ἑαυτῇ τὴν ἀνθρωπίνην ὑποστήσασθαι φύσιν.*

[24]) q. 228. p. 1024. 1284. 1285 ed. **Migne** (q. 225 Ath.).

Mit seiner vollen göttlichen Natur stieg der Logos herab zur Erde und zugleich mit seiner Menschheit stieg er wieder zum Himmel empor. Derselbe Christus bewahrt die zwei Naturen der Gottheit und der Menschheit, die wohl durch die hypostatische Union geeinigt, aber keineswegs vermischt sind. [9])

Die Monophysiten beriefen sich vor Allem auf den bei dem alexandrinischen Cyrillus vorkommenden Ausdruck „die Eine menschgewordene Natur des Logos." [10]) Photius erklärt denselben in einer besonderen Quästion, [11]) während er in seiner Bibliothek [12]) auch die Nachweise des Eulogius über die Uebereinstimmung Cyrill's mit der Synode von Chalcedon erwähnt. Dieser Ausdruck, sagt er, zeigt einen einzigen und richtigen Sinn auf und stimmt mit denen überein, die zwei in der Hypostase unzertrennlich vereinigte Naturen annehmen. [13]) Das ergibt sich daraus, daß Cyrillus beider Redeweisen sich bedient, einerseits den Ausdruck una Verbi natura incarnata nicht verschmäht, andererseits auch lehrt, daß zwei Naturen unzertrennlich hypostatisch geeinigt sind. [14]) Das ist nicht blos bei Cyrillus der Fall, sondern bei Allen, die nach ihm auf der Seite der Rechtgläubigen standen. Es ist aber nicht zu verwundern, wenn, obschon der Ausdruck einen richtigen Sinn hat, [15]) die Häretiker mit Gewalt ihn für ihre schlechte Gesinnung in Anspruch nehmen, wie sie es auch mit anderen heiligen Worten gewagt, die aber dadurch nur ihre bösartige Meinung an den Tag legen. Die schlechten Künste derjenigen, die den richtigen Sinn nicht annehmen, werden dazu durchaus sich wenden müssen, entweder daß sie die Lästerung ausstoßen, der göttliche Logos habe blos dem Scheine nach das Fleisch getragen, wie die Manichäer, oder der Logos sei in das Fleisch verwandelt oder es sei die leibliche Natur von der unsichtbaren, übernatürlichen und körperlosen Gottheit absorbirt worden. Wenn der heilige Cyrillus und unzählige andere Väter oft das Wort Natur (Physis) für Hypostasis brauchen, [16]) und das auch nicht den Urhebern der Confusion [17]) verwehrt ist, wie sollen sie uns Rechtgläubigen nicht Gelächter erregen, da sie

---

[9]) ep. 1 ad Nicol.

[10]) *μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη* al. *σεσαρκωμένου*. Vgl. Neander K. G. I. S. 666. III. A. Ersterer Ausdruck steht bei Cyrill. Lib. ad regin. ep. 1 ad Success. (Migne LXXVII. p. 232 D.) und sonst öfter. Vgl. Ephrem. Bibl. Cod. 228. p. 968.

[11]) q. 243. p. 1044. 1045 (A. q. 210). Cf. Dam. F. O. III. 11. p. 221.

[12]) Cod. 230. p. 1025. 1052 ed. Migne.

[13]) *δύο φύσεις ἡνωμένας ἀχωρίστως καθ' ὑπόστασιν.*

[14]) Vgl. Cyrill. ep. 4 ad Nestor. (Migne p. 45.) ep. ad Joh. Ant. und sonst. Besonders erklärt sich Cyrillus über jenen Ausdruck deutlich ep. 2 ad Success. (ep. 46. c. 2. p. 241 ed. Migne.)

[15]) Eulog. Or. 1. l. c. p. 1025 sagt *σεσαρκωμένη φύσις* könne stehen: 1) für *σαρκὶ ἐσχηματισμένη καὶ οἷον εἰδοποιηθεῖσα*, 2) für *φύσις τοῦ λόγου εἰς σάρκα τραπεῖσα καὶ ἀποσαρκωθεῖσα*, 3) *ὅτι μία οὖσα ἡ τοῦ λόγου φύσις κατὰ τὴν οἰκονομίαν οὐκέτι μία μόνη, ἀλλὰ καὶ μετὰ σαρκὸς θεωρεῖται, τὸ ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον ἑαυτῇ τε καὶ τῇ προσληφθείσῃ σαρκὶ διασώζουσα.* Die zwei ersten Bedeutungen seien häretisch (apollinaristisch und eutychianisch), die letztere orthodox.

[16]) Vgl. Petav. de Trin. IV. 2, 10. 11 de incarn II. 3, 3.

[17]) *τοῖς συγχυτικοῖς.*

jenen Ausdruck „eine fleischgewordene Natur des Logos“ uns entgegenhalten? Da man bei Cyrillus häufig Natur für Hypostase gebraucht sieht, so steht er weit mehr auf unserer Seite, als auf der Seite jener Apostaten. Denn wir bekennen eine fleischgewordene Hypostase des Logos.[18]) Man sieht daraus, wie gottlos und verabscheuungswürdig die Gegner sind, da sie das wider Willen zugeben, was sie bei ihrer Plünderung nicht sagen, und das anklagen, was sie bis zum Tode vertheidigen zu wollen vorgeben. Denn die Akephaler oder die Severianer zertheilen die Natur in zwei Naturen, die eine nennen sie die singuläre, die andere die universelle,[19]) obschon dieser Gedanke nichts für ihre gottlose Meinung ausrichtet. Denn diese leere Rede[20]) stützt nicht ihre absurde Meinung von der einen Natur in Christus und wird ohne allen Erfolg gegen die Rechtgläubigen vorgebracht. Man muß sie aber fragen: Wenn ihr sagt, aus zwei Naturen sei Christus, welche Naturen meint ihr, die partikulären oder die allgemeinen?[21]) Wenn erstere, wie könnt ihr noch den Nestorius schmähen, dessen Dogma ihr hegt und annehmt? Denn das, was aus zwei Hypostasen zusammengesetzt ist, wird nur zum Scheine Eine Person[22]) genannt, führt aber in der That zwei für sich bestehende Hypostasen ein und stellt deren Annahme als Lehrsatz auf. Sagt man aber, Christus sei aus zwei allgemeinen Naturen zusammengesetzt, so wird der Nestorianismus zurückgewiesen, da das Zusammengesetzte nicht nothwendig in zwei selbstständige Hypostasen zertheilt wird. Sagt man aus zwei Hypostasen, wie jene sagen müssen, so wird damit nicht sowohl ihre Lehre als die des Nestorius verkündigt. Mag man nun behaupten, Christus sei aus zwei Hypostasen zusammengesetzt, oder in zwei Hypostasen oder sei zwei Hypostasen, so wird die gottlose Doktrin des Nestorius bestärkt, gleichwie wenn man sagt, die Hypostase des Logos habe in sich der menschlichen Natur die Subsistenz gegeben,[23]) oder sie sei aus zwei Naturen oder in zwei Naturen, oder zwei Naturen, auf gleiche Weise die hypostatische Union anerkannt und das katholische Dogma verkündigt wird. Denn Christus ist zusammengesetzt aus dem göttlichen Logos und der menschlichen Natur. Denn der Logos, welcher Hypostase ist, ist Fleisch geworden (Joh. 1, 14); unter dem Worte Fleisch wird aber keine Person verstanden, sondern nur die menschliche Natur.

An die positiven Bestimmungen der Kirchenlehre über die eine Person und die zwei Naturen in Christus knüpft Photius die Lösung weiterer theologischer Fragen an.

1. Das, was an Christus sichtbar war, war es die Natur oder die Person?[24]) — Für beides scheinen Gründe vorhanden zu sein, aber gegen beides

[18]) p. 1045: ὑπόστασιν μίαν τοῦ λόγου σεσαρκωμένην.

[19]) τὴν μὲν καλοῦσι ἰδικὴν, τὴν δὲ καθόλου.

[20]) κενολόγημα.

[21]) ἐκ ποτέρων ... τῶν .. μερικῶν ἢ τῶν κοινῶν.

[22]) ἓν πρόσωπον gab auch Nestorius zu.

[23]) τὴν ὑπόστασιν τοῦ λόγου ἐν ἑαυτῇ τὴν ἀνθρωπίνην ὑποστήσασθαι φύσιν.

[24]) q. 228. p. 1024. 1284. 1285 ed. **Migne** (q. 225 Ath.).

auch andere zu streiten: a) War das Sichtbare an Christus die Person, so müssen, da die Hypostase des göttlichen Logos unsichtbar ist, zwei Personen in ihm angenommen werden (eine sichtbare und eine unsichtbare), was absurd ist. b) War es die Natur, so ist die Zahl der Absurditäten noch größer. Denn die Natur, die von Vielen verstanden und prädicirt wird, ist überhaupt und für die Augen nicht sichtbar und wie sollte die Natur empfangen oder gezeugt werden? — Die Antwort auf die Frage lautet: Weder die Natur noch die Person, sondern ein Theil der zusammengesetzten Hypostase des Logos, welcher subsistirend ist.[25]) Wollte Jemand das Hypostasis nennen, keine von der des Logos verschiedene, und so die Antwort vervollständigen, so würde er vielleicht den Nestorianern keine schlechte Antwort geben. Die Trinität ist von sich selbst untrennbar oder blos durch Eigenthümlichkeiten und Beziehungen geschieden; es gibt nichts unter dem, was da ist, worin die Person des Vaters zugegen, die des Sohnes oder Geistes aber abwesend wäre, sondern was erfüllt ist von der Hypostase des Vaters, ist auch von den beiden anderen erfüllt und umgekehrt. Wenn wir nun sagen, daß die Person des Sohnes Fleisch geworden und geboren worden sei, müssen wir annehmen, daß sie es allein gewesen ohne Vater und Geist,[26]) oder aber zugeben, daß auch Vater und Geist der Incarnation und der Geburt sich unterzogen? Bei den vergänglichen Geschöpfen, die entstehen und vergehen, können wir es nachweisen, daß sie hypostatisch untrennbar sind und wenn das eine von ihnen etwas thut oder leidet, keines von den übrigen dasselbe thut oder leidet; um wie viel leichter kann es daher bei den über das Leiden und die Vermischung erhabenen Personen zugestanden werden. Als Beispiel kann die erleuchtende und die brennende Eigenschaft des Feuers dienen; beide sind von einander nicht getrennt; jede hat ihre Wirkung und keine von beiden wirkt in dem Wirken der anderen. Ferner wenn dadurch, daß der Sohn vom Vater gezeugt ist, die untrennbare Existenz ihrer Hypostase nicht dem Ort oder der Zeit oder dem Wirken nach getrennt wird, sondern blos die Eigenthümlichkeit der Person des Sohnes sich zu erkennen gibt: so kann auch die Incarnation und die Geburt aus der Jungfrau den Sohn nicht von Vater und Geist trennen, sondern nur die Eigenthümlichkeit der zusammengesetzten Hypostase des Sohnes offenbaren. Wenn das Eisen geschlagen wird und in einer seiner Qualitäten leidet, so leidet es darum nicht in seiner Schwere.

2. Ist die zusammengesetzte Hypostase des Logos seiner einfachen gleichwesentlich oder nicht[27]) oder beides in verschiedener Beziehung, nach der einen Seite gleichen, nach der anderen verschiedenen Wesens? Wenn Ersteres, so müßte, da die einfache Hypostase des Logos mit der einfachen des Vaters das gleiche Wesen hat, auch die zusammengesetzte Hypostase der einfachen des Vaters consubstantial sein. Wie kann aber die zusammengesetzte Hypostase der ein-

---

[25]) *μέρος τῆς τοῦ λόγου συνθέτου ὑποστάσεως, ὅπερ ἐστὶν ἐνυπόστατον.*

[26]) Dam. F. O. III. 11. p. 222.

[27]) q. 229. p. 1024 (Ath. 226): *Πότερον ἡ τοῦ λόγου σύνθετος ὑπόστασις ὁμοφυής ἐστι τῇ τοῦ λόγου ἁπλῇ ὑποστάσει, ἢ ἑτεροφυής;*

fachen consubstantial sein? Wie müßte dann nicht auch die Person des Vaters zusammengesetzt genannt werden? Würde sich nicht eine Quaternität ergeben aus den drei einfachen Hypostasen von Vater, Sohn und Geist und dann der zusammengesetzten des Logos? Wenn aber die zusammengesetzte Hypostase des Logos verschiedenen Wesens ist, so bleibt auch so die Quaternität und wie sollte der Sohn der Natur nach sich selber ungleich sein, wenn man nicht das Zusammengesetzte und das Einfache für zwei ganz geschiedene Dinge nimmt? Wenn sie aber nach der einen Seite der Natur nach gleich, nach der anderen hin ungleich sind, so folgt auch hier die Vierheit der Personen und nebstdem ergibt sich die Schwierigkeit, wie derselbe Sohn gegen sich selber in einer Beziehung naturungleich, in der anderen naturgleich sein soll. — Diese Absurditäten, sagt Photius, ergeben sich daraus, daß man von vorneherein das, was Eines ist, für zwei verschiedene Dinge nimmt und nicht einsieht, daß die zusammengesetzte und die einfache Hypostase des Logos Eines und dasselbe ist. Daraus ergab sich die Annahme einer Quaternität statt der Trinität. Wer nun so fragt, dem ist zu antworten, daß keiner von den angeführten drei Fällen Statt hat; denn diese müßten wenigstens von zwei verschiedenen Dingen angenommen werden; die Hypostase des Logos aber, mag man sie nun einfach oder zusammengesetzt nennen, ist Eine und dieselbe. Einige Aeltere wollten von keiner zusammengesetzten Hypostase oder zusammengesetzten Natur reden, sondern nur von der Fleisch gewordenen Person des Logos und der Person des Logos, inwiefern sie ohne Fleisch war;[28]) den Ausdruck z u s a m m e n g e s e t z t mieden sie. Die Späteren[29]) aber nannten sie auch zusammengesetzt, indem sie darunter blos die incarnirte Hypostase verstanden. Aber es sagen Einige: Wie ist das Zusammengesetzte mit dem Einfachen identisch? Das Einfache ist nicht das, was das Zusammengesetzte und das Zusammengesetzte nicht das, was das Einfache; das wäre absurd. So wäre auch in der einfachen Hypostase des Logos etwas Zeitliches, Geschöpfliches wie in der zusammengesetzten u. s. f. und wiederum in letzterer nichts Geschöpfliches, und zuletzt nicht einmal die Incarnation selbst anzunehmen. Wegen dieser Schwierigkeiten haben die Alten den Ausdruck composita persona nicht gelten lassen. Dasselbe wird aber folgen, wenn wir sagen, die Person des Logos sei nicht zusammengesetzt, sondern stets einfach und sie sowohl ohne als mit der Incarnation verstehen. Denn wenn die fleischlose und die fleischgewordene Hypostase eine und dieselbe sind, so wird das der fleischlosen Zugehörige auch der fleischgewordenen zugehören und umgekehrt; oder aber wenn das im einen Falle nicht folgt, ergibt es sich auch nicht im anderen. In der That ist es immer e i n e u n d d i e s e l b e P e r s o n, aber in verschiedenen Beschaffenheiten und Qualitäten; e s i s t d i e s e l b e H y p o s t a s e, a b e r d a s, w a s d i e H y p o s t a s e u m g i b t, i s t n i c h t d a s s e l b e.[30]) Der gekreuzigte Petrus und der noch nicht gekreuzigte

[28]) *σεσαρκωμένην τοῦ λόγου ὑπόστασιν καὶ ἄσαρκον.* c. 2. p. 1285.

[29]) So auch Joh. Dam. F. O. III. 5. 7. p. 211. 214. IV. 5. p. 256.

[30]) c. 2. p. 1288: *μία μέν ἐστιν ἡ ὑπόστασις καὶ ἡ αὐτὴ, τὰ δὲ περὶ τὴν ὑπόστασιν οὐχὶ ταὐτά.*

Petrus, der Verläugner und der Blutzeuge, der bekleidete und der nackte Petrus, der Verfolger und der Apostel Paulus, der Philosoph Sokrates und der noch nicht philosophische Sokrates — das ist immer dieselbe Person; aber das Gekreuzigtsein ist nicht mit dem Gegentheil, das Verläugnen nicht mit dem Martyrium, das Bekleidetsein nicht mit dem Nacktsein u. s. f. identisch. Die Personen sind dieselben, die Affektionen, die Qualitäten, die Zustände, kurz die Verhältnisse der Personen sind verschieden.[31])

3. Auf die Frage, ob Christus den universalen oder den einzelnen (particularen) Menschen angenommen,[32]) entgegnet Photius: Weder den einen noch den anderen. Es ist nicht nothwendig, daß er den einen oder den anderen angenommen; die Disjunktion ist nicht adäquat, der Gegensatz in der Frage nicht kontradiktorisch. a) Denn hätte Christus den Menschen, sofern er allgemein genommen wird, angenommen, dann wäre er 1) weder der Existenz noch der sinnlichen Wahrnehmung nach Mensch geworden,[33]) sondern blos im Gedanken und in der Vorstellung, da das die Existenzweise des Universalen ist; ferner 2) wäre er alsdann nach der menschlichen Natur nicht örtlich begrenzt gewesen, da nichts Universelles örtlich umschrieben und begrenzt ist; nebstdem wäre 3) Christus, da das Universale das ist, was in vielen Subsistenzen bei der Betrachtung sich findet, nicht eine Person, sondern viele, ja unzählige gewesen; 4) dann wäre er auch nicht uns consubstantial; denn wenn der universelle Mensch in dem göttlichen Logos angenommen worden wäre, so würden wir nicht mehr Menschen genannt werden; woher sollte dann das für uns kommen und worin hätten wir mit Christus Gemeinschaft? 5) Eine weitere Absurdität wäre die: jeder einzelne Mensch wäre zugleich Mensch und nicht Mensch; denn jeder von uns ist und heißt in Wahrheit Mensch; andererseits könnten wir nicht Menschen sein, wenn das Allgemeine, wornach alle sonst Menschen genannt wurden, vom Logos angenommen worden wäre. Deßhalb kann Christus nicht den universellen Menschen angenommen haben. b) Aber ebenso wenig den singulären. Denn würde man das zugeben, so wäre Christus nicht eine Hypostase, sondern zwei (die annehmende und die angenommene); dann könnte man von Christus sagen, er habe einen singulären Menschen angenommen, wenn er die Natur mit den individuellen Merkmalen[34]) angenommen hätte; das ist aber eben die Hypostase. c) Was hat also Christus angenommen, wenn keines von beiden gesagt werden kann? Wir sagen, daß er die menschliche Natur angenommen, die individuellen Merkmale aber der Logos aus sich selbst dargeboten hat, und so kann nichts Ungereimtes folgen.

4. Bedeutet der Name Christus einen Terminus (Horos) oder das Wesen, wie Mensch oder Pferd?[35]) Keines von beiden ist der Fall, sondern

---

[31]) Cf. Panopl. dogmat. ap. Mai Bibl. Nov. PP. II. 628 seq. q. 8.

[32]) q. 231. p. 1292. 1293. A. q. 228. p. 305: *Πότερον ὁ Χριστὸς τὸν καθόλου ἄνθρωπον ἀνελάβετο ἢ τὸν ἐπὶ μέρους;* vgl. Dam. F. O. III. 11. p. 220.

[33]) *συμβαίνει αὐτὸν μὴ καθ' ὕπαρξιν μηδ' ἐν αἰσθήσει γενέσθαι ἄνθρωπον.*

[34]) *φύσις μετὰ τῶν ἰδιωμάτων.*

[35]) q. cit. c. 2. *ὅρος* Bestimmung, Grenze, Definition (*ὁρισμός*).

er bezeichnet etwas, was eine Thätigkeit aufzeigt. Er bezeichnet Eine Person, nicht eine Natur. Christus wird nicht auf eine einfache Weise genannt, sondern in dem Namen selbst, der nur einer ist, wird die Bedeutung von beiden, Gottheit und Menschheit, gezeigt.[36]) Daher heißt Christus Gott und Mensch und es ist nur ein Christus.[37])

5. Eine weitere Frage[38]) ist: Wenn der Seele und dem Leibe Christi[39]) die Person des Vaters und des Geistes gegenwärtig war, da es ja nichts von dem Seienden gibt, dem nicht die Dreieinigkeit mit ihrer Aufsicht und Vorsehung gegenwärtig wäre, von dem Sohne aber ausgesagt wird, daß er in dieser Gegenwart Fleisch und Mensch wurde; wie sollten da nicht Vater und Geist gleichfalls mitincarnirt worden sein? — Die Gegenwart der Gottheit ist eine doppelte: 1) die, vermöge der sie für Alles vorsehend wirkt — und in diesem Sinne war die Trinität dem Gottmenschen gegenwärtig wie allen anderen Wesen, aber so wie kein Wesen wegen derselben den Ursprung erlangt hat, so ist auch wegen derselben keine Incarnation oder Menschwerdung erfolgt und wie die Trinität nicht deßhalb, weil sie den Geschöpfen gegenwärtig ist, geschaffen genannt werden kann, so auch nicht incarnirt oder Mensch geworden. 2) Es kann etwas einem anderen gegenwärtig sein wie die Seele dem Leibe, da beide zu einer Hypostase sich vereinigen — und in dieser Weise ist blos der Sohn in dem Gottmenschen zugegen, nicht aber der Vater oder der Geist. In der ersten Bedeutung war die Person des Logos in allen Menschen gegenwärtig, ja in allen Wesen, in der zweiten aber nur in dessen Menschheit. So ist auch unser Geist in Allem zugegen, was er erfaßt, worauf er merkt, wessen er sich bemeistert im Denken, er ist aber auch im Gehirn oder, wenn man will, in einem anderen Theile des Leibes; beide Arten des Zugegenseins sind verschieden; die eine ist die dem Wesen und der Existenz nach, die in einem bestimmten Theile des Leibes, die andere aber blos nach dem Denken und dem Auffassen (*κατὰ μόνην νόησιν καὶ κατάληψιν.*)

6. Ist Christus (die Person des Logos) identisch mit den beiden Naturen oder von ihnen verschieden? Jede der beiden Annahmen bietet Schwierigkeiten. Erstere, weil da zwei Naturen sind, zwei Hypostasen oder umgekehrt wegen der einen zusammengesetzten Hypostase auch eine zusammengesetzte Natur sich zu ergeben scheinen; letztere, weil dann, da das Verschiedene Gott und Mensch ist, die Hypostase und die Natur nicht mehr dasselbe wären und andere Ab-

---

[36]) *οὐ μονοτρόπως λεγόμενον, ἀλλὰ τῶν δύο φύσεων ὑπάρχον σημαντικόν.* Dam. l. c. c. 3. p. 206. Photius hatte hier wohl den Damascener vor Augen.

[37]) Vgl. Dam. l. c. c. 5. 9. 16. 27. p. 211. 218. 238. 251. IV. 6. p. 257. Niceph. Ant. c. Const. Copr. I. 45. 47.

[38]) q. 230. c. 3. p. 1289 D. (ed. Ath. p. 304. §. 3.)

[39]) Leib und Seele Christi heißt *ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος*, homo Dominicus. Diesen Ausdruck brauchte Athan. de fide serm. M. n. 4. 19, um die Hoheit der Menschheit Jesu auszudrücken. Klee Dogmengesch. II. S. 36. Auch der Ausdruck assumtus homo wird gebraucht und das Concrete für das Abstraktum gesetzt, ohne daß dabei an zwei Personen gedacht werden kann. So N. 7 des vor. Abschn. S. 495.

furda.[40]) Wir sagen zur Lösung: Weder schlechthin identisch noch verschieden, sondern auf eine gewisse Weise identisch, auf eine andere verschieden. Denn nach den wesentlichen Bestimmungen der Naturen ist Christus mit seinen Naturen identisch; inwiefern aber das Eine (Christus) ein Individuum ist, das Andere aber (die Naturen) von mehreren ausgesagt werden kann und Aehnliches mehr, sind Christus und die Naturen verschieden. Diese Lösung paßt nicht blos für das Incarnationsmysterium, sondern für Alles, wovon Natur und Hypostase prädicirt werden kann. Sokrates und das Pferd sind weder schlechthin identisch mit ihrer Natur noch verschieden, sondern beides je nach verschiedener Rücksicht.[41])

7. Es ward von Einigen folgende Schwierigkeit vorgetragen: Wenn die Gottheit im Sohne nicht begrenzt und umschrieben ist, so ist die von ihm angenommene Menschheit überall; denn wo die Gottheit ist, da muß auch sie sein; ist sie aber örtlich begrenzt, so ist sie von dem geschieden, der sie angenommen hat, vom Logos.[42]) Photius meint, ein gläubiger Katholik könne kaum eine solche Schwierigkeit vorbringen, auf die man viele lächerliche und die Sache zum Gespötte kehrende Antworten zu geben vermöge; er wolle zunächst die Sache von der Analogie des Verhältnisses zwischen Seele und Leib des Menschen aus betrachten. Man könne ebenso fragen: Ist die Seele nicht örtlich begrenzt, wie kann sie da mit dem Leibe verbunden sein? Denn mit dem kann sie wohl keine enge Verbindung haben, mit dem sie nicht die räumliche Begrenzung theilt.[43]) Wie, kann man ferner fragen, kann die Seele enge mit dem Leibe verbunden sein, ohne an dessen Eigenschaften (Ausdehnung, materielle Zusammensetzung, Farbe u. s. f.) Theil zu nehmen? Umgekehrt ließe sich ebenso die Frage stellen: Wenn der Leib mit der vernünftigen Seele verbunden ist, warum ist nicht auch er frei von Schwere, Greifbarkeit u. s. f.? Kurz man könnte fragen: Wenn die Seele mit dem Leibe verbunden ist, warum ist die Seele nicht Leib oder der Leib nicht Seele? Das wäre die Grundform

---

[40]) q. 230. c. 4. p. 1292; ed. Ath. p. 305. §. 4.

[41]) Weniger von dieser als von anderen hieher gehörigen Abhandlungen gilt, was Catiforus zu q. 184 bemerkt: Nimium in his de Trinitate atque Incarnatione articulis ingenio suo indulgens luxuriatur Photius et verborum copia et sensuum obscuritate. Quod equidem in re tam sacra tantique momenti haudquaquam probarim, ut qui in omni oratione, praecipue vero ubi de rebus fidei agitur, claritatem candidamque simplicitatem adhibendam censeo. Operae tamen pretium duxi omnia ista qua potui fideliter vertere, tametsi inde obscuritas etiam in versione oriatur, hoc tantum lectorem admonens, ut caute haec legat nec temere damnet, cum possint haud aegre in optimum fideique cath. consonum derivari sensum sintque ut plurimum ex Areopagita Dionysio desumpta aut saltem ad ejus imitationem excusa. Oekonomos hat diese Bemerkungen sehr übel aufgenommen. p. 377.

[42]) q. 38 (Scott. p. 88 seq. Ath. p. 67 seq.): *εἰ ἀπερίγραπτος ἡ ἐν τῷ υἱῷ θεότης, ἡ σάρξ, ἣν ἀνέλαβεν, ἢ πανταχοῦ (ἔνθα γὰρ ἡ θεότης, κἀκείνην παρεῖναι δεῖ) ἢ περιγραφομένη τόπῳ, τοῦ προσειληφότος διέστηκεν.*

[43]) p. 89: *πῶς ἥνωται τῷ σώματι ἡ ψυχὴ μὴ ἐμπεριγραφομένη* (Oec. *συμπεριγρ.*) *τόπῳ; οἷς γὰρ μὴ συμπεριγράφεται, τὴν ἕνωσιν ἀπαρνουμένη (ὡς ἡ τῶν παρεληρούντων βούλεται σοφία) διελέγχεται.*

und die Stammburg[44]) aller anderen derartigen Sophismen und kindischen Rednereien. Wenn nun, schließt Photius, diese Argumente in Betreff der Seele Gelächter erregen und schon ungebildetere Menschen das Ganze wohl durchschauen, wo es sich um natürliche Dinge handelt: um wie viel mehr müssen solche Schlüsse über das göttliche Wort und die von ihm angenommene Menschheit selbst für solche lächerlich erscheinen, die nicht zwischen wahren Schwierigkeiten und leeren Spielereien zu unterscheiden wissen? In der Incarnationslehre lassen sich die Fragen aufwerfen: Warum ward, als der Leib Christi von Nägeln oder von der Lanze durchbohrt wurde, nicht auch die Gottheit mitverwundet?[45]) Warum und wie war die Gottheit zugleich mit dem Leidenden vereinigt, ohne selbst das Leiden zu theilen? Wie entging sie ihrem Wesen nach dem Tode? — Wohl sagt man ganz richtig, daß Christus um unseretwillen starb, indem er sein eigenes Fleisch für uns in den Tod gab, daß er im Grabe wohnte und durch seine nach drei Tagen erfolgte Auferstehung für Alle den Grund zur Auferstehung legte und sie einweihte. Diejenigen aber, welche die Gottheit als leidensfähig lästern wollten, würde das vorhin über die Verbindung von Seele und Leib Gesagte nebst vielem Anderem völlig zum Schweigen bringen. Dagegen jene, die den nicht weniger unverzeihlichen Irrthum hegen, die locale Beschränkung der mit der Gottheit vereinten Menschheit zu verwerfen, werden sowohl die absurden Folgerungen bezüglich der Verbindung von Leib und Seele wie die bezüglich des Leidens und des Todes Christi, die sie als aus ihrer Annahme sich ergebend hinnehmen müßten, vollständig widerlegen.

Darauf geht Photius noch näher auf die Erörterung ein. Wer zugibt, daß die Gottheit überall ist, muß auch zugeben, daß sie überall in ihrer Totalität zugegen ist; beides fordert Gottes erhabene Würde. Ist sie aber in ihrer Totalität überall,[46]) und ist der Sohn ganz in der mit ihm vereinten Menschheit, ist er selbst (als Logos) überall, die menschliche Natur dagegen durch Raum und Zeit, Anfang und Ende und vieles Andere beschränkt: so läßt sich in keiner Weise eine Trennung zwischen der Gottheit und der Menschheit (in Christus) denken. Derjenige aber wird die Gottheit, auch abgesehen von der Annahme des Fleisches, sich begrenzt denken, der da meint, dieselbe sei nicht in ihrer Totalität, sondern nur nach Theilen da, wo sie ist, zugegen. Wer daher sagt: „Wenn nicht die Menschheit mit der göttlichen Hypostase des Logos sich zugleich überallhin ausdehnt, so kann sie nicht mit ihr verbunden sein,“[47]) der sagt damit so ziemlich dasselbe, was die Behauptung enthält, daß die Gottheit nicht überall in ihrer Totalität zugegen sei. Blos von Substanzen, die eine Theilung zulassen,[48]) läßt sich eine solche Ausdehnung, ein solches

[44]) *μητρόπολις τοῦ λήρου*. p. 90 A. p. 68. §. 1.

[45]) *συντέτρωται*. Ath. §. 2.

[46]) *ὅλον ὁλικῶς πανταχοῦ*. p. 92. Oec. §. 3.

[47]) *εἰ μὴ συμπαρεκτείνοιτο τῇ θεϊκῇ τοῦ λόγου ὑποστάσει, μηδ' ἡνωμένον αὐτῇ τὸ πρόσλημμα εἶναι*. p. 93.

[48]) *οὐσίαι τὸν μερισμὸν ἐπιδεχόμεναι*.



partielles Zugegensein aussagen; damit würde die einfache und untheilbare Substanz Gottes zertheilt. Ist die allgegenwärtige und Alles umfassende Gottheit getheilt, dann kann man in ihr die räumliche Ausdehnung und Begrenzung suchen; muß das aber als absurd verworfen werden, so ist auch die Annahme absurd, daß dann Gottheit und Menschheit in Christus getrennt seien, wenn letztere nicht die Ubiquität der ersteren theilt. Dazu würde die Annahme der Ubiquität zu einer wahren Verwandlung der einen Substanz in die andere führen; eine solche aber ist von einer Verbindung (Union im eigentlichen Sinne) himmelweit entfernt; weit entfernt, daß ohne die Annahme der Ubiquität die Verbindung von Gottheit und Menschheit in Christus nicht mehr denkbar wäre, zerstört diese Annahme vielmehr die Verbindung selbst und bringt statt derselben eine Verwandlung oder Vermischung hervor. Ebenso würden Leib und Seele vermischt und in einander verwandelt, würden alle Eigenthümlichkeiten und Attributionen der einen Substanz der anderen zu Theil. Die Gottheit ist vermöge der hypostatischen Union mit dem Fleische verbunden. Wenn von Gottes Allgegenwart überhaupt die Rede ist, so ist die von Christus angenommene Menschheit nicht davon ausgenommen und ausgeschlossen; Alles, was Gott geschaffen, bleibt unter der Gegenwart seiner Vorsehung.[49]) Ist aber die Rede von jener Art der Gegenwart, welche aus der hypostatischen Union entsteht, dann bezieht sich die specielle Art der Gegenwart nur auf die angenommene Menschheit. Beide Arten, die allgemeine und die besondere, sind aus einander zu halten, sie haben verschiedene Beziehungen, aber es lassen sich dieselben Argumente bei der einen wie bei der anderen vorbringen. Man kann ebenso fragen: Wie kann Gott überall sein, ohne daß das, bei dem er ist und das er durchdringt, mit ihm unbegrenzt, unendlich, gleichmäßig ausgedehnt wird? Aber wird etwa darum, weil das Geschöpf nicht Schöpfer sein kann, dasselbe der göttlichen Gegenwart beraubt? Wenn kein Geschöpf durch die allgemeine Art der göttlichen Präsenz zu deren Attributen gelangt, so kann auch die von Christus angenommene Menschheit nicht durch die specielle Art derselben zu deren Allgegenwart erhoben werden.[50])

---

6. Die Wirkungsweisen und Willen.

Da jede Natur die Quelle der Thätigkeit, der Wirkungsweise ist und mit der Verschiedenheit der Wirkungsweisen auch die natürlichen Willen sich scheiden,[1]) so müssen wir auch in Christus zwei Wirkungsweisen, eine göttliche und eine menschliche Energie, wie zwei natürliche Erkenntnißweisen, das göttliche

---

[49]) ἡ κοινὴ ἐπιφοίτησις, ἡ κατὰ πρόνοιαν παρουσία. opp. τῇ καθ' ἕνωσιν παρουσίᾳ.

[50]) p. 95. 96. Oec. §. 4. p. 69.

[1]) ep. 1 ad Mich. Bulg. n. 17. p. 13: πᾶσα γὰρ φύσις πηγὴ ἐνεργείας καὶ ταῖς διαφόροις ἐνεργείαις αἱ φυσικαὶ θελήσεις συνδιασχίζονται. Cf. ep. 1 ad Nicol.: δύο θελήματα ἐπὶ Χριστοῦ ἀμείωτα, ὅτι καὶ δύο ἐνέργειαι. Dam. III. 14. 15. p. 225. 230.

und das menschliche Wissen,[2]) und ebenso den göttlichen und den menschlichen Willen unterscheiden.[3]) Würde in Christus nur Eine Natur erkannt, so würde aus ihr auch nur ein einziger Wille hervorgehen; da es aber zwei Naturen sind, so gehen auch zwei Willen daraus hervor. Wenn es keine Natur ohne Energie[4]) gibt, so wird auch jede von beiden Naturen die ihr eigenthümliche Energie haben. Gleichwie aber die menschliche Natur der göttlichen Natur des Logos nachfolgte und unterstand: so auch der menschliche Wille dem göttlichen, die menschliche Energie der der Gottheit.[5]) So ist moralisch nur Ein Wille vorhanden, physisch aber ein doppelter.[6]) Jede Natur thut das, was ihr zugehört;[7]) jede hat die ihr entsprechende Thätigkeit; die *θεανδρικὴ ἐνέργεια* des Dionysius ist in Rücksicht auf die Perichoresis der zwei Naturen zu verstehen.[8])

7. Der gnomische Wille Christi.

Einen der schwierigsten Punkte in der Incarnationslehre bildet bei den griechischen Theologen die Untersuchung über den gnomischen Willen. Photius[1]) hat nach dem Vorgange von Maximus, Anastasius Sinaita und Johann von Damaskus[2]) ausführlich diese Frage erörtert, aber sich noch bestimmter dafür entschieden, in Christus sei kein gnomischer Wille anzunehmen. Das sucht er mit einer Reihe von zum Theil sehr sophistischen Argumenten festzustellen, die Stewart in einer dem Texte angehängten Abhandlung[3]) zu widerlegen sich bemüht hat.

Grundlage dieser Doktrin ist die von den Griechen für höchst wichtig erachtete,[4]) den Lateinern fast ganz unbekannte Unterscheidung des natürlichen und des gnomischen Willens. Ersterer ist ihnen der Wille, der dem Menschen kraft seiner specifischen Natur zukommt, mit Abstraction von allen individualisirenden Bedingungen, und daher in Allen derselbe ist, z. B. Alle wollen leben; letzterer ist der specialisirte, modificirte, auf ein bestimmtes Objekt gerichtete Wille, der in jedem Individuum ein anderer ist; z. B. der Eine will auf

---

[2]) Niceph. Ant. I. 50. p. 65. Phot. q. 114. q. 192. p. 932: *διπλῆν ἐκτήσατο γνῶσιν.*

[3]) Petav. de incarn. IX. 6.

[4]) *φύσις ἀνενέργητος.*

[5]) ep. 36. p. 96 (q. 195. p. 933; Bal. ep. 55. p. 358).

[6]) Dam. III. 18. p. 241.

[7]) Dam. de duab. volunt. n. 42. 43. p. 553. F. O. III. 15. p. 235.

[8]) Dam. F. O. III. 19. p. 242. 243.

[1]) A. q. 80 (Canis.-Basn. II, II. p. 439—458. Migne p. 508 seq.) q. 79. p. 139 seq. Ath.

[2]) Maxim. Defin. et dial. c. Pyrrho. Anast. Hodeg. c. 6. Dam. lib. de duab. vol. et F. O. II. 22. III. 14.

[3]) p. 459—462 ed. Canis. p. 543 seq. ed. Migne.

[4]) Dam. de duab. vol. c. 20. p. 539: Es sei der Grund der Verirrungen der Monotheleten *τὸ μὴ εἰδέναι τὴν διαφορὰν τοῦ φυσικοῦ καὶ τοῦ ὑποστατικοῦ θελήματος, τ. ἐ. τοῦ γνωμικοῦ.* Vgl. Petav. de incarn. L. IX. c. 1. n. 1 seq.; c. 7. n. 3.

die See gehen, der Andere ein Haus bauen. Jener heißt auch wesentlicher, dieser persönlicher Wille.[5]) Damascenus[6]) unterscheidet *θέλειν* schlechtweg und *πῶς θέλειν* (certo modo, modaliter velle). Ersteres, sagt er, gehört der Natur an, gerade wie das Sehen, da es in allen Menschen sich findet; Letzteres aber, auf diese oder jene Weise wollen, ist nicht Sache der Natur, sondern der menschlichen Willensentscheidung (*γνώμη*), gerade so wie auf diese oder jene Weise, gut oder schlecht sehen. Denn nicht alle Menschen wollen auf die gleiche Weise, wie sie auch nicht auf dieselbe Weise sehen. Auf diese oder jene Weise wollen, sehen, handeln, ist eine Affection und Modification des actuellen Gebrauchs von Wollen, Sehen, Handeln, die nur in dem ist, der sich ihrer bedient, und von den Uebrigen ihn unterscheidet. Also das schlechtweg Wollen mit Abstraction von der Art und Weise ist der Wille oder die Willenskraft, ein vernünftiges Begehren, der natürliche Wille; aber so oder so Wollen ist gnomischer Wille und das Objekt dieses Willens ist das gnomisch Gewollte. So ist z. B. der Wille, Nahrung zu nehmen, ein natürlicher; aber der Wille, diese oder jene, süße oder bittere Speise, in großer oder kleiner Quantität, mit dieser oder jener Qualität zu genießen, ist ein gnomischer, der Person angehöriger Wille. — Die Frage nun, ob und inwiefern ein solcher gnomischer Wille in Christus angenommen werden könne, erscheint unserem Photius einerseits als schwierig, weil von den Vätern nur wenig behandelt, andererseits aber auch wieder leicht, weil sich die Antwort als Conclusion aus sicheren dogmatischen Prämissen ergebe.[7]) Die Frage ist aber auch keine leere scholastische Subtilität, da sie innig zusammenhängt mit der Frage über die Freiheit Christi, die übrigens auch von den griechischen Theologen festgehalten wird, die keinen gnomischen Willen in Christus gelten lassen,[8]) und ihre Bejahung wie ihre Verneinung auf die wichtigsten dogmatischen Fundamente gestützt wird, obschon nicht zu läugnen ist, daß der subtilisirende Hang der Griechen bei dieser Erörterung ganz besonders hervortritt.[9])

Ehe wir die Lehrentwicklung bei Photius selbst betrachten, haben wir zu bemerken, daß er und seine Vorgänger in diesem Stücke aus ungegründeten Besorgnissen vor unrichtigen dogmatischen Consequenzen dahin kamen, das Vorhandensein eines gnomischen Willens in Christus zu läugnen, und von einer gewissen Unklarheit hierin nicht ganz freizusprechen sind, daß daher mit Recht Petavius und Stewart, die sich besonders mit dieser Frage beschäftigten,

---

[5]) Stewart. l. c. p. 459.

[6]) Dam. F. O. III. 14. p. 225. 226 de duab. vol. n. 24. p. 540. 541. So schon vorher Maxim. Dial. c. Pyrrho Opp. II. 162.

[7]) q. cit. §. 1: *Ὁ περὶ τῶν γνωμικῶν θελημάτων ἐπὶ Χριστοῦ λόγος πῇ* (Ath.: *τῇ*) *μέν ἐστι χαλεπὸς, πῇ* (A. *τῇ*) *δὲ ῥάδιος*. Die beiden Codd. Mon. 52 und 152 lassen *ὁ* am Anfang weg, lesen statt *εἰς εὐκρίνειαν: εἰς εὐκρίνησιν* und haben vor *ἀληθῶς* das *ὡς* nicht. Die Negation vor *ὑψηλότερον* hat Oekonomos, gleichwie sie Turrianus las.

[8]) Petav. l. c. c. 1. n. 7. 8.

[9]) Diese Doktrin berührt auch Theorianus leg. ad Armen. (Petav. l. c. c. 1. n. 4) im Sinne des Photius. Doch hatte dieser noch manche Gegner, wie der Schluß unserer Abhandlung schließen läßt. Stewart l. c. p. 462.

gegen sie die Existenz des gnomischen Willens im Erlöser vertheidigt haben. Petavius insbesondere gibt drei Gründe an, welche jene Alten zur Läugnung des gnomischen Willens bewogen [10]) (denen wir aus Photius noch andere beifügen können), und zeigt sodann, daß man im richtigen Verständniß und mit Beseitigung aller Unvollkommenheiten sowohl in der Seele Christi als in Gott selbst die Gnome und den gnomischen Willen annehmen kann. [11]) Noch tiefer geht Stewart auf diese Frage ein. Photius und die anderen Vertreter jener Ansicht setzen eine reale Distinktion zwischen dem natürlichen und dem gnomischen Willen voraus, deßgleichen auch, daß der gnomische Wille nicht der Natur, sondern der Person als solcher angehöre; in dieser Hypothese glauben sie denselben der Person Christi absprechen zu müssen, um das Dogma festzuhalten, daß Christus keine besondere menschliche Person besaß, noch die menschliche Persönlichkeit annahm, sondern der Logos die menschliche Natur mit sich in Einer Hypostase vereinigte, so daß der incarnirte Logos nur Eine Person ist. So richtig aber dieses Dogma, so falsch sind jene Voraussetzungen. [12]) Wenn auch in Christus nicht der Wille einer geschaffenen Person als solcher war, weder als Akt noch als Potenz, so war doch in ihm ein individuell von dem persönlichen Willen jedes anderen Menschen verschiedener Wille, abgesehen von der hypostatischen Persönlichkeit, ganz so wie in ihm eine besondere menschliche Natur sich fand, die, von jeder anderen verschieden und unter dem gemeinsamen Genus begriffen, ihre besonderen Acte der Erkenntniß und des Willens setzen konnte. Nur setzt die individuelle Natur diese Acte bei den anderen Menschen, wie die individuellen Naturen in einer geschaffenen Persönlichkeit subsistiren, bei Christus aber, wie seine menschliche Natur in dem göttlichen Suppositum subsistirt; dieses Suppositum hat an und für sich keinen Einfluß auf die Handlung des individuellen Willens, verhält sich aber auch

---

[10]) Petav. l. c. c. 7. n. 9: I. ne hypostases duas cum Nestorio (Christo) tribuerent, propterea quod γνώμη hypostasi sit affixa seu naturae per se subsistenti; II. ne peccato Christum obnoxium facerent, quatenus gnomica voluntas hominis mutabilis est et in utramque partem versari ex sese potest; III. ne inscitia Christum laborasse putemus, qui inquisitione et consultatione opus habuerit. Daß die Monotheleten einen gnomischen Willen annahmen (Pyrrhus bei Maxim. Opp. II. 171), hatte vor Allem Verdacht erregt.

[11]) ib. n. 10. Es ist festzuhalten, ita inesse Deo voluntatem liberam, ut iis careat imperfectis ac creaturarum propriis affectionibus, quae ignorantiam et id genus alia redolent; quibus segregatis illa sola retinenda sunt, quorum notiones a tantae majestatis excellentia neutiquam abhorrent. In dieser Weise sind Rath, Auswahl, γνώμη und προαίρεσις und die anderen Funktionen der Willensfreiheit mit Thomas I. 2. q. 14 a. 1. ad 2 der Gottheit nicht abzusprechen, noch weniger Christo, der den vollen menschlichen Willen und das zum Wesen der Freiheit gehörige ἀδιάφορον sicher besaß.

[12]) Stewart. p. 461: Sed haec fundamenta sunt falsa. Quia omnis actus voluntatis, qualiscumque sit, effective est ab illa potentia volendi, quae fluit ex intrinsecis principiis humanae naturae. Et suppositum hic nil aliud facit, quam quod est conditio, sine qua, naturaliter loquendo, voluntas nullum actum possit elicere, sicut naturaliter non potest existere extra suppositum. Si tamen extra esset per divinam potentiam, posset etiam extra operari nec requireret hanc conditionem suppositi, ut docet etiam Suarez.

lichen Personen gedacht werden kann. Vielleicht aber kommt es Einigen[88]) in den Sinn, zu sagen, es sei nicht unmöglich, einen Zwang ohne Zwang und einen Willen ohne Wollen anzunehmen. Diese scheinen nicht zu verstehen, was unmöglich ist. Sie sagen aber: „Wenn etwas nach der einen Seite erzwungen, nach der anderen nicht erzwungen, in der einen Beziehung nicht gewollt, in der anderen gewollt ist: wie sollte da etwas Absurdes sich ergeben? Die Martyrer, die unerträgliche Qualen erlitten, waren gezwungen, insoferne ihnen mit Gewalt diese Peinen auferlegt wurden, aber insoferne sie denselben hätten entgehen können, falls sie den Götzen sich zugewendet, waren sie nicht gezwungen. Aus eben diesem Beispiele läßt sich der Wille ohne Wille erkennen." Dieses Raisonnement ist entweder nur eine Erklärung und Erläuterung widersprechender Worte, nicht aber auch im Stande, den Beweis für das Nichtvorhandensein des gnomischen Willens in Christus zu erschüttern, oder es führt zur Folgerung des Gegentheils.[89]) Denn bis jetzt hat noch Niemand[90]) dem gnomischen Willen anzudichten gewagt, daß er nach einer Beziehung gezwungen, nach einer anderen nicht gezwungen, in gewisser Rücksicht ohne Wille, nach einer anderen aber Wille ist. „Aber ziemt es sich nicht für den, der rein und ohne Vorurtheil philosophiren will, die Sache zu untersuchen, auch wenn das Wort sich nicht findet? Wenn man das, was wirklich ist, übersieht, gleich als wäre es nicht, wenn man zugleich die im Worte betrachtete Wesenheit nicht erkennt, gegen den Namen streitet und so die Sache nicht ausspricht: so ist darum doch noch bei näherer Erforschung die Existenz der Sache selbst keineswegs eine trügerische und scheinbare.[91]) Man muß etwas der Art aussprechen,[92]) weil es etwas Reales ist, nicht aber, weil es von der Menge verschwiegen wird, auch die Existenz ihm absprechen. Vieles wird, bevor es noch einer genaueren Prüfung unterworfen wird,[93]) geradezu schlechthin ausgesagt und der Name wird Allen bekannt; bei schärferer Prüfung und Analyse aber zeigt es eine gewisse Complication und fordert eine dem Sinne entsprechende Benennung. Z. B. der natürliche Wille des Menschen, den Alle zugestehen, dürfte bei genauer Erwägung Unterschiede aufzeigen, die auch die Verschiedenheit constituiren und die gemeinsame Species nicht in andere Gemeinsamkeiten[94]) zerlegen; z. B. es will Jemand essen und trinken; der Eine hat

[88]) Codd. Mon. Vind. M. Ath. Basn. *τισίν:* ed. Ath. §. 24. Eng. Bulg.: *τινι.*

[89]) Oekonomos liest hier (§. 25) den Satz mit einer Frage; auch Basnage, der im Anfange statt ἤ eher ἦ (num) gelesen wissen will, nimmt eine Frage an und läßt alles Folgende dem Gegner des Photius angehören, so daß die Widerlegung erst p. 456. l. 1. Ath. §. 27. p. 146. *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν κ. τ. λ.* beginnt. Letzteres ist allerdings richtig; aber der Satz *καὶ γὰρ τὸ κατά τι μὲν ἀβίαιον* ist sicher dem Photius angehörig.

[90]) Nach *οὐδαμῶς* ist mit codd. Mon. *τις* zu setzen.

[91]) *ἀλλ' εἰ τὸ πεφυκὸς εἶναι, ὡς μὴ ὄν, παρεώραται* (Mon. *παρεορᾶται*) *καὶ ἅμα τῷ μὴ* (Mon. *εἰ μὴ τὸ*) *συνορᾷν τὴν φύσιν τῷ λόγῳ θεωρουμένην καὶ πρὸς τὴν κλῆσιν διαμάχεσθαι* (*ὡς ὄντος* add. Mon.) *οὐκ εἴρηται, ἀλλ' οὐχὶ καὶ τὴν ὕπαρξιν ἐρευνώμενον* (Mon. — *ος*) *ψεύδεται.*

[92]) *Οὐκοῦν εἰρῆσθαι δεῖ.*

[93]) Statt *ὑποβληθῇ ἐρεύνῃ* Mon.: *ὑποβληθείη σκεψήσει.*

[94]) Basnage hat *καινότητας*, wofür mit Mon. M. Ath. zu setzen: *κοινότητας.*

in einer unerschaffenen und göttlichen, wie bei Christus, da die Hypostase für die Thätigkeit des Willens nur conditio sine qua non, nicht eigentliche Ursache und principium quo ist.[14]) Die Monotheleten suchten überall den Willen der Person zuzuschreiben und aus der Einheit des Wollenden die Einheit des (natürlichen) Willens in Christo darzuthun; sie urgirten das Axiom: Actiones sunt suppositorum, das richtig verstanden nur sagt: Das Wirken gehört einer subsistirenden, actu existirenden Natur an, hat die Subsistenz zur nothwendigen Vorbedingung, ohne daß dieselbe darum als die Quelle und Ursache desselben angesehen werden muß; die That gehört der Person an, inwiefern diese der Natur ihr bestimmtes Fürsichsein gibt, von dieser nicht reell verschieden ist, inwieferne die Natur ohne diese actuelle Existenz nicht wirken könnte und ihr nur in dieser bestimmten Seinsweise die Handlung zugeschrieben werden kann.[15]) Um den von den natürlichen verschiedenen persönlichen Willen zu beseitigen, haben nun Photius und die anderen Griechen Christo den gnomischen Willen abgesprochen, da sie ihn mit dem hypostatischen identificirten, während er eben nur der natürliche, aber auf ein bestimmtes Objekt gerichtete, qualificirte Wille ist. Der natürliche Wille hat nach der einen Seite hin (als Natur dem Guten überhaupt gegenüber) seine Nothwendigkeit, nach einer anderen Seite hin (als liberum arbitrium bezüglich dessen, was nicht der letzte Zweck ist) volle Freiheit.[16])

Hören wir nun, auf welche Art sich Photius über dieses Thema verbreitet.

A. Im ersten Theile seiner Abhandlung gibt er zunächst die Vorbegriffe und Voraussetzungen dieser Doktrin, sodann entwickelt er die Gründe für seine Ansicht. Die vorausgehenden Erklärungen lassen sich auf folgende Sätze zurückführen.

1. Es sind zweierlei Seelenkräfte (*ψυχικαὶ δυνάμεις*) zu unterscheiden: Erkenntniß- und Begehrungsvermögen (*δυνάμεις γνωστικαὶ*, dann *ζωτικαὶ ἢ ὀρεκτικαί*). Hier haben wir es zunächst mit den letzteren zu thun.[17])

2. Der Seele ist die Macht eingepflanzt, das zu begehren, was ihrer Natur zusagt, und das zu erhalten, was ihr substanziell inwohnt; dieses Vermögen heißt *θέλησις*, Willenskraft.[18]) Sie kommt nur den vernünftigen Wesen zu, nicht den unvernünftigen; diese haben keinen Willen; sie ist ferner natur- und vernunftgemäß und hängt blos von dem ab, was der Natur zukommt und entspricht. — 3. Dagegen ist *βούλησις* nicht der natürliche Wille schlechtweg, sondern mit einer bestimmten Richtung auf Etwas — der natürliche Wille, der etwas Bestimmtes begehrt,[19]) auf ein besonderes Objekt gerichtet

[14]) ib. ad arg. 1. probat.

[15]) Cf. Petav. l. c. L. VIII. c. 2.

[16]) Petav. l. c. c. 1. n. 5.

[17]) q. cit. §. 2 (Basn. p. 440). Cf. Maxim. Opusc. theol. t. II. p. 2 seq. ed. Combef.

[18]) *Ἐνέσπαρται τοίνυν τῇ ψυχῇ δύναμις ὀρεκτικὴ τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος καὶ πάντων τῶν οὐσιωδῶς προσόντων συνεκτική, ἥτις λέγεται θέλησις.* Das und das Folg. fast wörtlich aus Dam. F. O. II. 22. p. 187. Cf. Petav. l. c. L. IX. c. 1. n. 2.

[19]) §. 3: *Βούλησις δέ ἐστι ποιὰ φυσικὴ θέλησις ἤγουν φυσικὴ καὶ λογικὴ ὄρεξίς τινος πράγματος.* Dam. l. c. Petav. l. c. L. VIII. 4. L. IX. 1, 6.

und dadurch specificirt ist, mag dieses in unserer Gewalt und möglich sein oder nicht.[20]) Es ist das Wollen des Zieles und Zweckes (Ziel ist das Gewollte, z. B. gesund sein), nicht dessen, was zum Ziele führt, des Mittels (der Art, durch die wir gesund sein wollen).[21])

4. Auf diese βούλησις, den auf etwas Bestimmtes gerichteten, im Objekt determinirten und qualificirten Willen folgt die Untersuchung und Prüfung (ζήτησις καὶ σκέψις), darauf die Berathung (βουλή), ob man etwas unternehmen soll oder nicht.[22]) Dann folgt das Urtheil, κρίσις. — 5. Wenn die Seele bei dem Urtheil von Liebe zu dem, was sie geurtheilt, erfüllt und zu ihm hingezogen wird, so entsteht die γνώμη,[23]) der Affekt und die Zustimmung; faßt sie keine Neigung zu dem, was das Urtheil ergibt, so fehlt die Gnome.[24]) — 6. Auf die Gnome folgt die Wahl (προαίρεσις, ἐκλογή),[25]) dieser der Impuls zur That (ὁρμὴ πρὸς τὴν πρᾶξιν), darauf der Gebrauch (χρῆσις). Mit diesem hört das Verlangen auf und gelangt zur Ruhe (παύεται).[26])

7. Bei den unvernünftigen Geschöpfen folgt auf das Begehren (ὄρεξις) sogleich der Trieb (die ὁρμή); nicht so bei den vernünftigen. Der Mensch bewegt sich mit Vernunft und Freiheit; er ist frei in seinem Wollen und Handeln; die erkennenden und begehrenden Kräfte sind in ihm enge verbunden;

---

[20]) Bei Basnage und daraus bei Migne fehlen die von Turrianus gelesenen, in Monac. 52 und 152 wie ed. Athen. richtig stehenden Worte, die hier gesperrt sich finden: καὶ ἐπὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐπὶ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν, τουτέστι καὶ ἐπὶ τῶν δυνατῶν καὶ ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων. Ganz so Dam. l. c. p. 188.

[21]) Der βούλησις entspricht bei Thomas (1. 2. q. 12) die intentio, die ebenfalls zunächst auf den finis geht. Petav. L. IX. 1, 6.

[22]) §. 4: Βουλὴ γάρ ὄρεξίς ἐστι ζητητικὴ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πραγμάτων (Dam. πρακτῶν) γινομένη· βουλεύεται γάρ, εἰ ὀφείλει τις μετελθεῖν τὸ πρᾶγμα ἢ οὔ.

[23]) Das Wort γνώμη, bemerken Max. (Disp. c. Pyrrho p. 112. 173) und Dam. (F. O. III. 14), hat viele und verschiedene Bedeutungen; insbesondere bedeutet es admonitio, consilium (vgl. I. Kor. 7, 25. Ps. 83, 3. o'), decretum (Dan. 2, 15), sententia, propositio, opinio, fides, animi affectio, voluntas, inclinatio, intellectus, cognitio, amussis, nota u. s. f., auch nach Cyrillus vivendi modus (τρόπος ζωῆς. Max. l. c. p. 171.) Maximus will 28 Bedeutungen von γνώμη in der Bibel gefunden haben (p. 173) und bestimmt dieselbe, der die βούλησις vorausging (p. 171), als: ποιὰ θέλησις σχετικῶς τινος ἢ ὄντος ἢ νομιζομένου ἀγαθοῦ ἀντεχομένη. Petav. (l. c. c. 1. n. 4. 6.) bemerkt, daß Gnome hier dasselbe ist, was bei Thomas (l. c. q. 15) consensus und daß sie definirt werden könne als affectus erga id quod in consultatione placuit. Vgl. noch de inc. IX. 7, 5 de opif. sex dier. III. 5, 5.

[24]) Ebenso Dam. l. c. p. 188, woraus statt κριθῇ bei Migne p. 509 B. κρίνῃ zu verbessern ist.

[25]) Προαίρεσις γάρ ἐστι, δύο προκειμένων, τὸ μὲν αἱρεῖσθαι καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἑτέρου. Dam. l. c.

[26]) Petav. de inc. IX. 1, 6. Thomas (l. c. q. 8 seq.) unterscheidet die actus eliciti und imperati, bei ersteren wieder actus, quibus voluntas movetur in finem: velle, frui, intendere, und actus, quibus movetur in ea, quae sunt ad finem: consilium, electio, consensus, usus. Die electio ist ihm praeacceptio unius respectu alterius (q. 13. a. 2) nach Arist. Eth. III. 3, appetitus praeconsiliati (q. 14. a. 1); sie folgt dem judicium rationis de rebus agendis (consilium); consensus vero importat quamdam conjunctionem ad id cui consentitur.. est applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii, finalis sententia de agendis (q. 15. a. 1. 3. 4.)

das natürliche Begehren leitet hier nicht, sondern wird vielmehr geleitet.[27]) Im Thiere ist darum auch keine *θέλησις* und keine *βούλησις*.[28])

8. Der göttlichen Natur kommt nun wohl eine *βούλησις* zu, aber keine *προαίρεσις*, *σκέψις*, *βούλευσις*, keine eigentliche Wahl, Untersuchung und Berathung; denn Gott, der Alles weiß, braucht sich nicht erst zu besinnen und mit sich Rath zu pflegen.[29])

9. Auch der Seele Christi kommt keine *βουλή* oder *προαίρεσις* zu, da sie, obschon sie der das Zukünftige nicht wissenden Menschennatur angehörte, doch von Unwissenheit frei und mit dem göttlichen Logos hypostatisch vereinigt war und vermöge der hypostatischen Union eine *γνῶσις πάντων* hatte, und zwar nicht der Gnade, sondern der Natur nach.[30]) — 10. Daher hatte die Seele Christi auch keinen gnomischen Willen. Sie hatte wohl den natürlichen Willen, der überhaupt den Menschen zukommt, aber nicht den gnomischen, der seinem göttlichen Willen entgegengestanden wäre; sie wollte überhaupt nur, was Gott wollte.[31]) Denn die Gnome ist zugleich mit den Personen verschieden,[32]) ausgenommen in der einfachen und untheilbaren Gottheit, wo die drei Hypostasen nicht von einander getrennt und weil nicht in der Natur, so auch im Wollen nicht verschieden sind, daher das Gnomische in ihnen mit dem Natürlichen gleichsam vereinigt ist;[33]) in den Menschen aber gibt es wohl wegen der Allen gemeinsamen Natur auch nur einen natürlichen Willen, allein da die Personen (Hypostasen) durch Zeit und Raum, sowie durch ihre Gesinnung und ihr Verhalten gegen die Dinge und in vielen anderen Beziehungen von einander getrennt sind, deßhalb finden sich in ihnen verschiedene Willen und verschiedene *γνῶμαι*. In Christus aber sind wegen der zwei verschiedenen Naturen auch zwei verschiedene natürliche Willensvermögen, das der Gottheit und das der Menschheit; wegen der Einen Person aber und der Einheit des Wollenden ist auch das Gewollte nur Eines, d. h. ein einziger gnomischer

---

[27]) Vor *ἧπερ ἄγει* ist mit Turr. Occon. und den Codd. Mon. zu suppliren: *ἄγεται*.

[28]) Phot. l c. p. 440. 441 ed. Ath. p. 140. §. 4. Cf. Dam. l. c. p. 188.

[29]) Dam. l. c. p. 188. 189. Le Quien bemerkt mit Recht: Negat *προαίρεσιν* (electionem) in Deo locum habere, non eam, qua secundum arbitrium voluntatis suae omnia suaviter disponendo unum prae alio amplectitur, sed quae ex inquisitione et deliberatione consequatur, ne Deus in ambiguo versari censeatur. Favet S. Thomas 1. 2. q. 14. a. 1. ad 2, ubi ex Damasc. consilium non esse in Deo asserit, quatenus est appetitus inquisitivus, adesse vero quantum ad certitudinem judicii.

[30]) Phot. p. 441 (ed. Ath. §. 5. p. 140.) conf. Dam. l. c. p. 189. L. III. c. 14. p. 229.

[31]) *Διὸ οὐδὲ γνωμικὸν εἶχε θέλημα· θέλησιν μὲν γὰρ εἶχε τὴν φυσικήν, τὴν ἁπλῆν, τὴν ἐν πάσαις τῶν ἀνθρώπων φύσεσιν* (Dam. *ὑποστάσεσιν*) *ὁμοίως θεωρουμένην· τὴν δὲ γνωμικὴν θέλησιν* (*ἤγουν τὸ θελητὸν*) *οὐκ εἶχεν αὐτοῦ ἡ ἁγία ψυχὴ ἐναντίαν τοῦ θείου θελήματος αὐτοῦ, οὐδὲ ἄλλο παρὰ τὸ θεῖον αὐτοῦ βούλημα.* Dam. p. 189. Maxim. Opp. II. 12—14. Combef.

[32]) *ἡ γὰρ γνώμη συνδιαιρεῖται ταῖς ὑποστάσεσιν.*

[33]) *ἀλλ' ἐστὶ τῷ φυσικῷ τὸ γνωμικὸν* (Basnag. und Migne unrichtig *γνωστικὸν*) *ὥσπερ ἡνωμένον.* Dam.: *ἓν καὶ τὸ θελητὸν καὶ μία ἡ κίνησις*, was bei Photius nachher folgt.

Wille, weil nämlich sein menschlicher Wille seinem göttlichen folgt und eben nur das will, was er nach seinem göttlichen Willen wollen soll.[34])

Hier könnte man geneigt sein, den Photius und mit ihm den Damascener, dem er hierin folgt, eines Widerspruchs zu beschuldigen, wie es schon ein alter Scholiast[35]) that, da er hier einen, wenn auch nur Einen gnomischen Willen in Christus annimmt, den er sonst in der ganzen Abhandlung auf das entschiedenste bekämpft, und zwar nicht nur den menschlichen, sondern auch den göttlichen. So sehr hier Alles auf das bestimmte Festhalten einer klaren Definition ankommt, so sehr finden wir das gerade hier, schon bei Maximus und dem Damascener, vernachläßigt. Der Ausdruck „gnomischer Wille" steht: a) für das, was Photius oben (3) mit dem Damascener *βούλησις* nannte, b) für den ethischen Willen, der im Gegensatze zu dem doppelten natürlichen in Christus nur einer war wegen der Harmonie zwischen beiden, c) für das gewollte Objekt.[36]) Diese drei Bedeutungen spielen oft in einander und treffen meist auch zusammen. Hier versteht Photius nach seinen klaren Worten das Gewollte, welches nur Eines sein kann, und hebt zugleich den moralischen Willen im Gegensatze zu dem doppelten natürlichen hervor: Die drei göttlichen Personen und die menschliche Seele Christi wollen Eines und dasselbe. In diesem Sinne nahm auch Maximus einen einzigen gnomischen Willen in Christus an.[37])

Der gnomische Wille im Gegensatze zum natürlichen wird als der persönliche, hypostatische, elective gedacht;[38]) hierbei übersah man es, genau zwischen dem Akt und dem Objekt des Willens zu unterscheiden. Aus Maximus führt Photius noch ausdrücklich an, der gnomische Wille unterscheide sich darin

---

[34]) Phot. p. 441. 442. Dam. l. c.: *ἐπεὶ δὲ πάλιν ἡ ὑπόστασις μία καὶ εἷς ὁ θέλων, ἓν καὶ τὸ θελητὸν ἤγουν τὸ γνωμικὸν θέλημα, δηλονότι τῆς ἀνθρωπίνης θελήσεως ἑπομένης τῇ θείᾳ αὐτοῦ θελήσει καὶ τὰ αὐτὰ θελούσης,* ἃ (Basn. Migne fälschlich *ἂν*) *ἡ θεία αὐτοῦ θέλησις ἠθέλησε θέλειν αὐτήν.*

[35]) Schol. cod. Turrian.: *Πῶς λέγεται ἐνταῦθα ἓν γνωμικὸν ἐπὶ Χριστοῦ θέλημα, πολλαχοῦ διαβολὴν ἔχοντος τοῦ παρεισάγοντος τὴν δόξαν ταύτην;*

[36]) Cf. Dam. p. 189. 190. L. III. c. 14. p. 226 de duab. vol. n. 21. p. 539. Phot. p. 442. Petav. de inc. IX. 1, 3. Photius erklärt mit dem Damascener, unter *θέλημα* verstehe man bald die Willenskraft (*θέλησις, θελητικὴ δύναμις*) und das sei das *θέλημα φυσικόν*, bald das Gewollte (*τὸ θελητόν*) und das sei *γνωμικὸν θέλημα*. Sonst bezeichnete man aber mit *θέλημα* das Willensvermögen, mit *θέλησις* den Willensakt; doch wurden beide Ausdrücke oft promiscue gebraucht, wie bei den Lateinern volitio (eigentlich der Akt) und voluntas (die Potenz). S. Petav. de opif. IV. 10 de inc. IX. 7, 3. Faure not. in S. Aug. Enchir. c. 15 ed. Neap. 1847. p. 35 seq. An einer Stelle hatte sich Maximus gegen die Verwechslung von *θελητόν* und *θέλημα* erklärt. Le Quien ad Dam. F. O. II. 22. p. 189 not.

[37]) Le Quien ad Dam. III. 14. p. 226. Die Monotheleten konnten sich in demselben Individuum zwei Willen nur als entgegengesetzte denken (Petav. inc. I. 20, 6). Photius und der Damascener, die den entgegengesetzten menschlichen Willen mit Recht läugnen, denken sich den gnomischen Willen im eigentlichen Sinne nur als einen dem göttlichen widerstrebenden, was in der ursprünglichen, von ihnen anerkannten, aber nur theilweise festgehaltenen Definition keineswegs liegt.

[38]) *γνωμικὰ θελήματα = ὑποστατικά, προσωπικά, προαιρετικά.*

vom natürlichen: a) ersterer sei und heiße persönlicher, hypostatischer, electiver, nicht so letzterer, b) dieser letztere sei schlechtweg ein Verlangen und Begehren dessen, was die Natur fordert und ohne das sie nicht bestehen kann, der erstere dagegen ein Streben und Verlangen dessen, was der Lust gemäß wirkt, mit einer bestimmten Qualität;[39]) dieses Verlangen werde in dem, was mehr oder weniger gut ist, erkannt. Diese zweite Bedeutung, bemerkt Photius, ist von der ersteren nicht durchaus getrennt, vielmehr kommen sie zusammen in der Eigenthümlichkeit der Quantität und Qualität,[40]) ganz wie die doppelte Bedeutung des Wortes **Natur** beim Menschen, welches einmal schlechtweg und durchaus alle Individuen, die zur Menschheit gehören, das Wesentliche bezeichnet, das anderemal die besondere Kraft, die dem Menschen zu bestimmten Akten inwohnt, z. B. zum Studium der Geometrie, der Musik, zur Sanftmuth, zur Nüchternheit von Natur aus hinneigen.[41]) Es sei, erklärt Photius weiter, der natürliche Wille darin von dem elektiven verschieden, daß jener ganz von dem der Natur Zugehörigen abhängt, dieser aber ein mit Ueberlegung verbundenes Begehren dessen ist, was in unserer Gewalt steht.[42]) Im weiteren Verlauf der Untersuchung, worin Photius, der in den angeführten zehn Theoremen ganz dem Damascener gefolgt war, ihn in minder ausgedehnter Weise benützt und sich freier bewegt, wird der gnomische Wille auch immer als der persönliche und elektive[43]) gefaßt, der dann mit allen menschlichen Unvoll-

---

[39]) *ἡ τῶν καθ' ἡδονὴν συνεγερτικῶν ποιὰ καὶ διάφορος κίνησίς τε καὶ ὄρεξις.* Stewart p. 559: S. Max. ita definit: Voluntas gnomica est voluntarius rationis impetus et motus in utramque partem rationis. Qua definitione describit naturam ejus actus, qui dicitur electio, vel potius illum, qui ex parte rationis in discussione et examine rerum ipsam electionem antecedit. Idem tamen in ep. ad Marinum negat, gnomen seu sententiam esse ipsam electionem, sed dicit electionem potius esse effectum gnomae s. sententiae. Et hoc maxime convenit cum illis, quae traduntur l. 2. q. 13. a. 1. . . Quaeritur autem, uter potius actus formaliter sit electio: priorne ille rationis, quem S. Max. videtur vocare gnomen, an ille posterior voluntatis, quo unum medium prae aliis amplectimur. Et communiter respondetur, in hoc posteriore actu formaliter et essentialiter consistere electionem: quamvis etiam illum alterum actum rationis praesupponat et connotet. Ita ferme gnomen explicat Photius.

[40]) *ἐν ποσότητός τε καὶ ποιότητος ἰδιότητι* ist mit den 2 codd. Monac. u. Cod. M. Ath. (§. 5. fin. ed. Ath.) zu setzen.

[41]) p. 513 A. B. ed. Par.; §. 6 ed. Ath.

[42]) *καθὸ τὸ μὲν φυσικὸν θέλημα μόνων* (sic codd. Mon. M. Ath.) *ἥρτηται τῶν φυσικῶν, ἡ δὲ μόνων τῶν ἐφ' ἡμῖν* (al. *ἡμῶν*) Cf. Dam. de duab. vol. n. 25. p. 541.

[43]) Petav. de inc. IX. 7, 3: Voluntas personalis ea dicitur, quae ex uniuscujusque individui placito et arbitrio modificatur, quale est hoc vel illo modo velle et appetere, bene sc. aut male, temperate vel plus quam oportet, denique particularibus adhibitis circumstantiis, quae singularem ac per se absolutam et naturalem actionem determinant et quodam modo afficiunt. Hujusmodi enim voluntates, quas proprie volitiones Scholae nuncupant, liberae sunt et ideo contingentes, quae ex consilio et electione proficiscuntur, nec in singulis eaedem sunt, sed pro cujusque captu ac studio et inclinatione variae. Atque etsi naturales dici possint, quia sic est hominis natura, ut ita velle possit, habentque naturale principium, unde procedunt: non tamen uniusmodi sunt ac necessariae; eaedemque propterea *γνωμικαί* vocantur.

kommenheiten behaftet sein soll, weßhalb er in dieser Fassung Christo abgesprochen werden mußte. Wofern aber unter dem gnomischen Willen die Harmonie des natürlich menschlichen mit dem göttlichen Willen, die voluntas moralis verstanden ward, stand es dem Maximus, dem Johannes von Damaskus und dem Photius außer Zweifel, daß ein solcher im Heiland zu denken sei.[44])

B. Die Gründe für die Verwerfung des **menschlich** gnomischen Willens in Christus sind bei Photius hauptsächlich folgende:

a) Da die Natur, weil in allen Individuen gleich, dasselbe in allen will, so kann der in den Individuen verschiedene gnomische Wille nicht der Natur zugehören, sondern nur der Persönlichkeit; das so oder so auf bestimmte Weise Wollen gehört nicht der Natur, sondern der Person an. In Christus gibt es aber keine menschliche Persönlichkeit, die für sich subsistirte, also auch keinen menschlichen gnomischen Willen. — Allein der vom Damascener[45]) entlehnte Obersatz wird, wie wir sahen, von den Abendländern nicht anerkannt; nach ihnen gehört der gnomische Wille an sich der Natur, der Person aber nur insoweit zu, als letztere die conditio sine qua non für die Setzung des Willensaktes von Seite der Natur ist.[46]) Die Monotheleten behaupteten, der Wille gehöre nicht der Natur, sondern der Person zu;[47]) Viele glaubten nun durch die Unterscheidung des persönlichen und des natürlichen Willens ihren Folgerungen sich entziehen zu können (Bd. I. S. 206). Allerdings ist der Wille als concreter nur der wirklich subsistirenden Natur eigen; die Freiheit der Specification hat er aber ebenso von der Natur, wie das Wollen überhaupt; die Willenskraft hat der Mensch von Gott und als Naturgabe, die einzelne Willensentscheidung ist sein eigenes Werk,[48]) Sache der individuellen subsistirenden Menschennatur; die wirkliche Subsistenz ist unerläßliche Bedingung des Handelns und Wollens.

b) In Christus ist keine Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen, also auch kein elektiver, und da mit diesem der gnomische Wille identisch ist, auch kein gnomischer Wille.[49]) — Allein hierbei geht man offenbar zu weit; jede Wahl in Christus läugnen hieße die Freiheit läugnen; fälschlich wird voraus-

---

[44]) Le Quien not. in Dam. F. O. III. 14. p. 226 bemerkt, der Damascener gebe nach Max. dial. c. Pyrrho einen gnomischen Willen zu, der aber nichts Anderes sei als voluntatum divinae et humanae consensio; dazu seien zwei Akte erforderlich, einer des befehlenden göttlichen und einer des sich frei unterwerfenden menschlichen Willens, das Gewollte aber sei nur Eines.

[45]) de duab. vol. n. 22. p. 539: *καὶ αὐτὸ τὸ ἁπλῶς θέλειν φυσικὸν, τὸ τοιῶς δὲ θέλειν γνωμικὸν καὶ ὑποστατικόν.* Cf. n. 24. p. 540. 541 u. a. St.

[46]) nisi quatenus persona est conditio, sine qua voluntas actum naturaliter non eliceret. Stewart p. 461.

[47]) *οὐ φυσικόν ἐστι τὸ θέλημα, ἀλλ' ὑποστατικόν.* Ap. Dam. l. c. p. 545.

[48]) So die von Dam. l. c. angeführten Worte Chrys. hom. 14 in ep. ad Hebr.: *ἡ μὲν γὰρ βούλησις ἔμφυτον καὶ παρὰ θεοῦ· ἡ δὲ τοιάδε βούλησις ἡμέτερον καὶ τῆς γνώμης ἡμῶν.*

[49]) Phot. p. 442. 443; ed. Ath. p. 141. §. 7. Cf. Dam. III. 14. p. 229.

gesetzt, daß es wesentlich zur Wahl gehört, zwischen Gut und Bös zu wählen, und sonst keine Wahl möglich sei;[50]) es wird mit Unrecht daraus, daß Christus nicht zwischen dem Guten und dem Bösen zu wählen hatte, der Abgang jedes elektiven Willens erschlossen. Maximus sprach insoferne dem Gottmenschen die Gnome ab, als daraus hätte folgen können, er sei ein bloßer Mensch, der sich ebenso zum Bösen wie zum Guten wenden könne; er erkannte ihm die *προαίρεσις* zu, inwiefern sie als freier Wille und ohne die Wandelbarkeit und Unvollkommenheit des gewöhnlichen menschlichen Willens gedacht war, nicht inwiefern sie auf vorgängiger Deliberation und der darauf getroffenen Entscheidung beruhte.[51])

c) Wenn in Christus ein gnomischer oder persönlicher Wille wäre, so wäre er durchaus verschieden sowohl von den gnomischen Willen, die in den einzelnen Menschen sich finden, als auch von dem Willen des Vaters und des heiligen Geistes.[52]) Was ist nun das für ein Wille, der weder ein menschlicher noch ein göttlicher gnomischer Wille ist? Auch läßt sich nicht sagen, der gnomische Wille in Christus sei zusammengesetzt (aus dem menschlichen und göttlichen); denn eine zusammengesetzte Hypostase ist wohl denkbar, aber kein zusammengesetzter Wille.[53])

Photius sieht wohl, daß die hier festgehaltene Verschiedenheit des gnomischen Willens Christi von dem der anderen Menschen wie auch der zwei anderen göttlichen Hypostasen wohl zugegeben,[54]) aber zugleich die von ihm gezogene Folgerung geläugnet werden könne, daß man einwenden werde, es sei hier zu viel bewiesen, indem nach dieser Auffassung überhaupt gar kein Mensch mehr einen gnomischen Willen habe.[55]) Denn — so läßt er die Gegner reden — jeder gnomische Wille irgend eines einzelnen Menschen ist mit keinem derjenigen identisch, die in den übrigen sich finden, sondern ein ganz verschiedener; deßhalb ist er auch kein menschlicher, weil er keinem Individuum der menschlichen Natur, inwiefern es Mensch ist, zukommt, weil weder Sokrates noch Petrus noch sonst Einer, inwiefern er Mensch ist, einen gnomischen Willen hat; es müßte denn die Unterscheidung eines Individuums von den anderen derselben Natur für sophistisch gelten und man müßte deßhalb, weil doch eingestandenermaßen das fragliche Individuum der Hypostase und seinen sonstigen Eigenthümlichkeiten nach mit keinem der übrigen identisch ist, dasselbe von der

---

[50]) Stewart. l. c. Cf. Dam. de duab. vol. n. 28. p. 541.

[51]) Le Quien not. 1 in Dam. F. O. III. 14. p. 229.

[52]) *διοίσει πάντως τῶν ἐφ᾽ ἑκάστου τῶν ἀνθρώπων θεωρουμένων γνωμικῶν θελημάτων, διοίσει δὲ ὡσαύτως καὶ τοῦ ἐν πατρὶ καὶ πνεύματι θεωρουμένου θελήματος.* Cf. Dam. l. c. p. 227: *εἰ μὲν ὑποστατικόν, ἑτερόβουλος κ. τ. λ.*

[53]) Phot. l. c. §. 8 ed. Ath. Cf. Dam. p. 229. n. 2 — 4.

[54]) Stewart. p. 462: resp., voluntatem humanam gnomicam Christi individualem differre a voluntatibus gnomicis singulorum hominum, et differre etiam realiter a voluntate Patris et Spiritus S., sive spectetur ut potentia sive ut est actus.

[55]) *Οὐδέ* (Mon. codd.: *εἰ δέ*) *τις λέγοι, ὡς ὁ λόγος οὗτος οὐδ᾽ ἄλλον* (Par. ed.: *ἄλλων*) *τινὰ τῶν ἀνθρώπων ἐᾷ γνωμικὸν ἔχειν θέλημα.*

gemeinsamen Natur losreißen und seinen gnomischen Willen nicht als einen menschlichen gelten lassen.

Aber dieser Paralogismus — wird entgegnet — trennt und scheidet in vielfacher Beziehung die gemeinsame Natur von den unter ihr begriffenen Individuen durch den Beisatz („inwiefern es Mensch ist"). Deßhalb hat es mit diesem Raisonnement nicht dieselbe Bewandtniß wie mit dem unserigen für das Gegentheil. Denn, was zunächst die Menschen angeht, wer von einem bestimmten Individuum als gewiß annimmt, daß es einen gnomischen Willen habe, weil es von den übrigen Individuen derselben Art verschieden ist, der vergeht sich an der gemeinsamen Natur, was sophistisch ist. In Betreff Christi aber untersuchen wir zuerst, ob man überhaupt sagen dürfe, er habe einen gnomischen Willen, und man kann hier nicht mehrere Hypostasen setzen, die unter dem Namen Christi begriffen wären. Ferner bei den Menschen läßt sich sagen, daß der in ihnen vorhandene gnomische Wille, sofern er nach den Personen verschieden und getheilt ist, nicht derselbe in allen und einer mit dem anderen nicht identisch ist, sofern er aber auf die Eine Natur zurückgeführt wird, ungehindert als ein menschlicher Wille und als identisch bezeichnet werden kann. In Bezug auf Christus aber kann Niemand etwas Aehnliches sagen; denn wir können hier nichts Gemeinsames annehmen, weil zwei Naturen, nicht aber eine einzige seine Hypostase ausmachen; wir können bei ihm nicht sagen: der gnomische Wille, sofern er dieses bestimmte ist, ist nicht derselbe, wofern er aber das und das ist, derselbe;[56]) denn es gibt nur Einen Christus, nur Eine Hypostase in ihm; er hat als Christus keine coordinirten Personen von gleicher Ordnung und Benennung in sich verbunden noch etwas, was von ihm und zugleich auch von Anderen gemeinsam ausgesagt werden könnte.[57]) Daher bleibt die oben ausgesprochene Argumentation in Kraft, von welcher Art denn der gnomische Wille in Christus sein könnte, da er weder als göttlicher noch als menschlicher sich ansehen und bezeichnen läßt. Damit glaubt Photius die Einrede völlig beseitigt zu haben; er reiht nun noch weitere Argumente an.

d) Da der hypostatische Wille von dem physischen abhängt,[58]) indem er nichts Anderes ist als der natürliche Wille mit einer bestimmten Qualität und Richtung, so müßte der gnomische Wille Christi abhängig sein von dem natürlichen menschlichen, nicht aber einem einfachen, sondern einem zusammengesetzten und vermischten. Wäre nun aber der menschliche Wille Christi zusammengesetzt, so wäre es auch seine Natur, was in keiner Weise anzunehmen ist.[59])

---

[56]) Hier ist mit Codd. Mon. u. M. Ath. (§. 9) zu lesen: *καθὸ μὲν τόδε, οὐκ ἔστι ταὐτὸν, καθὸ δὲ τόδε, ταὐτόν ἐστι.*

[57]) p. 444 Basn.: *μήτε ὁμοταγεῖς καὶ συνωνύμους ἔχων ὡς Χριστὸς* (Basn. Migne: *Χριστῷ*) *συντεταγμένας ὑποστάσεις, μήτε τι κοινῶς ἐπ' αὐτοῦ λεγόμενον, ὃ δύναιτ' ἂν καὶ ἑτέροις* (Mon. 2: *ἑτέραις*) *ἐναρμόζεσθαι.*

[58]) Bei Migne p. 517 A. lin. 2 ist statt *εἴρηται* zu lesen *ἤρτηται*. So Mon. 52. 152. Ath. (§. 10).

[59]) Hiezu (§. 10 Ath.) Stewart.: Arg. nil valet. Nam voluntas gnomica est actus,

e) Dem gnomischen Willen geht die Untersuchung (*σκέψις*), der Affekt und die Zustimmung zu dem Resultate derselben (*ἡ πρὸς τὸ κρινόμενον διάθεσίς τε καὶ συγκατάθεσις*) voraus; darin liegt einerseits ein Uebergang von der Unwissenheit zur Erkenntniß und Unterscheidung, anderseits eine Veränderung der Affektion, indem diese zur Liebe vom Zustande des Nichtliebens übergeht Das Alles kann in Christus nicht gedacht werden.[60]) f) Die Menschen, die sich des gnomischen Willens bedienen, widerstreben dem Willen Gottes; jener kann also nicht in Christus sein. Oder wenigstens g) der gnomische Wille ist zu Beidem geneigt, zum Guten wie zum Bösen, was von Christus, der Quelle des Guten, nicht zu denken ist.[61]) — Die beiden letzteren Argumente würden aber sicher nur so viel beweisen, daß in Christus kein sündhafter gnomischer Wille sein könne; hatte er einen solchen, so mußte er sündlos sein; daß der gnomische Wille im Menschen stets sündhaft sein müsse, hat Photius doch wohl kaum behaupten wollen.

C. Nachdem Photius bewiesen zu haben glaubt, daß der menschliche gnomische Wille in Christus nicht anzunehmen sei, geht er zu der weiteren Frage über, ob man auch keinen göttlichen gnomischen Willen annehmen dürfe. Er stellt hier den Satz auf: Im eigentlichen Sinne (*κυρίως*) kann man keinen göttlichen gnomischen Willen in Christus annehmen, ebenso wenig wie im Vater und im Geiste,[62]) da das Gemeinsame nicht persönlich sein kann; uneigentlich (*καταχρηστικῶς*) und in übertragener Bedeutung läßt sich die Annahme eines solchen nur entschuldigen.[63]) Denn a) die oben gegen die Annahme eines menschlichen Willens dieser Art in Christus vorgebrachten Gründe, besonders d) und e), streiten auch gegen die eines göttlichen. b) Der göttliche gnomische Wille in Christus wäre entweder derselbe mit dem natürlichen Willen der

---

non potentia; et si est potentia, secundum entitatem est eadem potentia cum voluntate naturali et specifica; et sic est nulla compositio voluntatum; sed sunt tantum diversae rationes fundatae in eadem entitate voluntatis; et consequenter nec erit compositio naturarum. Et si arg. valeret, probaret etiam in singulis hominibus esse compositam voluntatem et consequenter compositam naturam ex duabus naturis perfectis et integris; naturam enim ex imperfectis (incompletis) naturis componi nil est absurdi.

[60]) Ath. §. 11 nach Dam. F. O. III. 14. p. 229. Max. dial. p. 171 Comb. Petav. de inc. IX. 7, 6. Stewart bemerkt, es sei falsch, de ratione consilii esse ignorantiam vel dubitationem. Sei das in den Menschen der Fall, die nicht gleich Christus Alles wissen, so sei das doch nicht wesentlich in der *βουλή* gelegen, die man auch der Gottheit zuschreiben könne in dem Sinne der sententia, qua per rationem concluditur, quid sit agendum. Bei dem Erlöser fallen nur die Unvollkommenheiten weg. Sicut Christus fuit discursivus sine dubitatione, ita fuit etiam consiliativus sine ignorantia.

[61]) p. 444. 445 Basn., §. 11. 12 ed. Ath.

[62]) Cf. Dam. de duab. vol. ap. Petav. l. c. c. 7. n. 4.

[63]) p. 445. 446 Basn.; §. 12 fin. p. 142 ed. Ath.: *Εἰ δέ τις καταχρῷτο τῇ φωνῇ, κατὰ μεταφορὰν αὐτὴν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων λαμβάνων ὑποστάσεων, μηδαμῶς τὴν θεοπρεπῆ διαφθείρων διάνοιαν, ἴσως ἂν ἑαυτὸν τῆς ἐν λόγοις οὐκ ἀποστερήσει συγγνώμης, ῥημάτων εὐθύνας οἰόμενος* (sic Ath.; Basn.: *ἰώμενος*, codd. Mon.: *ἀγόμενος*), *ἀλλ' οὐ δογμάτων εἰσπράττεσθαι ἀλλοτριότητα.*

Gottheit oder ein anderer. Im ersteren Falle ist kein Grund vorhanden, jenen Namen zu gebrauchen, der den falschen Schein verschiedener Begriffe mit sich bringt; sodann ist hiermit unsere Thesis zugestanden, die keinen anderen göttlichen Willen gelten läßt, als den natürlichen, den die drei Personen gemeinsam haben. Nimmt man das Letztere an, so wäre dieser gnomische Wille nothwendig ein anderer als der, den wir im Vater und im Geiste finden; das ist aber absurd. Denn alle drei göttlichen Personen haben einen gemeinsamen, von ihnen unzertrennlichen, gleichmäßig und ohne Unterschied ihnen zukommenden Willen, der sich nicht zu einem hypostatischen und gnomischen zusammenziehen läßt.[64]) Die drei Hypostasen haben einen gemeinsamen Willen; der gnomische kann nicht Mehreren gemeinsam sein; also ist er verschieden; diese Verschiedenheit widerspricht aber dem Begriffe der Trinität. — Aber auch diese Argumentation ist nicht entscheidend. Der Sache nach muß wirklich der göttliche gnomische Wille Christi als identisch mit dem der anderen Hypostasen gedacht werden; ein reeller Unterschied vom natürlichen Willen liegt auch bei den Menschen nicht vor, wenn auch ihre gnomischen Willen quoad actum differiren.[65])

D. Der letzte und umfangreichste Theil unserer Abhandlung ist der Beantwortung der verschiedenen Einwürfe der Gegner gewidmet.[66]) Diese Einwendungen sind theils aus Bibelstellen, theils aus theologischen und philosophischen Prämissen entnommen.

I. Antithesen aus dem Evangelium. a) Christus sagt (Joh. 6, 38. coll. 5, 30): „Ich bin nicht gekommen, um meinen Willen zu thun, sondern den Willen des Vaters, der mich gesandt hat." Hier will man deutlich den gnomischen Willen ausgedrückt sehen. — Darauf läßt sich antworten: 1) Wenn Christus unter dem „Willen des Vaters" keinen gnomischen Willen verstand (kein Gottesfürchtiger kann den drei göttlichen Personen einen solchen beilegen): so verstand er auch unter **seinem** Willen (voluntas mea) keinen gnomischen, sondern den natürlichen Willen. Denn es entspricht in der Entgegensetzung der gnomische Wille dem gnomischen, der natürliche dem natürlichen. Das schließt vielmehr den gnomischen Willen aus. Ferner 2) läßt sich die Bedeutung der Worte in negativer Weise (*ἀρνητικῶς*) so fassen: Ich bin nicht gekommen, um etwa meinen Willen zu thun; denn mein Wille ist durchaus kein anderer, als der, welcher in Vater und Geist sich findet; ich habe sonst gar keinen Willen (moralisch). Oder 3) dem Wortlaut noch entsprechender, in comparativer Weise (*συγκριτικῶς*) also: Ich bin nicht gekommen, den natürlichen Willen der Menschheit zu erfüllen, sondern den göttlichen; dieser ist aber kein gnomischer, sondern ein einiger und einziger, der unterschiedslos in den drei göttlichen Hypostasen erkannt wird, wenn auch bei der Menschennatur und bei den Geschöpfen überhaupt das in keiner Weise sich finden läßt, wie in ihnen auch

---

[64]) *πῶς ἂν οὖν ὅλως τὸ κοινὸν τῆς φύσεως καὶ ἀπαράλλακτον θέλημα εἰς ὑποστατικὸν γνωμικὸν συσταλείη* (*τε καὶ συμπεριενεχθείη* add. codd. Mon. et. M. Ath.)

[65]) Stewart. l. c. p. 462.

[66]) ed. Ath. §. 13. p. 142; p. 446 Basn. *Οἰκεῖον δ' ἂν εἴη.*

sonst nichts dem göttlichen Charakter nahe kommt.[67]) Sollte aber Jemand an dem Worte „gnomischer Wille" zähe festhalten[68]) und keine der vorstehenden Lösungen beachten wollen, so möge er noch an der folgenden Erklärung einen Trost haben. Man könnte in der Stelle wohl auch den gnomischen Willen finden, nicht aber inwiefern dieser blos in Bezug auf die Menschheit gedacht, sondern inwiefern er auf den (ganzen) Christus bezogen wird.[69]) In diesem Sinne gehört er ganz der Gottheit an und trägt seine eigene Begrenzung, seine besondere Bestimmtheit auf den göttlichen Willen über; und so kommt wiederum kein doppelter gnomischer Wille zum Vorschein. Denn der Ausdruck: „der eine und der andere" (Wille) geht auf eine Zweiheit der Willen; aber auf die eine oder andere Weise dasselbe sagen, zeigt wohl einen Unterschied in den Beziehungen auf, aber keine Theilung und Trennung dessen, was von Anfang an Eines war. Das Eine ist auch dem gemeinen Manne leicht zu finden und verständlich; das Andere aber wird ohne Studium und Gewandtheit im Denken nicht einmal annäherungsweise richtig erfaßt.

b) Ebenso verhält es sich mit den Worten Matth. 26, 39. Auch hier ist der natürliche Wille zu verstehen. Denn der menschlichen Natur kam die Furcht vor dem Tode zu, der göttlichen aber, nicht nur vor seiner Nähe nicht zu erbeben, sondern sogar Wohlgefallen zu finden aus Verlangen nach Erlösung der Menschheit. c) Die Worte Christi an den Aussätzigen: „Ich will — werde rein" (Matth. 8, 3) zeigen ebenso wenig einen gnomischen Willen, sondern vielmehr den natürlichen, untheilbaren, göttlichen, der gleichmäßig der über Alles erhabenen Trinität zukommt.[70]) d) Die Worte: „Wo willst du, daß wir dir das Ostermahl bereiten?" (Matth. 26, 17) zeigen wiederum keinen gnomischen Willen an; es sind Worte der Apostel, die damit gleichsam sagten: Wo gefällt es dir, das Osterlamm zu essen? Welches Haus scheint dir dazu geeignet? Nebstdem ist die Frage nur ein Ausdruck der Unwissenheit und der Vermuthungen der Jünger, aber kein Urtheil des Erlösers, keine Erklärung einer Glaubenswahrheit, ganz wie die Worte: „Herr, wenn du willst, kannst du mich rein machen" (Matth. 8, 2) Worte dessen sind, der Gesundheit wünschte, nicht dessen, der sie verlieh, obschon nichts der Annahme im Wege steht, es sei auch hier der Wille der Gottheit angedeutet. e) Ausdrücke wie diese: „Was willst du, daß ich dir thun soll?" (Mark. 10, 51.), „Wenn du vollkommen sein willst" u. s. f. (Matth. 19, 21) beziehen sich nicht auf die Person Christi, sondern auf die Personen, die er ermahnte, die Heilung oder Belehrung bei ihm suchten; deren gnomischer Wille wird hier angedeutet. Ebenso wird auch sonst, wo immer vom Willen die Rede ist und die Aus-

---

[67]) οὐδ' ἐγγὺς γενόμενον τῆς θείας καὶ ὑπερθέου ἰδιότητος. So ed. Paris. p. 521 B. ed. Ath. §. 14 fin.; die codd. Mon. Vindob. aber haben ἀιδιότητος. Vgl. Dam. de duab. vol. n. 41. p. 552.

[68]) εἰ δέ τις προστετηκὼς εἴη τῷ ῥήματι. Basn. p. 446; ed. Ath. §. 15.

[69]) Basn. p. 447; ed. Ath. l. c.: οὐ τοῦ κατὰ τὸν ἄνθωρπον δὲ νοουμένου (Mon. μόνου), ἀλλὰ τοῦ κατὰ Χριστὸν θεωρουμένου.

[70]) Basn. p. 447 ed. Ath. §. 16. p. 142. 143.

Gottheit oder ein anderer. Im ersteren Falle ist kein Grund vorhanden, jenen Namen zu gebrauchen, der den falschen Schein verschiedener Begriffe mit sich bringt; sodann ist hiermit unsere Thesis zugestanden, die keinen anderen göttlichen Willen gelten läßt, als den natürlichen, den die drei Personen gemeinsam haben. Nimmt man das Letztere an, so wäre dieser gnomische Wille nothwendig ein anderer als der, den wir im Vater und im Geiste finden; das ist aber absurd. Denn alle drei göttlichen Personen haben einen gemeinsamen, von ihnen unzertrennlichen, gleichmäßig und ohne Unterschied ihnen zukommenden Willen, der sich nicht zu einem hypostatischen und gnomischen zusammenziehen läßt.[64]) Die drei Hypostasen haben einen gemeinsamen Willen; der gnomische kann nicht Mehreren gemeinsam sein; also ist er verschieden; diese Verschiedenheit widerspricht aber dem Begriffe der Trinität. — Aber auch diese Argumentation ist nicht entscheidend. Der Sache nach muß wirklich der göttliche gnomische Wille Christi als identisch mit dem der anderen Hypostasen gedacht werden; ein reeller Unterschied vom natürlichen Willen liegt auch bei den Menschen nicht vor, wenn auch ihre gnomischen Willen quoad actum differiren.[65])

D. Der letzte und umfangreichste Theil unserer Abhandlung ist der Beantwortung der verschiedenen Einwürfe der Gegner gewidmet.[66]) Diese Einwendungen sind theils aus Bibelstellen, theils aus theologischen und philosophischen Prämissen entnommen.

I. Antithesen aus dem Evangelium. a) Christus sagt (Joh. 6, 38. coll. 5, 30): „Ich bin nicht gekommen, um meinen Willen zu thun, sondern den Willen des Vaters, der mich gesandt hat.“ Hier will man deutlich den gnomischen Willen ausgedrückt sehen. — Darauf läßt sich antworten: 1) Wenn Christus unter dem „Willen des Vaters“ keinen gnomischen Willen verstand (kein Gottesfürchtiger kann den drei göttlichen Personen einen solchen beilegen): so verstand er auch unter **seinem** Willen (voluntas mea) keinen gnomischen, sondern den natürlichen Willen. Denn es entspricht in der Entgegensetzung der gnomische Wille dem gnomischen, der natürliche dem natürlichen. Das schließt vielmehr den gnomischen Willen aus. Ferner 2) läßt sich die Bedeutung der Worte in negativer Weise (*ἀρνητικῶς*) so fassen: Ich bin nicht gekommen, um etwa meinen Willen zu thun; denn mein Wille ist durchaus kein anderer, als der, welcher in Vater und Geist sich findet; ich habe sonst gar keinen Willen (moralisch). Oder 3) dem Wortlaut noch entsprechender, in comparativer Weise (*συγκριτικῶς*) also: Ich bin nicht gekommen, den natürlichen Willen der Menschheit zu erfüllen, sondern den göttlichen; dieser ist aber kein gnomischer, sondern ein einiger und einziger, der unterschiedslos in den drei göttlichen Hypostasen erkannt wird, wenn auch bei der Menschennatur und bei den Geschöpfen überhaupt das in keiner Weise sich finden läßt, wie in ihnen auch

---

[64]) *πῶς ἂν οὖν ὅλως τὸ κοινὸν τῆς φύσεως καὶ ἀπαράλλακτον θέλημα εἰς ὑποστατικὸν γνωμικὸν συσταλείη* (*τε καὶ συμπεριενεχθείη* add. codd. Mon. et. M. Ath.)

[65]) Stewart. l. c. p. 462.

[66]) ed. Ath. §. 13. p. 142; p. 446 Basn. *Οἰκεῖον δ' ἂν εἴη.*

sonst nichts dem göttlichen Charakter nahe kommt.[67]) Sollte aber Jemand an dem Worte „gnomischer Wille" zähe festhalten[68]) und keine der vorstehenden Lösungen beachten wollen, so möge er noch an der folgenden Erklärung einen Trost haben. Man könnte in der Stelle wohl auch den gnomischen Willen finden, nicht aber inwiefern dieser blos in Bezug auf die Menschheit gedacht, sondern inwiefern er auf den (ganzen) Christus bezogen wird.[69]) In diesem Sinne gehört er ganz der Gottheit an und trägt seine eigene Begrenzung, seine besondere Bestimmtheit auf den göttlichen Willen über; und so kommt wiederum kein doppelter gnomischer Wille zum Vorschein. Denn der Ausdruck: „der eine und der andere" (Wille) geht auf eine Zweiheit der Willen; aber auf die eine oder andere Weise dasselbe sagen, zeigt wohl einen Unterschied in den Beziehungen auf, aber keine Theilung und Trennung dessen, was von Anfang an Eines war. Das Eine ist auch dem gemeinen Manne leicht zu finden und verständlich; das Andere aber wird ohne Studium und Gewandtheit im Denken nicht einmal annäherungsweise richtig erfaßt.

b) Ebenso verhält es sich mit den Worten Matth. 26, 39. Auch hier ist der natürliche Wille zu verstehen. Denn der menschlichen Natur kam die Furcht vor dem Tode zu, der göttlichen aber, nicht nur vor seiner Nähe nicht zu erbeben, sondern sogar Wohlgefallen zu finden aus Verlangen nach Erlösung der Menschheit. c) Die Worte Christi an den Aussätzigen: „Ich will — werde rein" (Matth. 8, 3) zeigen ebenso wenig einen gnomischen Willen, sondern vielmehr den natürlichen, untheilbaren, göttlichen, der gleichmäßig der über Alles erhabenen Trinität zukommt.[70]) d) Die Worte: „Wo willst du, daß wir dir das Ostermahl bereiten?" (Matth. 26, 17) zeigen wiederum keinen gnomischen Willen an; es sind Worte der Apostel, die damit gleichsam sagten: Wo gefällt es dir, das Osterlamm zu essen? Welches Haus scheint dir dazu geeignet? Nebstdem ist die Frage nur ein Ausdruck der Unwissenheit und der Vermuthungen der Jünger, aber kein Urtheil des Erlösers, keine Erklärung einer Glaubenswahrheit, ganz wie die Worte: „Herr, wenn du willst, kannst du mich rein machen" (Matth. 8, 2) Worte dessen sind, der Gesundheit wünschte, nicht dessen, der sie verlieh, obschon nichts der Annahme im Wege steht, es sei auch hier der Wille der Gottheit angedeutet. e) Ausdrücke wie diese: „Was willst du, daß ich dir thun soll?" (Mark. 10, 51.), „Wenn du vollkommen sein willst" u. s. f. (Matth. 19, 21) beziehen sich nicht auf die Person Christi, sondern auf die Personen, die er ermahnte, die Heilung oder Belehrung bei ihm suchten; deren gnomischer Wille wird hier angedeutet. Ebenso wird auch sonst, wo immer vom Willen die Rede ist und die Aus-

[67]) *οὐδ' ἐγγὺς γενόμενον τῆς θείας καὶ ὑπερθέου ἰδιότητος.* So ed. Paris. p. 521 B. ed. Ath. §. 14 fin.; die codd. Mon. Vindob. aber haben *ἀιδιότητος.* Vgl. Dam. de duab. vol. n. 41. p. 552.

[68]) *εἰ δέ τις προστετηκὼς εἴη τῷ ῥήματι.* Basn. p. 446; ed. Ath. §. 15.

[69]) Basn. p. 447; ed. Ath. l. c.: *οὐ τοῦ κατὰ τὸν ἄνθωρπον δὲ νοουμένου* (Mon. *μόνου*), *ἀλλὰ τοῦ κατὰ Χριστὸν θεωρουμένου.*

[70]) Basn. p. 447 ed. Ath. §. 16. p. 142. 143.

drücke „natürlich" oder „gnomisch" fehlen, nach den angegebenen Gesichtspunkten unterschieden werden können, welcher Wille gemeint ist.[71]) — Merkwürdig ist, daß Photius andere, weit wichtigere Stellen, wie z. B. das noluit bibere (Matth. 27, 34), ganz übergeht.

II. Antithesen aus theologischen und philosophischen Prämissen. Bevor Photius auf diese eingeht, sucht er seine Ansicht noch weiter zu bekräftigen, indem er zu zeigen sucht, die gegnerische Annahme führe zu haltlosen und häretischen Consequenzen. Denn wenn der persönliche göttliche Logos um unseretwillen Mensch ward und als solcher den natürlichen menschlichen Willen, als Gott aber den natürlichen göttlichen Willen hatte, die Gegner ihm aber auch noch einen gnomischen oder hypostatischen Willen beilegen: so müssen diese auch wider ihren Willen annehmen, daß er als menschliche Person den menschlichen gnomischen Willen hatte, als göttliche Person aber auch den göttlichen gnomischen. Denn mit der Vorstellung und Voraussetzung des gnomischen Willens wird durch die Wechselbeziehung und den Zusammenhang der verwandten Anschauung auch der persönliche Charakter gesetzt und miteingeführt; sowie nämlich, wo keine Person vorhanden ist, auch kein gnomischer Wille derselben Ordnung hervortreten kann, so ist es auch umgekehrt außer Zweifel, daß, wo einmal das Vorhandensein des gnomischen Willens angenommen ist, dort auch eine Person angenommen werden muß. In Christus aber eine menschliche Hypostase annehmen, ist nestorianisch; einen göttlichen gnomischen Willen in ihm setzen, ist arianischer Wahnsinn, der die drei göttlichen Personen durch drei Wesensunterschiede und drei gnomische Willen von einander schied. Wie aber die kirchliche Lehre diejenigen als Gottlose verwirft, die eine menschliche Hypostase in Christus annehmen, die von der Gottheit entblößt ist, so klagt sie auch die der Gottlosigkeit an, die den gemeinsamen Willen der dreieinigen Gottheit theilen und spalten.[72]) — Hierauf geht Photius zu den gegnerischen Einreden über.

a) „Mit dem gnomischen Willen übertrat Adam das göttliche Gebot; der gnomische Wille erhielt durch Adam eine Wunde. Der beste der Aerzte mußte aber dem seine heilende Sorgfalt zuwenden, was krank, verletzt, verwundet war; es mußte also der Erlöser mit der Menschheit auch den menschlichen gnomischen Willen annehmen."[73]) Die Argumentation stützt sich hier auf das gegen die Apollinaristen angewendete Axiom der Väter: Quod a Christo assumtum non est, haud sanatum est.[74]) Darauf wird entgegnet: 1) Wenn das Sündigen Sache der Gnome und das Uebertreten des Gebots (von Seite

---

[71]) Basn. p. 447. 448; ed. Ath. §. 17. p. 143.

[72]) ed. Ath. §. 18. Migne p. 525.

[73]) Ath. §. 19. codd. Mon.: γνώμη δὲ πεσών, τὸ γνωμικὸν ἐτραυματίσθη θέλημα· ὃ (Mon. 2: ᾧ) δὲ τὸ πάθος ὑπέστη, τούτῳ (Basn. τοῦτο) δεῖ (Basn. δὲ Mon. δὴ) καὶ τὸ φάρμακον καὶ τὴν θεράπειαν τὸν ἄριστον τῶν ἰατρῶν προσενέγκασθαι· εἰ δὲ (Basn. οὐδὲ) τοῦτο, ἀνάγκη κ. τ. λ.

[74]) Naz. Or. LI. p. 740 ed. vet. Dam. de duab. vol. n. 44. 48. p. 553 seq. F. O. III. 16. p. 228 E. Thomassin. Theol. Dogm. I. de incarn. III. 18.

Adams) der Grund der Annahme (der Menschheit und des gnomischen Willens durch Christus) ist: so wird mit der Annahme der Sündlosigkeit (oder: da wo die Sünde nicht mit angenommen ward) auch nicht der gnomische Wille in seiner Integrität angenommen, vielmehr wird Christus der Hälfte der Eigenthümlichkeit der vernünftigen menschlichen Seele beraubt. Denn wenn der menschliche Wille darum (von Christus) angenommen ward, weil er (in Adam) gesündigt hatte, wäre er nicht durchaus darum frei von Sünde gewesen, weil er gar nicht angenommen ward?[75]) 2) Ferner wenn der natürliche Wille, besonders des Menschen, das Wesen constituirt, dieses durch ihn charakterisirt, auch durch den natürlichen Willen die Vollkommenheit des Menschen erkannt wird und der Logos die Schmach nicht zuläßt, wie sie in einem der Sünde unterworfenen gnomischen Willen liegen würde: wie sollte man da nicht sich scheuen müssen[76]) zu behaupten, Christus habe den gnomischen Willen angenommen, nicht aber den natürlichen, der allen Menschen gemeinsam ist und die Vollkommenheit der Natur mit sich bringt? 3) Ferner wenn der gnomische Wille angeboren und zugleich mit der Geburt vorhanden ist, so müßten die Kinder, die noch an den Brüsten der Mutter hängen und von diesen ihre flüssige Nahrung wie ein Mahl suchen,[77]) durch den gnomischen Willen ihre Natur offenbaren und da sie noch nicht im Zweifel Eines statt des Anderen wählen können, die Macht zu wählen durchaus von sich ferne halten. 4) Wenn Christus Kind wurde und als Mensch in Allem bis auf die Sünde uns ähnlich ward, der gnomische Wille aber den Kindern nicht angeboren ist, so war er auch Christus dem Herrn nicht angeboren. Wofern er ihn später[78]) angenommen, so mögen uns die Gegner erklären, woher sie diese doppelte Annahme und damit auch die doppelte Menschwerdung gelernt haben, zumal da[79]) Adam, als er sündigte, nicht dem natürlichen, sondern dem gnomischen Willen gedient hat.

b) „Wenn in allen Dingen, die in einer bestimmten Natur bestehen, die Natur durchaus gleichartige Individuen unter sich begreift, in Christus aber ein natürlicher menschlicher Wille angenommen wird, so läßt sich wohl mit Recht aus diesem natürlichen Willen auch auf einen persönlichen und gnomischen schließen.“[80]) — Antw. Das Argument ist sophistisch, da hier vom Natürlichen zum Persönlichen herabgestiegen, die Natur in die Individuen getheilt

---

[75]) Die Stelle (§. 19) gehört zu den schwierigsten. Basnage, der die Uebersetzung des Turrianus sinnlos nennt, übersetzt sie paraphrastisch. Am besten scheint es, statt *τὸ ἀναμάρτητον* zu lesen: *τὸ ἁμαρτητόν* oder *μή* zu streichen: Ist Sündigen Sache der Gnome und die Gesetzesübertretung Grund der Annahme, so findet sich in denen, welche die Sündhaftigkeit nicht angenommen, auch nicht der ganze gnomische Wille. Will man von der Sündhaftigkeit des gnomischen Willens auf dessen Annahme durch Christus schließen, könnte man nicht umgekehrt aus seiner Nichtannahme auf das Freisein desselben von der Sünde schließen?

[76]) Statt *πῶς ἀρχὴ διευλαβεῖσθαι* ist mit Oekonomos zu lesen: *πῶς οὐ χρὴ διευλ.*

[77]) *τὴν ὑγρὰν αὐτῶν τροφὴν* (ed. Ath.: *τῆς ὑγρᾶς αὐτ. τροφῆς*) *ἐκεῖθεν ἐπινοούμενα* (codd. Mon.: *περινοούμενα*) *τράπεζαν.*

[78]) Statt *ἕτερον* ist mit den codd. Mon. Colb. M. Ath. *ὕστερον* zu lesen.

[79]) Für *ὅτι* ist mit Oek. §. 19. p. 141 *ὅτε* zu lesen.

[80]) p. 528. 529. Migne; p. 141. §. 19 ed. Ath.

wird, während die wahre Lehre bei Christus keineswegs von irgend einer der Naturen zu den Individuen herabsteigt, noch diese theilt; denn hier ist nicht irgend eine einzige getheilte Natur; vielmehr von der Person geht eine Entfaltung zur Zweiheit der Natur aus. Dort hat das Natürliche das Persönliche oder das den einzelnen Personen Angehörige unter sich, weil viele Personen unter der Natur sich finden; bei dem Geheimnisse unserer Erlösung aber, das neu[81]) und einzig in seiner Art unter der Sonne, ist die Person Christi eine einzige und ungetheilte; hier kann die Natur nicht das Hypostatische unter sich begreifen, noch schlechtweg als eine einzige gedacht werden.

c) „Wenn der gnomische Wille nichts Anderes ist als der natürliche mit einer bestimmten Qualität und Richtung, Christus aber den natürlichen Willen hat und nicht auf eine und dieselbe Weise absolut, sondern stets in einer besonderen bestimmten Weise wirkt, so muß man auch einen gnomischen Willen in ihm annehmen.“ Antw. 1) Hier ist offenbar eine falsche Consequenz gezogen. Denn der gnomische Wille ist eben sicher ein persönlicher, mit einer bestimmten Qualität versehener; aber nicht jeder Wille, der in bestimmter Weise beschaffen ist, ist auch ein persönlicher. Denn auch die Allen gemeinsamen natürlichen Willen unterscheiden sich durch eine natürliche Qualität von denen, die anderen Gattungen von Wesen angehören; aber die bestimmt qualificirten Willen sind darum noch keine gnomischen. 2) Wenn aber auch der Paralogismus die Consequenz nach sich zieht, so ist deßhalb doch noch nicht die Unwahrheit der gegnerischen Behauptung festgestellt.[82]) Denn es läßt sich sagen, daß obschon das mit einer bestimmten Qualität Versehene zweifach ist, einmal an dem natürlichen, dann auch an dem persönlichen Willen sich findet, doch nichts verbietet, vielmehr die Sache selbst darauf führt, zu sagen, bei der doppelten Art der Qualität sei der hier verstandene Wille, weil er kein natürlicher ist (denn dieser ist der gemeinsame), ein persönlicher und gnomischer. Ist also auch die Form des gegnerischen Schlusses unzuläßig, so bleibt sachlich doch die Schwierigkeit bestehen. 3) Was hat man also zu sagen? Einfach, daß Christus, wenn er auch nur Eine Person war, doch darum nicht eines qualificirten hypostatischen Willens sich bedient hat, sondern daß er, um seinen natürlichen Willen zu erfüllen, Speise zu sich nehmen wollte,[83]) keineswegs aber eine süße oder bittere oder sonst wohlschmeckende, daß er nach demselben Verhältniß der menschlichen Natur einen Trank nehmen wollte, aber zu einem wohl duftenden Wein, zu starken Getränken oder sonst was der Art nichts seinen Willen anregte und hinzog, daß er vielmehr schlechtweg nach dem Bedürfnisse der Menschennatur Speise und Trank brauchte, aber sein Wille nicht auf jene Eigenschaften von Speise und Trank gerichtet war,[84]) die ohne eine Nothwendigkeit nur den

---

[81]) Statt *κοινόν* las Turrianus richtig *καινόν*. wie codd. Mon. M. Ath.

[82]) Der Satz: *εἰ καὶ συνεφέλκεται — ἐσχηματίζετο* ist bei Basn. p. 451 ungenau übersetzt. Zu dem Conditionalsatz vgl. das Folgende: *εἰ καὶ μὴ παρὰ τὸ ἑπόμενον ἡ τοῦ λόγου προὔβη σύνθεσις.*

[83]) *τροφῆς . . . μετασχεῖν ἠθέλησε* (codd. Mon. *ἠνέσχετο*).

[84]) *οὐ μὴν οὐδαμῶς συναπενήνεκται* (Mon. — *εκτο*) *τῷ θελήματι.*

hielten seine Rede für eine solche Parabel, nicht für eine Weissagung; die Liebe zu dem Meister war in ihnen erstarkt; sie wollten nicht, daß er etwas Hartes erleide; sie wollten darum auch nicht daran glauben, daß ihm Solches bevorstehe. Dazu war es höchst wunderbar, daß der, welcher Todte erweckte und ein ewiges Reich verhieß, den eigenen Tod vorherverkündigte und die Auferstehung, eine von dem Verstorbenen selbst bewirkte Wiedererweckung, schien im Zusammenhalt mit anderen Voraussagungen allen Glauben zu übersteigen.[33]) Stufenweise schritten sie in der Erkenntniß vor und erst die Herabkunft des Geistes sollte sie völlig stärken und vollenden.[34])

Wie die Unvollkommenheit der Jünger, so stand dem himmlischen Lehrer die Herzenshärte und Bosheit der Juden entgegen. Der Glanz seiner heilbringenden Lehre brandmarkte die blinden Juden und machte ihre Gebrechen und ihr Unvermögen zum Sehen noch um Vieles deutlicher. Denn so wie die sinnlich wahrnehmbare Sonne, sobald sie die hellen Strahlen aus ihrer Scheibe entsendet, die Augenkranken hart trifft und als solche kundgibt: so hat auch Christus, die geistige Sonne, die in der Welt erschien und durch göttliche Thaten den Glanz der Gottheit erscheinen ließ, die in den sinnlosen Juden schon vorher vorhandene Finsterniß noch viel schwerer getroffen und geoffenbart, war aber so wenig deren Ursache, wie die sichtbare Sonne Urheberin der Blindheit in denen, die sie nicht ertragen. Das Uebermaß des Glanzes, der aus den Werken hervorging, die Wirksamkeit der erleuchtenden Kraft und das Emporblicken der Heiden zu ihr, war eine deutliche Ueberführung und Widerlegung für die, welche dem Lichte der Wahrheit nicht zueilten, um von derselben erleuchtet zu werden, indem es bewies, daß sie sich mit freiem Willen die Blindheit zugezogen und durch die äußerste Thorheit sich selbst des für alle Welt bestimmten Heiles beraubt hatten.[35])

Dieser Haß der Juden führte sie zur Verfolgung des Erlösers, ja zum gräßlichen Gottesmord.[36]) Der Herr, der sein Leiden vorher verkündigt, ging ihm muthig entgegen. Am Oelberg vergoß er Schweiß als neuer Adam, um durch seinen Schweiß den durch den Fluch eingetretenen des alten Adam zu entfernen und die Strafe aufzulösen.[37]) Seine Schweißtropfen waren dicht, sein ganzer Körper in großer Erschütterung; dieses Leiden und dieser Angstschweiß sollte zum Erweise seiner wahren Menschheit dienen. Sprichwörtlich sagt man von denen, die stark leiden und sich in Agonie befinden, daß sie Blut schwitzen, wie von tief Trauernden, daß sie Blut weinen. Zu dieser bildlichen Deutung der Worte Luk. 22, 44 läßt sich noch weiter sagen, daß es nicht heißt, Christus habe wirklich dicke Tropfen oder Klumpen von Blut geschwitzt, da sonst nicht ὡσεί, das nur eine Aehnlichkeit insinuirt, beigesetzt wäre.[38])

---

[33]) q. 209. p. 956 seq. (ep. 76. p. 125 M. ep. 37. p. 331 B.)
[34]) de Sp. S. m. c. 24 seq.
[35]) q. 76. c. 7. p. 476 seq.
[36]) q. 76. p. 473; q. 213. p. 972; q. 241. p. 1041.
[37]) q. 112. §. 1. p. 181 Ath.
[38]) q. 219. p. 992 (ep. 138. p. 193 M.; ep. 17. p 274 B.). Zu der letzten Erklärung

wird, während die wahre Lehre bei Christus keineswegs von irgend einer der Naturen zu den Individuen herabsteigt, noch diese theilt; denn hier ist nicht irgend eine einzige getheilte Natur; vielmehr von der Person geht eine Entfaltung zur Zweiheit der Natur aus. Dort hat das Natürliche das Persönliche oder das den einzelnen Personen Angehörige unter sich, weil viele Personen unter der Natur sich finden; bei dem Geheimnisse unserer Erlösung aber, das neu [81]) und einzig in seiner Art unter der Sonne, ist die Person Christi eine einzige und ungetheilte; hier kann die Natur nicht das Hypostatische unter sich begreifen, noch schlechtweg als eine einzige gedacht werden.

c) „Wenn der gnomische Wille nichts Anderes ist als der natürliche mit einer bestimmten Qualität und Richtung, Christus aber den natürlichen Willen hat und nicht auf eine und dieselbe Weise absolut, sondern stets in einer besonderen bestimmten Weise wirkt, so muß man auch einen gnomischen Willen in ihm annehmen.“ Antw. 1) Hier ist offenbar eine falsche Consequenz gezogen. Denn der gnomische Wille ist eben sicher ein persönlicher, mit einer bestimmten Qualität versehener; aber nicht jeder Wille, der in bestimmter Weise beschaffen ist, ist auch ein persönlicher. Denn auch die Allen gemeinsamen natürlichen Willen unterscheiden sich durch eine natürliche Qualität von denen, die anderen Gattungen von Wesen angehören; aber die bestimmt qualificirten Willen sind darum noch keine gnomischen. 2) Wenn aber auch der Paralogismus die Consequenz nach sich zieht, so ist deßhalb doch noch nicht die Unwahrheit der gegnerischen Behauptung festgestellt. [82]) Denn es läßt sich sagen, daß obschon das mit einer bestimmten Qualität Versehene zweifach ist, einmal an dem natürlichen, dann auch an dem persönlichen Willen sich findet, doch nichts verbietet, vielmehr die Sache selbst darauf führt, zu sagen, bei der doppelten Art der Qualität sei der hier verstandene Wille, weil er kein natürlicher ist (denn dieser ist der gemeinsame), ein persönlicher und gnomischer. Ist also auch die Form des gegnerischen Schlusses unzuläßig, so bleibt sachlich doch die Schwierigkeit bestehen. 3) Was hat man also zu sagen? Einfach, daß Christus, wenn er auch nur Eine Person war, doch darum nicht eines qualificirten hypostatischen Willens sich bedient hat, sondern daß er, um seinen natürlichen Willen zu erfüllen, Speise zu sich nehmen wollte, [83]) keineswegs aber eine süße oder bittere oder sonst wohlschmeckende, daß er nach demselben Verhältniß der menschlichen Natur einen Trank nehmen wollte, aber zu einem wohl duftenden Wein, zu starken Getränken oder sonst was der Art nichts seinen Willen anregte und hinzog, daß er vielmehr schlechtweg nach dem Bedürfnisse der Menschennatur Speise und Trank brauchte, aber sein Wille nicht auf jene Eigenschaften von Speise und Trank gerichtet war, [84]) die ohne eine Nothwendigkeit nur den

---

[81]) Statt *κοινόν* las Turrianus richtig *καινόν*, wie codd. Mon. M. Ath.

[82]) Der Satz: *εἰ καὶ συνεφέλκεται — ἐσχηματίζετο* ist bei Basn. p. 451 ungenau übersetzt. Zu dem Conditionalsatz vgl. das Folgende: *εἰ καὶ μὴ παρὰ τὸ ἑπόμενον ἡ τοῦ λόγου προὔβη σύνθεσις.*

[83]) *τροφῆς . . . μετασχεῖν ἠθέλησε* (codd. Mon. *ἠνέσχετο*).

[84]) *οὐ μὴν οὐδαμῶς συναπενήνεκται* (Mon. — *εκτο*) *τῷ θελήματι.*

Sinnen schmeicheln und den Gaumen kitzeln. Deßhalb verlangte er nach seiner Auferstehung zum Erweis der Wahrheit seiner menschlichen Natur, die er nicht abgelegt, nicht diese oder jene Speisen, sondern nur etwas zu essen (Luk. 24, 41). Ueberall zeigt sich, daß er den natürlichen menschlichen Willen hatte; von dem gnomischen aber findet sich keine Spur. Auch viele heilige Männer nehmen in ihrem enthaltsamen, abgetödteten und ascetischen Leben nur die von der Natur zur Lebensnothdurft geforderte Nahrung zu sich, bekümmern sich aber nicht um die angenehmen und wohlschmeckenden Speisen, zu denen der gnomische Wille hinzieht, sie verachten sie nicht, streben auch nicht darnach. Einige leben tadellos und genießen auch ohne Sünde wohlschmeckende Speisen,[85]) wie Isaak, Andere wie Esau[86]) leben lasterhaft und thun nichts auf die rechte Weise. — Aber hier treten die Gegner neuerdings auf und sagen:

d) „Eben der Wille, sich der Tugend zu befleißigen, ein reineres Leben zu führen, sich nicht von der Genußsucht besiegen zu lassen, erscheint durchaus als ein gnomischer. Denn wenn es ein natürlicher Wille wäre, dann müßten Alle dieses thun." Antw. Wenn es gnomischer Wille ist, sich selbst mit Nöthen und Beschwernissen aufzureiben und eher zu der Zahl der Leidenden als der ruhig Lebenden zu gehören, so kann man 1) nicht ein concretes Beispiel vorbringen, das zur Zustimmung nöthigte, wie das unsere Ansicht kann, sondern man nimmt seine Zuflucht zu einem allgemeinen und negativen Ausdruck und sucht unter Ausscheidung des besonderen und persönlichen Willens seine thörichte Behauptung zu bekräftigen. 2) Die Heuschrecken und der Waldhonig, wie sie Johannes der Täufer genoß, sind nicht dem gnomischen Willen angehörig; denn seit den Tagen des Täufers leidet das Himmelreich Gewalt und die Gewalt brauchen, reißen es an sich (Matth. 11, 12); also war die Speise des Johannes eine mit Gewalt genommene (*βίαιος*) und nicht nur nicht dem gnomischen, sondern dem Willen überhaupt gar nicht angehörige. Sollte aber Jemand noch fortkämpfend sagen, eben dieses Violente, dieses von der Gewalt Herrührende gehöre dem gnomischen Willen an, so folgt daraus neben vielen anderen Absurditäten, daß ein Solcher, ohne es zu merken, eine ganz neue Art von Willen setzt, keineswegs aber den gnomischen. Ein solcher Wille wird ein ungezwungen gezwungener, ein gewaltsamer ohne Gewalt, ein Wille ohne Wille[87]) sein. Dasselbe gilt von anderen Dingen, die man etwa dem gnomischen Willen zueignen möchte. Findet aber der Menschheit nach der gnomische Wille in Christus keinen Platz, so darf man noch viel weniger ihn in der göttlichen Natur des Logos denken, da er auch nicht in den zwei anderen gött-

[85]) *Ἀλλ' οἱ μὲν ἀμέμπτως τε ζῆν θέλουσι* (nicht *θεολογοῦσι*, wie bei Basn. und Migne) *καὶ ἀμέμπτως μετέχοιεν*.

[86]) §. 21. p. 145: *μεγάλην δόξαν καὶ τιμὴν νόμῳ κυρουμένην ἀπημπόλησε* (Mon. *ἀπεμπώλησε*), *κριτὴν τὸν λαιμὸν τῶν πράξεων ἀντὶ τοῦ νοῦ* (Mon. *νόμου*) *προβαλλόμενος, ἐξ οὗ στάσεις καὶ μυρία κακὰ τοῖς ἐνόχοις κατεβάλλετο* (Mon.: *τοὺς ἐνόχους κατελάβετο*).

[87]) *ἀβίαστον βίαιον καὶ ἀθέλητον θέλημα* (Mon.: *θελητόν*) §. 23 ed. Ath.

lichen Personen gedacht werden kann. Vielleicht aber kommt es Einigen [88]) in den Sinn, zu sagen, es sei nicht unmöglich, einen Zwang ohne Zwang und einen Willen ohne Wollen anzunehmen. Diese scheinen nicht zu verstehen, was unmöglich ist. Sie sagen aber: „Wenn etwas nach der einen Seite erzwungen, nach der anderen nicht erzwungen, in der einen Beziehung nicht gewollt, in der anderen gewollt ist: wie sollte da etwas Absurdes sich ergeben? Die Martyrer, die unerträgliche Qualen erlitten, waren gezwungen, insoferne ihnen mit Gewalt diese Peinen auferlegt wurden, aber insoferne sie denselben hätten entgehen können, falls sie den Götzen sich zugewendet, waren sie nicht gezwungen. Aus eben diesem Beispiele läßt sich der Wille ohne Wille erkennen." Dieses Raisonnement ist entweder nur eine Erklärung und Erläuterung widersprechender Worte, nicht aber auch im Stande, den Beweis für das Nichtvorhandensein des gnomischen Willens in Christus zu erschüttern, oder es führt zur Folgerung des Gegentheils. [89]) Denn bis jetzt hat noch Niemand [90]) dem gnomischen Willen anzudichten gewagt, daß er nach einer Beziehung gezwungen, nach einer anderen nicht gezwungen, in gewisser Rücksicht ohne Wille, nach einer anderen aber Wille ist. „Aber ziemt es sich nicht für den, der rein und ohne Vorurtheil philosophiren will, die Sache zu untersuchen, auch wenn das Wort sich nicht findet? Wenn man das, was wirklich ist, übersieht, gleich als wäre es nicht, wenn man zugleich die im Worte betrachtete Wesenheit nicht erkennt, gegen den Namen streitet und so die Sache nicht ausspricht: so ist darum doch noch bei näherer Erforschung die Existenz der Sache selbst keineswegs eine trügerische und scheinbare. [91]) Man muß etwas der Art aussprechen, [92]) weil es etwas Reales ist, nicht aber, weil es von der Menge verschwiegen wird, auch die Existenz ihm absprechen. Vieles wird, bevor es noch einer genaueren Prüfung unterworfen wird, [93]) geradezu schlechthin ausgesagt und der Name wird Allen bekannt; bei schärferer Prüfung und Analyse aber zeigt es eine gewisse Complication und fordert eine dem Sinne entsprechende Benennung. Z. B. der natürliche Wille des Menschen, den Alle zugestehen, dürfte bei genauer Erwägung Unterschiede aufzeigen, die auch die Verschiedenheit constituiren und die gemeinsame Species nicht in andere Gemeinsamkeiten [94]) zerlegen; z. B. es will Jemand essen und trinken; der Eine hat

[88]) Codd. Mon. Vind. M. Ath. Basn. τισίν: ed. Ath. §. 24. Eug. Bulg.: τινί.

[89]) Oekonomos liest hier (§. 25) den Satz mit einer Frage; auch Basnage, der im Anfange statt ἢ eher ἦ (num) gelesen wissen will, nimmt eine Frage an und läßt alles Folgende dem Gegner des Photius angehören, so daß die Widerlegung erst p. 456. l. 1. Ath. §. 27. p. 116. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν κ. τ. λ. beginnt. Letzteres ist allerdings richtig; aber der Satz καὶ γὰρ τὸ κατά τι μὲν ἀβίαιον ist sicher dem Photius angehörig.

[90]) Nach οὐδαμῶς ist mit codd. Mon. τις zu setzen.

[91]) ἀλλ' εἰ τὸ πεφυκὸς εἶναι, ὡς μὴ ὄν, παρεώραται (Mon. παρεωρᾶται) καὶ ἅμα τῷ μὴ (Mon. εἰ μὴ τὸ) συνορᾶν τὴν φύσιν τῷ λόγῳ θεωρουμένην καὶ πρὸς τὴν κλῆσιν διαμάχεσθαι (ὡς ὄντος add. Mon.) οὐκ εἴρηται, ἀλλ' οὐχὶ καὶ τὴν ὕπαρξιν ἐρευνώμενον (Mon. — ος) ψεύδεται.

[92]) Οὐκοῦν εἰρῆσθαι δεῖ.

[93]) Statt ὑποβληθῇ ἐρεύνῃ Mon.: ὑποβληθείη στερήσει.

[94]) Basnage hat καινότητας, wofür mit Mon. M. Ath. zu setzen: κοινότητας.

im Leben dieses Verlangen in größerem, der Andere in geringerem Maße; das Mehr und Weniger theilt den natürlichen Willen nicht und verkürzt ihn nicht in einen noch mehr speciellen, weil das Mehr oder Weniger eine natürliche Veränderung der Species oder des Genus nicht bewirken kann. Es wird also, wer mit richtigem Urtheil die Sache erwägt,[95]) sagen, daß dieser natürliche Wille, insofern er gleichmäßig allen Menschen zugehört, nicht in untergeordnete Species zertheilt wird, inwiefern er aber durch das Mehr oder Weniger Veränderungen erleidet, eine gewisse Analogie mit dem, was der Theilung unterliegt, einhält, wenn er auch[96]) die Theilung nicht zum Hervorbringen einer Species annimmt. Nichts stand daher im Wege, einerseits schlechthin den natürlichen Willen des Menschen zuzugeben, andererseits bei genauerer Prüfung und nach Erkenntniß der Unterschiede ihn auch mannigfaltigen Auffassungen und Benennungen zu unterstellen, wie das ja auch bei unzähligen Problemen der Fall ist. Aber es gibt noch näher liegende Beispiele. Paulus läßt sich scheeren, unterzieht sich dem Nasiräat, beschneidet den Timotheus. That er das mit dem einfachen und unvermischten Willen und ohne etwas zu erleiden, was er nicht wollte?[97]) Wie hält er dann das, was dem Gesetze angehört, für Nachtheil und Auskehricht und die Beschneidung für eine Vereitlung der Predigt Christi? Unstreitbar war das für ihn unfreiwillig und nicht gewollt, eine Art von Oekonomie, die ihren Grund hatte in etwas, was seinem Willen nicht entsprechend, ihm entgegen und doch wiederum mit seinem Willen verknüpft war. Sollte man nun das sachlich Verschiedene nicht durch geeignete Namen bezeichnen dürfen?" Diesem letzten gegnerischen Raisonnement gegenüber äußert sich Photius also: 1) Niemand hat verlangt, daß entweder die Natur des vorliegenden Gegenstandes nicht erforscht, oder, wenn gefunden, verschwiegen und verborgen gehalten, noch auch daß wegen des seltenen Gebrauchs der Worte die Substanz der Sache selbst aufgegeben werde. Es handelte sich einfach um den gnomischen Willen; der nur vom Widerspruch lebende Gegner aber hat diesen gnomischen Willen, gleich als wäre er gar nicht genannt noch gedacht worden, nun ganz und gar außer Acht gelassen, dagegen das Freiwillige und Unfreiwillige, das Erzwungene und Unerzwungene vorgebracht,[98]) mit diesem sehr verwickelten Gedanken den des einfachen Begriffs umhüllt und dabei sich dem Wahne hingegeben, es werde sein Kunstgriff den Hörern verborgen bleiben. Ferner 2) sprechen wir auch keineswegs überhaupt und durchaus den heiligen Männern den gnomischen Willen ab; das sei ferne! Denn da sie Menschen waren und die Bürde des Fleisches noch nicht abgelegt hatten, so bedienten sie sich auch öfter des gnomischen menschlichen Willens. Aber das sagen wir: Wenn in ihnen, da sie noch von Fleisch und Blut gefesselt

---

95) *διασκοπούμενος* Mon. M. Ath. *διασκεπτόμενος* Eug. (*διακοπούμενος* ed. Par.)

96) Statt *καὶ* ist *κἂν* zu lesen nach ed. Ath. §. 25. p. 146.

97) *καὶ μηδὲν ὑφιστάμενος* (so Mon. M. Ath ; ed. Par. *ἐφιστάμενος*) *τῶν ἀθελήτων ἐπιπλεκόμενον* (Mon. - *ομένων*; Basn. - *όμενοι*) *τῷ θελήματι.*

98) *συμφορήσας* (so Mon. M. Ath.; Basn. Eug.: *συμφωνήσας*) *δὲ τὸ ἑκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον καὶ τὸ βεβιασμένον καὶ ἀβίαστον.*

waren, der gnomische Wille oft beschränkt und zurückgedrängt ward, aber doch in ihnen blieb und in seinem Dasein nicht gehindert war:[99]) wer sollte sich da nicht schämen, das Vorhandensein des gnomischen Willens in **Christus** zu behaupten? Es macht aber der fortwährende Widerspruch gegen die Begründung der richtigen Ansicht den Beweis für die Wahrheit nicht nur nicht schwächer,[100]) sondern stellt ihn im Gegentheil als unwiderleglich dar; denn daß gegen diese Wahrheit alle möglichen Angriffe ersonnen werden, diese aber mit Leichtigkeit sie alle zurückweist und sich erhaben zeigt über jede Anfechtung und Unbill, wie sollte dadurch nicht Allen ihre unbesiegliche Kraft sich offenbaren? Sollte aber auch das Epicherem einen nicht leicht zu lösenden Widerspruch erfahren, so hätte darum doch noch nicht die gegentheilige Ansicht die nöthige Kraft erlangt; denn die übrigen Argumente zeigen die Wahrheit in einem solchen Maße von Evidenz und Klarheit, daß nicht einmal der gegen sie aufzuschauen den Versuch macht, der sonst zu jedem Wagstück bereit ist, auch wenn er überall Schande davon trägt. Denn soweit die Argumentationen der Gegner eine Niederlage erndteten, verkündigen sie unseren Sieg als einen unentreißbaren, soweit sie aber staunend über deren Zusammenwirken im Kampfe sich zurückzogen, haben sie in unzweideutiger Weise die Macht unserer Siegesthaten bezeugt.

Photius urgirt noch weiter die Festigkeit und Unwiderleglichkeit seiner Doktrin,[101]) die nach seinen starken Aeußerungen über den Gegner wirklich damals angefochten worden zu sein scheint, erklärt aber am Schluße, daß er gerne gelehriger Schüler sein werde, wenn Jemand aus der Schrift und den Vätern die Frage noch besser und gründlicher behandle, als er es in dieser Erörterung vermocht.

Die späteren griechischen Theologen haben auch diese Frage in derselben Weise behandelt und aus den gleichen Gründen das Vorhandensein des gnomischen Willens in Christus in Abrede gestellt.[102])

---

[99]) *εἰ ἐν ἐκείνοις .. τὸ γνωμικὸν συνεστέλλετο* (Basn. *συνετέλλετο*) *θέλημα, ἐπιλελοίπει τε* (ed. P.: *ἐπιλελύπει* Mon.: *ἐπιλέληπταί τε* Eug.: *ἐπιλέλειπται δέ*) *παρεῖναι μὴ κωλυόμενον.*

[100]) Statt *ἀνωτέραν*, wie die beiden Editionen haben, ist mit den zwei codd. Mon. *ἀτονωτέραν* zu lesen.

[101]) p. 457 ed. Basn.; p. 511 B. ed. Paris.; §. 28. p. 146 ed. Ath. Nach *μηδ' ἀντιβλέψαι τὴν ἔριν* setzen Ath. Mon.: *ὑπομεῖναι.*

[102]) Niceph. Blem. *περὶ πίστεως* ap. Dosith. *Τόμος Ἀγάπης* ed. 1698. f. 497: *Προαιρετικὸς μὲν ἦν* (*ὁ Χρ.*) *ὡς αὐτεξούσιος καὶ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον . . . βουλῆς δὲ καὶ σκέψεως καὶ γνώμης καὶ προαιρέσεως, ὥσπερ ἡμεῖς, ἔχρῃζεν οὐδαμῶς, ὥσπερ αὖ οὐδὲ νήψεως . . .* p. 500: *Ἐπεὶ δὲ μιᾶς ὑποστάσεως ἔγνωσται, σφαλερὸν εἰπεῖν ἐπ' αὐτοῦ διάφορα θελήματα γνωμικά· τὸ γὰρ θελητὸν ἕν, ὅτι καὶ ὁ θέλων εἷς, τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ θελήσεως πρὸς τὸ οἰκεῖον θελητὸν κινουμένης, ὅτε τοῦτο τῇ θεικῇ θελήσει αὐτοῦ θελητὸν ἦν καὶ ἐφ' ὅσον θελητόν. Διχῶς γὰρ τῆς γνώμης λεγομένης* (*λέγεται γὰρ γνώμη καὶ ἡ ἁπλῶς ῥοπὴ πρὸς τὸ θελητὸν, ὡς ἐλλόγως γινομένη καὶ μετὰ γνώσεως, ἐν τοῖς λογικοῖς λέγεται γνώμη καὶ ἡ ἐκ προβουλεύσεως καὶ κρίσεως περί τι διάθεσις*) *οὐκ ἀσφαλὲς ἢ γνώμην ἢ θέλημα γνωμικὸν εἰπεῖν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸ τῆς γνώμης δεύτερον σημαινόμενον, διὰ τὸ συνάγεσθαι τούτοις τὴν ἄγνοιαν. εἰ γὰρ καὶ τὴν ἀγνοοῦσαν ὁ*

8. Das Leben des Gottmenschen.

Vorherverkündigt in alter Zeit und im ganzen A. T., von Gott dem Abraham verheißen,[1]) von Jakob genau nach Abstammung, Würde, Thun und Leiden sowie nach der Zeit seines Erscheinens geweissagt (Gen. 49, 8 ff.),[2]) zuletzt von Zacharias und seinem Sohne Johannes dem Täufer angezeigt,[3]) ward der Welterlöser zu Bethlehem von der hochbegnadigten Jungfrau Maria geboren, welcher der Engel schon früher die frohe Botschaft gebracht und ihre Besorgnisse gehoben hatte.[4]) Die bethlehemitischen Hirten, von himmlischer Erscheinung benachrichtigt, fanden das Kind in der Krippe; sie verkündigten allenthalben, was sie gehört und gesehen hatten, so daß ganz Bethlehem von Erstaunen erfüllt war. (Luk. 2, 16 ff.) Der, welcher im Himmel ist, zeigte sich auf Erden, die Erde mit dem Himmel durch den Frieden verbindend.[5])

Jesus der Heiland unterzog sich der Beschneidung, und zwar aus mehrfachen Gründen:[6]) 1) um die Lästerer des alten Testaments und seines Gesetzgebers zu widerlegen, 2) um die wahre, uns consubstantiale Menschheit zu zeigen, 3) insbesondere zu beweisen, daß er keinen Scheinleib oder etwa einen himmlischen Körper angenommen, 4) um darzuthun, daß jenes Gebot bis zu seiner Ankunft in Geltung blieb und seine Uebertretung strafbar war, 5) um den Juden den Vorwand zu Anklagen gegen ihn und seine Lehre zu benehmen, 6) um denen zuvorzukommen, die bei der späteren Abschaffung des Gebotes etwa behaupteten, er habe blos, weil er sich ihm nicht selber unterzogen, zu seiner Rechtfertigung es für aufgehoben erklärt. 7) Da die Beschneidung durch die Gnade noch nicht offenbar geworden, durch die Taufe noch nicht der Typus verdrängt war, unterwarf sich der Herr derselben. 8) Zugleich ward die Verheißung an Abraham, daß in seinem Samen alle Völker gesegnet werden sollten, hier völlig erfüllt und gezeigt, daß Gott den feierlichen Schwur nicht gebrochen, durch den er seinen Bund mit Abraham geschlossen.[7])

κύριος φύσιν ἀνέλαβεν, ἀλλὰ τῶν θείων αὐχημάτων ταύτῃ μετέδωκε καὶ ἦν ἡ τοῦ κυρίου ψυχὴ πᾶσαν ἔχουσα σοφίαν, θείαν ἅμα δὴ καὶ ἀνθρωπίνην, πᾶσαν γνῶσιν, τῶν γεγονότων, τῶν ὄντων, τῶν ἐσομένων, οὐ φύσει, οὐ χάριτι, διὰ δὲ τὴν πρὸς αὐτὸν τὸν μόνον σοφὸν καὶ πάντα καὶ πρὸ τῆς αὐτῶν γενέσεως εἰδότα προαιωνίως καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν· ποίας οὖν ἔχρῃζε αὕτη βουλῆς; τίνος τῶν μετὰ τὴν βουλὴν ἡ πάντα γινώσκουσα: ... Κατὰ μὲν οὖν τὸ δεύτερον τῆς γνώμης καὶ τῆς προαιρέσεως σημαινόμενον οὔτε γνώμην οὔτε προαίρεσιν εἴποιμεν ἂν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ, κατὰ δὲ τὸ πρῶτον καὶ κατὰ γνώμην θεοῦ τόδε τι διαπεπρᾶχθαι φαμέν, τουτέστι θελητὸν τῷ θεῷ καὶ ἀποδεκτὸν τὸ πραχθέν, ὡς εἰ λέγομεν τὸν Δαυὶδ βεβασιλευκέναι κατὰ γνώμην θεοῦ.

[1]) c. Man. III. 1 seq. 12. 13; q. 266. p. 1089.

[2]) q. 260. c. 2—4 (ed. Ath. q. 257. §. 2). Theod. q. 110 in Gen. Vgl. auch q. 237. p. 1029 über Gen. 47, 31. Hebr. 11, 21.

[3]) c. Man. II. 12. IV. 4 seq.

[4]) Catena Nic. ap. Mai p. 631—643. Migne CI. 1216—1221.

[5]) q. 155. p. 821 (Gall. p. 736. 737. n. 34.) Cat. cit. p. 647.

[6]) q. 118. p. 692 seq. (ep. 218. p. 380 seq.)

[7]) q. 105. p. 637 (ep. 205. p. 302) entwickelt Photius die Bedeutung der περιτομή

Ebenso ward Jesus dem Gesetze gemäß im Tempel dargestellt. Bei diesem Anlaß nahm der Greis Symeon, kein Priester,[8]) aber tugendhafter als die Priester, das Kind in seine Arme, verherrlichte Gottes Erbarmung nicht blos über Israel, sondern über alle Völker und verkündigte auch der Mutter des Kindes ihre Leiden. Anna, verschieden von Maria's gleichnamiger Mutter, folgte dem Symeon nach und verkündigte die Erlösung als Repräsentantin der Gnade.[9])

Nachdem sie Gott gepriesen, gingen die Jungfrau und Joseph mit dem Kinde nach Galiläa in die Stadt Nazareth und vierzig Tage später erschienen die von dem Sterne geführten Magier,[10]) Männer aus dem Orient und aus Persien.[11]) Gerade aus diesem Lande sollten Fremde zu Jesus kommen, weil so eine Prophezie (Ps. 71, 10. Isai. 60, 6) erfüllt ward, weil die Perser damals über die an Gold, Weihrauch und Myrrhen reichen Länder herrschten und den ersten Rang unter den fremden Völkern einnahmen, weil auch Abraham von Chaldäa ausgezogen war, weil die Nachfolger der Assyrier in der Weltherrschaft die früheren Plünderungen und Entweihungen, die letztere in Judäa sich hatten zu Schulden kommen lassen, gewissermaßen sühnen sollten, endlich weil gezeigt werden sollte, daß die Heiden eher als Israel ihren Herrn und Gebieter anerkennen würden.[12]) Es läßt sich sagen, daß sie ihm Gold als dem König des Weltalls, Weihrauch als Gott und die Myrrhe als dem, der für uns sterben sollte, darbrachten.[13])

Herodes, bestürzt über die Kunde von der Geburt eines Königs der Juden, suchte mit List und Trug seiner habhaft zu werden (Matth. 2, 8).[14])

---

dahin: 1) sie sei ein Abrahams Nachkommen von den anderen Völkern unterscheidendes Zeichen und Siegel, 2) Vorbild der Taufe, 3) Symbol der in der Gnade lebenden, das Fleisch abtödtenden Gläubigen, wie 4) ein Mittel zur Abwehr und Bezähmung der Sinnlichkeit. Vgl. auch ep 71. p. 122. 123 zu Gen. 24, 2 (q. 207. p. 953). Cat. ap. Mai p. 649. Theod. q. 68 in Gen. Dam. F. O. IV. 25. p. 298 seq.

[8]) Mehrere der Alten behaupteten, Symeon sei Priester gewesen, so Athanasius, Epiphanius, Proklus, Cyrill von Jerusalem. Oecon. not. p. 241. Allat. de Simeonibus p. 3 ed. Paris. 1661. 4. Dagegen Photius q. 156. c. 1. p. 824 seq. (Gall. p. 737—739. q. 186.) Cat. cit. p. 650. 651 ed. Mai.

[9]) q. cit. p. 825—828; q. 157. c. 1—5. p. 828—833. Nicet. Cat. l. c. p. 651—653 mit Paraphrase der Worte Luk. 2, 25—36.

[10]) q. 157 fin. (ed. Ath. §. 5. p. 214.) Oekonomos p. 377 hebt hervor, daß nach Chrys. Opp. II. 118 die Magier das Kind in Bethlehem, nicht in Nazareth fanden und auch Euthymius dieser Ansicht folgt. Ueberhaupt waren hierin die Meinungen der Alten sehr verschieden. Vgl. Aug. de cons. Ev. II 5. n. 16. 17. c. 11. Serm. 203 de divers. (al. 61.) n. 1. 3. Epiph. h. 51. n. 9. Orig. et Eus. in Corderii Catena Ammon. Harm. ev. c. 7. 8. Juvenc. Hist. ev. L. I.

[11]) An Persien denken Chrys. (S. 74. N. 15), Petav., Casaubonus, Hyde, Olshausen, an Arabien Justin, Tertullian, Epiph., Grotius, Andere nach Num. 33, 7 an Babylonien.

[12]) q. 306. p. 1148 seq. (Gall. q. 119. p. 710. 711.)

[13]) ib. p. 1152 (G. p. 711). So viele Occidentalen, z. B. Juvenc. ap. Hier. in h. l. Greg. M. hom. 10 in Ev.

[14]) q. 307. p. 1152 seq. (Gall. q. 120. p. 711 seq.) Hier sucht Photius zugleich zu

Aber von einem Engel gewarnt, flohen Joseph und Maria mit dem Kinde nach Aegypten, damit auch dieses Land geheiligt werde, wie Babylonien (Persien) durch die Magier.[15]) Der Plan des Herodes ward vereitelt, desto furchtbarer war seine Rache an den bethlehemitischen Kindern. Christus ließ diesen Kindermord zu; denn es sollte 1) die Grausamkeit des Herodes Allen offenbar werden, indem ihr hier die bei der Hinrichtung von Erwachsenen gebrauchten Vorwände abgingen; es sollten 2) diese Kinder ein Vorbild und gleichsam die Erstlinge des neuen und sündlosen Opfers, 3) in schwerem Unglück ein Trost für die Leidenden werden, selbst aber 4) durch das Martyrium ein glücklicheres Leben erlangen, als Vorläufer und Trabanten des großen Königs den in der Unterwelt Befindlichen dessen Ankunft verkündigen. Damit ward auch der furchtbare Haß gegen Christus, den Wohlthäter des Volkes, offenbar und aus dem Unglück sollte Glück erblühen, wie aus den Leiden des Joseph seine Erhöhung in Aegypten, aus der Tyrannei eines späteren Pharao die Befreiung durch Moses.[16])

Christus lebte verborgen in Nazareth, dem Nährvater unterthan, und entfaltete immer mehr nach Außen die in ihm ruhende erhabene Kraft.[17]) Nach der Taufe durch Johannes und nach einem vierzigtägigen Fasten[18]) ward er vom Satan versucht, nicht etwa, weil dieser eine Gewalt über ihn gehabt hätte, sondern indem es Christus mit weiser Umsicht zuließ, damit der Teufel nach Erfüllung seines Verlangens völlig beschämt und besiegt werde.[19])

In seinem öffentlichen Leben trat Jesus als Lehrer, Gesetzgeber und Wunderthäter auf. Er lehrte nicht aus sich, wie die Pseudopropheten (Joh. 14, 10), sondern aus dem Gesetze und den Propheten, die er empfahl (Matth. 15, 7. Joh. 10, 34) sowie aus dem, was er vom Vater gehört, dessen Erbe er erhalten.[20]) Das Vorübergehende und Unvollkommene des jüdischen wie des samaritanischen Cultus sprach er deutlich aus im Gespräche mit der Samariterin (Joh. 4, 5 ff.);[21]) aber er hob das Gesetz nicht auf, wie die lästernden Juden behaupteten. Denn der das Gesetz erfüllt und es zur Vollkommenheit bringt, der ist eher Beobachter als Zerstörer desselben. Christus hat das, was in rohen Umrissen und in erster Zeichnung im Gesetze sich fand, durch lebendige Farben zu einem vollkommenen Bilde gestaltet.[22]) Er widerlegt

---

zeigen, daß die Worte des Herodes sich ähnlich denen des Kaiphas (Joh. 11, 49. 50) als unbewußte Prophezeiung fassen lassen.

[15]) Cat. in Mth. p. 1192 ed. Migne; q. 157 fin.

[16]) q. 26. p. 192—197. Vgl. Iren. III. 4 Ps. Justin. q. 13 ad orthod. Orig. in Mth. c. 2. Chrys. u. A. bei Scottus l. c.

[17]) Ueber das Wachsthum Jesu Luk. 2, 52 vgl. Dam. F. O. III. 22. p. 246 seq. de duab. vol. n. 38 p. 550.

[18]) q. 130 (Ath. q. 111. p. 214).

[19]) Phot. in Cat. in Matth. c. 1. p. 1193.

[20]) q. 159. p 836.

[21]) Ausführlich q. 74. p. 457 (p. 128 Ath.) Vgl. Corder. Cat. p. 123. Migne p. 1232.

[22]) Phot. in Matth. 5, 17. p. 1193. Cf. q. 199. p. 937 (A. q. 196. p. 275 seq.)

die Juden, die seine Jünger tadelten, weil sie am Sabbat zur Stillung ihres Hungers mit abgerissenen Aehren sich einen improvisirten Tisch bereiteten (Matth. 12, 1 ff.), indem er ihnen 1) zeigt, daß die Nothdurft dazu berechtige, was er durch Davids That und Beispiel bekräftigt, da dieser die Schaubrode ohne Schuld genoß, was sonst nicht erlaubt war, und noch seinen Begleitern davon gab, weit mehr als die Apostel gethan; 2) indem er die dem Orte zukommende Prärogative geltend machte. Wie nämlich dieselbe Handlung, außerhalb des Tempels vollbracht, zur Strafe führt, die innerhalb desselben von Priestern gesetzt (V. 5), ohne Schuld ist, so sind wohl die sonst am Sabbat Aehren abreißen und genießen, schuldig, aber jene, die Retter und Lehrer der Menschen sind, die mit dem Herrn des Priesterthums und Gesetzgeber verkehren, von jeder Schuld frei, da das hier Befindliche viel erhabener als der Tempel ist (V. 6). 3) Selbst zur Zeit der vollsten Geltung der mosaischen Gesetze war das Holzfällen, Feueranzünden und Fleischzertheilen Seitens der Priester nicht nur nicht verboten, sondern als rühmliche Verrichtung betrachtet (vgl. Num. 28, 9 f.); ebenso war es erlaubt, den Ochsen oder Esel von der Krippe zu lösen und zur Tränke zu führen (Luk. 13, 15), ein Schaf aus der Grube oder einen Menschen aus dem Brunnen zu ziehen (Matth. 12, 11. Luk. 14, 5); die Sabbatsgesetze achteten die Macht aller dieser Verhältnisse und Umstände. 4) Auch von Seite der Barmherzigkeit widerlegt Christus die Thorheit der Pharisäer (V. 7). Wenn das Opfer vor der Sabbatfeier seine Stelle hat und vor dem Opfer noch die Barmherzigkeit (Ose. 6, 6), so sind die, welche die schmachtenden Jünger unbarmherzig behandeln und sie noch der Gesetzesübertretung zeihen, einer viel größeren Sünde schuldig, indem sie den Schatten des Gesetzes geltend machen. 5) Der Mensch, sagt der Herr ferner (Mark. 2, 27), ist nicht des Sabbats wegen da, sondern umgekehrt. 6) Endlich als wahrer Gewalthaber hält er ihnen (V. 8) entgegen: Der Sohn des Menschen ist Herr des Sabbats. Ist der Sohn der Herr, Söhne und Erben aber besonders die Jünger (Joh. 1, 13), so werden sie nicht mehr Knechte, sondern Herren des Sabbats sein. In Gegenwart des Herrn wird das Vorrecht des Sabbats zurückgedrängt, wie beim Erscheinen des Gebieters die freie Rede des Knechts verstummt und er nur nach dem Winke des Herrn sich bewegt.[23]) So rührte Christus trotz des gesetzlichen Verbotes den Aussätzigen an (Luk. 5, 13. Matth. 8, 3), den er mit einem Worte heilen konnte, weil er die Gewalt hatte, das Gesetz zu geben und nicht zu geben, als Gesetzgeber demselben nicht unterworfen war, dasselbe schon mit dem Keime der Auflösung in die Welt treten ließ, weil dann dasselbe sich auch nicht auf den bezog, der durch die Berührung die Unreinigkeit heilt und hinwegnimmt, weil er endlich durch seine Wunderthaten die Gesetzgebung ehrte und die Uebereinstimmung von beiden nachwies.[24]) Als Herr des Gesetzes zeigte sich Christus,

---

[23]) q. 135. P. III. p. 715—748 (Ath. q. 146. §. 6 seq. p. 221). q. 60. p. 403 (Ath. p. 112 seq.) Catena l. c. p. 1201 A.

[24]) q. 60 cit. p. 409—416.

und nicht als Knecht. So heilte er die Augen des Blinden mit etwas Lehm von der Erde (Joh. 9, 6), um den Glauben an die Bildung des ersten Menschen aus der Erde zu befestigen, dessen ganzer Leib so geschaffen werden konnte, wie das edelste seiner Glieder geheilt ward, sodann um zu zeigen, daß er einst mit dem Vater den Menschen erschaffen, da er diesem gleich den Lehm gebraucht und ihn gleichsam in die Natur des Auges verwandelt.[25])

Zu größerer Vollkommenheit verpflichtete Christus die Seinen, ohne ihnen ein schweres gesetzliches Joch aufzulegen. Die Weisung Matth. 19, 21, den Besitz zu verkaufen und den Armen zu geben,[26]) bürdet keine Last auf. Der Herr will, daß wir die Bürde abwerfen, die Masse von Sorgen und Versuchungen abschütteln, nicht aber aufnehmen; er will, daß wir den Dürftigen das Vermögen austheilen, und schenkt dafür einen reichen Schatz im Himmel. Wird es nicht ausgetheilt, so liegt es unnütz und müssig dem jetzigen Leben auf und bei unserem Absterben bleibt es hier zurück. Das, was auch ohne unseren Willen und nothwendig uns zu folgen pflegt, ist allein unserer Aufmerksamkeit würdig und Christus, der uns einst das bereitete Reich verleihen will, zeigt in diesem Rathe seine Menschenliebe und seine unaussprechliche Vorsehung. Julian der Apostat verspottete diesen evangelischen Rath[27]) als unpolitisch und zum Untergange der menschlichen Gesellschaft führend, weil wenn Alle das Ihrige verkaufen, kein Käufer mehr da wäre, keine Stadt, kein Volk, ja kein einziges Haus mehr bestehen könnte. Das ist bei seinen Gesinnungen kein Wunder. Aber das Wort Christi ist besser als alle Philosophie. Die Enthaltsamkeit und Mäßigung, die Wahl des Guten und das Meiden des Bösen vernichtet die aus der Habsucht entspringenden Uebel und Leidenschaften, die Streitigkeiten, Räubereien, Ungerechtigkeit und Tyrannei, führt zur gegenseitigen Unterstützung, zur Liebe und zum edlen Wetteifer, hebt und veredelt die Einzelnen wie die Gesellschaft. Statt dessen wollte Julian wohl ungerechte Vermehrung des Vermögens, Ueppigkeit, Raub, Jagen und Haschen nach irdischem Genuß, Beschränkung aller Sorge auf das gegenwärtige Leben, während selbst Heiden, wie Krates, Diogenes und Antisthenes, ihn hierin beschämten, die, trotz der Verfälschung des Charakters der wahren Armuth durch ihre Ostentation, immerhin den Reichthum verachteten.[28]) Mit gleichem Rechte könnte man aus Matth. 5, 16; 18, 35. Luk. 6, 38 ähnliche Schlüsse ziehen; man könnte fragen: Wenn Alle die Feinde nach Matth. 5, 44 lieben, wo sind die, welche dem Freunde feind sind? Wenn Alle nach Matth. 5, 39 handeln, wo sind die, welche noch Jemanden beleidigen? u. s. f. Man muß wünschen, daß alle Menschen gut, redlich, enthaltsam sind; thatsächlich ist das aber nicht der Fall. Wären alle Menschen wirklich gut und edel, wie brauchte man da noch

---

[25]) q. 3. p. 100 seq. Cf. c. Man. II. 9.

[26]) q. 198. p. 936 (ep. 43. p. 99 M.; ep. 71. p. 399 B.)

[27]) Bei Photius l. c. ἐπίταγμα (praeceptum), was eigentlich consilium (praeceptum cum conditione) ist. Vgl. Montac. not. p. 100.

[28]) q. 101. p. 616—621 (Ath. q. 100. p. 168 seq.; ep. 187. p. 275—280 M.; ep. 66. p. 370 B.).

Gesetze oder die Anstrengung und Vorsorge der Gesetzgeber? Gleichwohl gaben diese ihre Gesetze in der Absicht, daß Alle gut und redlich werden. Die δικαιοσύνη setzt die δίκη voraus; wo aber ist diese, wenn Niemand Unrecht thut und Strafe verdient? Was der Feind des Christenthums tadeln wollte, das lobt er vielmehr, und was er loben wollte, das setzt er, ohne es zu merken, herab. Sodann setzt der Gegner fälschlich voraus, Christus habe hier den Hauptzweck, Staatskunst zu lehren. Dann hätte man sehr zu beklagen, daß er über Kriegswesen und Bündnisse, die Getreidezufuhr, die öffentlichen Behörden u. s. w. nichts bestimmt. Christus wußte sehr wohl, daß die Menschen durch die Erfahrung hierin genügend unterrichtet werden, indem die zwingende Noth ihnen diese Erkenntniß leicht an die Hand gibt, und daß die Fehler der Feldherrn in späteren Zeiten und Personen für ähnliche Fälle die gehörige Verbesserung herbeiführen. Sein Hauptzweck war das Heil der Seelen, die Einführung eines erhabeneren Lebens, eines wahrhaft philosophischen Wandels. Daß aber Alle zumal ihre Güter verkaufen, steht nicht zu erwarten; immer wird es Habsüchtige und Geldgierige geben; die Tugend hat weniger treue Anhänger, als das Laster. Deßwegen aber, weil nicht Alle gehorchen, konnte Christus keineswegs jene Lehre bei Seite lassen; da vielmehr Viele von da ausgehend das Böse fliehen und das Gute thun, mußten Alle zur Tugend ermahnt werden. Ferner sind auch nicht alle Menschen reich, der Armen sind viel mehr. Nicht Alle können etwas verkaufen; nur in Platons nirgends existirender Republik könnte es lauter Reiche geben. Der Heiland gab die Weisungen, durch die von Grund aus die Leidenschaft ausgerottet und die Vollkommenheit jeglicher Tugend begründet wird. Sein heilbringender Rath ward auch von da an, nicht blos bei den ersten Christen (Akt. 4, 34 f.), sondern von vielen Tausenden, namentlich den Mönchen, befolgt; die Armuth gab den anderen Tugenden festen Halt und verschaffte ihnen die schönsten Blüthen.[29])

Die erhabenen Lehren des Herrn wurden anfangs selbst von seinen auserlesenen Jüngern nicht verstanden; diese hatten noch keine der Gottheit würdige und über das menschliche Maß hinaus gehende Meinung von ihm, obschon sie seine vielfachen und großen Wunder gesehen hatten,[30]) auf die er auch die Schüler des Täufers Johannes hinwies.[31]) Erst bei der Verklärung des Herrn, als sie die Erhabenheit desselben vor Moses und Elias gesehen und des Vaters Stimme gehört hatten (Matth. 17, 1 ff.), erhoben sie sich zu einer vollkommeneren Ansicht und erkannten, daß er es wahrhaft war, der Israel erlösen und als Richter wieder kommen sollte.[32]) Als er ihnen seine Leiden ankündigte, verstanden sie seine Rede nicht (Luk. 18, 34). Der Herr hatte, um sie scharfsichtiger zu machen, meist in Parabeln zu ihnen gesprochen; sie

---

[29]) q. cit. p. 621—633 (Ath. §. 5 seq. p. 170 seq.; p 283—286 M.; p. 373 seq. B.

[30]) In Marc. c. 8, 15—21. q. 208. p. 956 (ep. 75 M. ep. 36 B).

[31]) Cat. in Matth. 11, 6. 10. p. 1200. — q. 309. p. 1155. Ueber Johannes vgl. q. 308. p. 1153. Cat. in Marc. 6, 28. Migne p. 1212 seq. in Matth. 17, 13 seq. ib. p. 1205.

[32]) Cat. in Matth. 17, 6. l. c.

hielten seine Rede für eine solche Parabel, nicht für eine Weissagung; die Liebe zu dem Meister war in ihnen erstarkt; sie wollten nicht, daß er etwas Hartes erleide; sie wollten darum auch nicht daran glauben, daß ihm Solches bevorstehe. Dazu war es höchst wunderbar, daß der, welcher Todte erweckte und ein ewiges Reich verhieß, den eigenen Tod vorherverkündigte und die Auferstehung, eine von dem Verstorbenen selbst bewirkte Wiedererweckung, schien im Zusammenhalt mit anderen Voraussagungen allen Glauben zu übersteigen.[33]) Stufenweise schritten sie in der Erkenntniß vor und erst die Herabkunft des Geistes sollte sie völlig stärken und vollenden.[34])

Wie die Unvollkommenheit der Jünger, so stand dem himmlischen Lehrer die Herzenshärte und Bosheit der Juden entgegen. Der Glanz seiner heilbringenden Lehre brandmarkte die blinden Juden und machte ihre Gebrechen und ihr Unvermögen zum Sehen noch um Vieles deutlicher. Denn so wie die sinnlich wahrnehmbare Sonne, sobald sie die hellen Strahlen aus ihrer Scheibe entsendet, die Augenkranken hart trifft und als solche kundgibt: so hat auch Christus, die geistige Sonne, die in der Welt erschien und durch göttliche Thaten den Glanz der Gottheit erscheinen ließ, die in den sinnlosen Juden schon vorher vorhandene Finsterniß noch viel schwerer getroffen und geoffenbart, war aber so wenig deren Ursache, wie die sichtbare Sonne Urheberin der Blindheit in denen, die sie nicht ertragen. Das Uebermaß des Glanzes, der aus den Werken hervorging, die Wirksamkeit der erleuchtenden Kraft und das Emporblicken der Heiden zu ihr, war eine deutliche Ueberführung und Widerlegung für die, welche dem Lichte der Wahrheit nicht zueilten, um von derselben erleuchtet zu werden, indem es bewies, daß sie sich mit freiem Willen die Blindheit zugezogen und durch die äußerste Thorheit sich selbst des für alle Welt bestimmten Heiles beraubt hatten.[35])

Dieser Haß der Juden führte sie zur Verfolgung des Erlösers, ja zum gräßlichen Gottesmord.[36]) Der Herr, der sein Leiden vorher verkündigt, ging ihm muthig entgegen. Am Oelberg vergoß er Schweiß als neuer Adam, um durch seinen Schweiß den durch den Fluch eingetretenen des alten Adam zu entfernen und die Strafe aufzulösen.[37]) Seine Schweißtropfen waren dicht, sein ganzer Körper in großer Erschütterung; dieses Leiden und dieser Angstschweiß sollte zum Erweise seiner wahren Menschheit dienen. Sprichwörtlich sagt man von denen, die stark leiden und sich in Agonie befinden, daß sie Blut schwitzen, wie von tief Trauernden, daß sie Blut weinen. Zu dieser bildlichen Deutung der Worte Luk. 22, 44 läßt sich noch weiter sagen, daß es nicht heißt, Christus habe wirklich dicke Tropfen oder Klumpen von Blut geschwitzt, da sonst nicht ὡσεί, das nur eine Aehnlichkeit insinuirt, beigesetzt wäre.[38])

---

[33]) q. 209. p. 956 seq. (ep. 76. p. 125 M. ep. 37. p. 331 B.)
[34]) de Sp. S. m. c. 24 seq.
[35]) q. 76. c. 7. p. 476 seq.
[36]) q. 76. p. 473; q. 213. p. 972; q. 241. p. 1041.
[37]) q. 112. §. 1. p. 181 Ath.
[38]) q. 219. p. 992 (ep. 138. p. 193 M.; ep. 17. p 274 B.). Zu der letzten Erklärung

Nach dem Tode stieg die Seele Christi in den Hades hinab, die dort Gefangenen zu befreien und die Botschaft des Heiles ihnen zu bringen (I. Petr. 3, 19); [49]) die Gottheit war auch im Tode untrennbar von seiner Seele und seinem Leibe. [50]) Nach drei Tagen stand Christus aber von den Todten wieder auf, erschien seinen Jüngern, aß und trank mit ihnen und beseitigte vollkommen jede Zweideutigkeit und jeden Zweifel an der Wahrheit seiner Auferstehung. [51]) Er erschien seinen Jüngern öfter innerhalb 40 Tagen (Akt. 1, 13) und zwar eilfmal, wie es auch damals nur eilf Jünger waren, nämlich 1) der Maria und den anderen Frauen bei dem Grabmal (Joh. 20, 14), wovon auch Isai. 27, 11 geweissagt, 2) dem Petrus (I. Kor. 15, 5), 3) den Jüngern, die nach Emaus gingen (Luk. 24, 16), 4) den zehn Jüngern in Abwesenheit des Thomas (Joh. 20, 19), 5) sodann denselben sammt Thomas (das. V. 26), 6) mehr als 500 Brüdern zugleich (I. Kor. 15, 6. 7.), 7) darauf dem Jakobus (das. V. 5), 8) den sieben am Meere von Tiberias (Joh. 21, 2), 9) allen Jüngern, d. h. den Siebenzig (I. Kor. 15, 7), 10) auf dem Berge von Galiläa nach der Verheißung (Matth. 28, 16), endlich 11) auf dem Oelberge vor der Himmelfahrt (Akt. 1, 2). [52]) Christus hatte versprochen, sich seinen Jüngern in Galiläa zu zeigen; er zeigte sich ihnen aber vorher in Judäa, was keine Verletzung des Versprechens war. Eine Unwahrheit wäre nur dann vorhanden, wenn Christus sich nicht in Galiläa gezeigt oder beim Versprechen gesagt hätte, sie würden ihn zwar sehen, aber nicht in Jerusalem. Christus that nur mehr, als er verheißen, er erfüllte sein Versprechen doppelt und über das Maß; er kam noch dem Verheißenen zuvor wegen des Kleinmuths der Jünger, zeigte sich früher, als sie es erwarten durften. In Galiläa sahen sie ihn deutlicher und bestimmter, nicht mehr wie einen Geist (Luk. 24, 37 ff.), und erhielten dazu besondere Gnaden. [53]) Wenn Christus der Maria Magdalena verbot, ihn zu berühren (Joh. 20, 17), so geschah das nicht schlechtweg, sondern nur weil sie noch von irdischen und niedrigen Gedanken erfüllt war, noch nicht die Erhabenheit der Menschwerdung und die göttliche Macht des Herrn erfaßte und wie mit einem gewöhnlichen Menschen mit ihm verkehren wollte; ließ er ja doch sonst seine Füße durch die zwei ihm begegnenden Frauen berühren (Matth. 28, 9). Aber er tröstete sie auch, indem er sie zur Verkündigerin seiner Auferstehung machte, sie seinen Jüngern gleichsetzte

[49]) Job de inc. L. IX. Cod. 222. p. 804. Dam. F. O. III. 28. p. 252. Phot. q. 96. p. 608; q. 218. p. 988. Vgl. Iren. IV. 45. Naz. Or. 42.

[50]) Dam. III. 27. p. 250.

[51]) L. I. ep 1 ad Nicol.

[52]) q. 124. p. 716 seq. (Gall. n. 25. p. 723). Joseppi Lib. memor. c. 152 (Gall. XIV. 76. 77) zählt zehn Epiphanien in ähnlicher Weise, nur in anderer Reihenfolge an. Nr. 3 und 4 stehen in umgekehrter Ordnung; Nr. 6—8 entsprechen Nr. 7. 6. 5 bei Photius. Wiederum etwas verschieden erscheinen die zehn Epiphanien Cod. ol. Reg. 2862 Evangel. bei Montfauc. Palaeogr. gr. p. 306. Der Cod. Vindobon. gr. theol. 32. f. 15—16 zählt wiederum eilf Epiphanien.

[53]) q. 110. p. 652 (ep. 213) zu Luk. 24, 36 coll. Matth. 26, 32. Mk. 14, 28; kürzer in der Catene p. 1229 ed. Migne.

und ihr für eine andere Zeit Höheres als das jetzt von ihr Verlangte in Aussicht stellte.[54])

Vierzig Tage nach seiner Auferstehung verließ der Erlöser diese Erde. Dem Fleische nach ward er emporgehoben und in den Himmel aufgenommen, der Macht nach aber stieg und zog er empor.[55]) Elias als ein Knecht ward in die Höhe der Luft erhoben, nur wie (gleichsam) in den Himmel; Christus ging hinan, um auch mit dem menschlichen Leibe im Schooße des Vaters festen Sitz zu nehmen, wie er auch früher auf Erden in der Umhüllung des Fleisches und in menschlicher Gestalt gesehen ward. Elias ward durch feurige Rosse hinaufgezogen, indem die Kraft der Engel deren Gestalt annahm; der Prophet sollte nicht über den Himmel hinaus (mit ihnen) seine Auffahrt feiern, sondern dort angelangt inne halten; denn das Feuer ist nicht im Stande, über den Himmel hinauszugehen, und die Schwere der Pferde stellt durch das Bild dar, daß der von ihnen Getragene nicht über den Himmelspol hinausgelangte. Christus aber, unser Herr und Gott, wird bei seiner himmlischen und über alles Erfassen erhabenen Auffahrt von Engeln geleitet und diese Erscheinung der Engel zeigt, daß zwischen der Himmelfahrt des Herrn und der des Knechtes ein vielfacher und großer Unterschied ebenso gedacht, als auch äußerlich gesehen werden mußte. Mit seiner menschlichen Gestalt wird Christus wiederkehren bei seiner zweiten Ankunft.[56])

---

9. Das Werk des Gottmenschen.

Christus hat das gesammte Menschengeschlecht erlöst,[1]) es erneuert, von dem Falle erhoben, mit dem Vater versöhnt,[2]) auf's Neue unsere Adoption zu Kindern Gottes bewirkt.[3]) Alles, was er that, geschah zum Heile der Menschen; um unseretwillen unterzog er sich der Geburt aus der irdischen Mutter und der Selbstentäußerung, uns zum Heile dem Aufenthalte und dem Verkehr unter den Menschen, der freiwilligen Uebernahme des Kreuzes, dem Tode der Verbrecher, dem Begräbniß und der Auferstehung.[4])

---

[54]) q. 218. p. 985 seq. (ep. 137. p. 190 seq.). Ps. Justin q. 48 ad orthod. p. 493 ed. Ven. erklärt: *μή μοι ἀκολούθει*, gewöhne dich daran, meiner leiblichen Anwesenheit zu entbehren. Max. Opp. I. 495 erinnert an die *ταπεινότερα πρόληψις*. Vgl. Nyss. L. XII. c. Eunom. init.

[55]) Photius hebt hervor, daß es Akt. 1, 9. 10 nicht heißt: *ἀναλαμβανομένου*, sondern *πορευομένου*, was seine *αὐθεντεία* zeigt.

[56]) q. 128. p. 721; q. 119. p. 700. 701; q. 112. p. 184. §. 8 Ath.

[1]) *ὁ κοινὸς λυτρωτής*. c. Man. II. 12. *ὁ κοινὸς τοῦ γένους σωτήρ*. q. 6. c. 3. Cf. q. 7. p. 5 ed. Mai; q. 74. p. 695 seq. Gall.; q. 130. p. 99 Mai; c. Man. II. 5.

[2]) q. 191. c. 2. p. 746 (A. q. 188. §. 2 seq. p. 272). Die Erlösung ist *ἡ διὰ Χριστοῦ γεγενημένη τοῦ γένους ἀνάκλησις καὶ τοῦ παλαιοῦ πτώματος καὶ μηκέτι κλεπτομένη καὶ παραφθειρομέμη ἐχθρῶν ἐπιβουλαῖς καὶ βασκανίαις ἀποκατάστασις*. q. 74. p. 697 Gall.

[3]) c. Man. II. 5. p. 626 Gall.

[4]) q. 45. p. 31 Mai. Dam. F. O. III. 1. p. 203. 204.

Neben der Universalität der Erlösung [5]) wird nichts so oft hervorgehoben als die Freiwilligkeit des Leidens und des Todes Christi. [6]) In letzterer Beziehung werden besonders die Fragen erörtert: 1) Warum Christi Tod ein vom Vater gewollter und nicht gewollter genannt werden kann, 2) inwiefern er vom Teufel gewollt oder nicht gewollt war. [7]) Christus stellt Matth. 26, 39 seinen Tod als Willen des Vaters dar, gegen den aber die menschliche Natur sich sträubt; ebenso beim Tadel des Petrus (das. 16, 23), indem er die Verhinderung dieses Todes als Satans Willen bezeichnet. Petrus und der Satan, obschon von verschiedenen Gesinnungen beseelt, jener von unzeitiger Liebe und Zärtlichkeit, dieser von Haß und Mißgunst gegen das Heil der Menschen, kamen darin überein, daß der nicht leiden sollte, dessen Leiden die Leiden der Menschheit geheilt hat. Da der Satan den unbefleckten Leib des Herrn den physischen, wenn auch an sich tadellosen Gebrechen unterworfen sah, bereitete er ihm Nachstellungen und suchte seine Hinterlist in's Werk zu setzen. Da er aber auf der andern Seite in ihm den durch die Wunder erstrahlenden Glanz der göttlichen Würde wahrnahm, ward er zurückgehalten und zauderte; bald den Tod des Herrn wollend, bald ihn nicht wollend, sah er seine arglistige Gewandtheit in Rathlosigkeit und Verlegenheit verkehrt; aber die Bosheit besiegte die Furcht. Denn für den erfahrenen Meister des Mordens war seine Gewohnheit mächtiger, als die dabei entstehende Besorgniß. In dieser Weise verkündet uns die Schrift deutlich den Tod des Sohnes als einen vom Vater gewollten, vom Teufel aber nicht gewollten. Daß Letzterem aber der Kreuzestod vor Allem angelegen war, läßt sich aus vielen Umständen erschließen, insbesondere daraus, daß das jüdische Volk auf seinen Antrieb und seine Anreizung den Tod des Erlösers zur Ausführung brachte. [8]) Ebensowenig ist aber zu läugnen, daß der Vater das Leiden des Sohnes wieder nicht gewollt hat. Allein obschon hier Widersprechendes ausgesagt wird, so wird es doch nicht nach einer und derselben Rücksicht (*κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον*) prädicirt. Das Eine wird gesagt, inwiefern es eben Leiden ist, was Christus auf sich nahm, das Andere in Ansehung dessen, was aus diesem Leiden hervorging, nämlich die Erlösung der Menschheit und die Vernichtung der Tyrannei des Teufels. Letzteres wollte der Vater; das war der Inbegriff und der Höhepunkt seines ganzen providentiellen Waltens über die Menschheit, offenbar darum dem Feinde nicht erwünscht, für ihn die äußerste Niederlage. Daß der Sohn als Schlachtopfer starb, was die natürliche Folge des Leidens war, konnte an sich dem Vater nicht wohlgefällig,

---

[5]) *ἡ κοινὴ τοῦ ἀνθρωπίνου γένους σωτηρία.* q. 7. l. c. Cf. q. 166 fin. p. 857; q. 295. p. 1128 Migne; Job de inc. L. IX. p. 804.

[6]) Or. in Nat. Virg. p. 601 Gall.; ep. 1. n. 20; ep. 2. n. 45. p. 17. 61 ed. Mont.; q. 1. c. 7; q. 43. c. 2. 9; q. 31. p. 54 Scott.; q. 149. c. 20; q. 161. c. 2. p. 746 Gall.; q. 295. p. 1128.

[7]) q. 24. p. 173 (Ath. p. 41 seq.): *Πῶς θελητός τε καὶ ἀθέλητος τῷ πατρὶ λέγοιτ' ἂν εἶναι ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.*

[8]) l. c. c. 1. p. 176 Migne.

vielmehr nur seines strafenden Zornes würdig sein, wie es dagegen dem Bösen sehr erwünscht und von Allem das Angenehmste war. Daher bat der liebevolle Erlöser für seine Feinde um Verzeihung (Luk. 23, 34); so sehr war dem Vater des Sohnes Hinopferung mißfällig, so großen Zorn erregte sie in ihm, daß der Mißhandelte selbst für die Begnadigung seiner Peiniger Fürbitte einlegen mußte. Das Wollen und das Nichtwollen des Vaters ist hier sich nicht widerstrebend: er wollte den Tod des Sohnes wegen der daraus hervorgehenden herrlichen Frucht; er wollte ihn nicht wegen des vorausgehenden Verbrechens. Etwa wie ein Feldherr, wenn er einen tüchtigen Kämpen sieht, der mit Wunden bedeckt, die Reihen der Feinde lichtet und selbst ihren Anführer niederwirft, sich zwar freut über den Sieg des Helden und bei dem wunderbaren Schauspiel nicht über dessen Wunden trauert, wenn er aber dann diese Wunden an sich betrachtet, nicht mit Vergnügen auf den so theuer erkauften Sieg hinblicken kann: also war auch der Vater, insofern er sah, wie der Sohn den Feind der Menschheit mit den an seinem Leibe erhaltenen Wunden besiegte, mit einer Gottes würdigen Freude erfüllt und rühmte sich der Heldenstärke seines Sohnes; inwiefern aber der Vielgeliebte mit schweren Wunden bedeckt war, konnte er das an und für sich nicht seinem Willen gemäß finden. Aber im Leiden Christi war der Wille des Vaters noch stärker als in dem angeführten Beispiele. Denn hier mußte bei der Verwundung des tapferen Streiters im Anfange des Kampfes, wo der Sieg noch nicht sichtbar, die Niederlage der Feinde noch nicht entschieden war, das Schauspiel für den Feldherrn hart und schmerzlich sein; dort aber, beim Leiden Christi, erschienen schon, als er die ersten Wunden erhielt, ja sogar noch bevor die Mörder ihn mit Wunden und mit Schmach zu bedecken anfingen, die glänzenden Trophäen des Sieges, und zwar nicht weniger leuchtend als nach vollbrachter Frevelthat, da ja Gott, dem das Zukünftige gegenwärtig, das Alles vorhersah. So war der Tod des Sohnes für den Vater gewollt und nicht gewollt; die Frucht des Todes war ihm erfreulich, nicht aber dem Satan; das vergossene Blut war diesem willkommen, nicht aber dem himmlischen Vater.[9])

Hieran knüpft sich eine andere wichtige Frage: Wenn das Blut Christi als Lösepreis für die Befreiung unseres Geschlechts gegeben ward, wer war es, der das Lösegeld erhielt?[10]) Dem Vater war sicher der Tod des Sohnes nicht angenehm; den Teufel aber als Herrn über das Blut Christi sich zu denken, scheint unstatthaft.[11]) Aus dem Entwickelten ergibt sich, daß der Vater es war, der aus Verlangen nach der daraus hervorgehenden herrlichen Frucht

---

[9]) c. 2. 3. p. 76—78 ed. Mai; p. 176. 177 ed. Par.

[10]) q. cit. c. 4 seq.: *Εἰ λύτρον ἐδόθη τὸ σωτήριον αἷμα τὴν ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας ἀνάῤῥυσιν τοῦ γένους ἡμῶν μεθοδεῦον, τίς ὁ λαβών;* Ueber diese auch von Stephan Gobar (cod. 232. p. 1101) berührte Frage verhandelte später unter Manuel Comnenus ein griechisches Concil. Ephrem ap. Mai N. C. III, I. p. 1—226. Acta in Spicil. Rom. X, I.

[11]) Gegen diese dem Origenes (t. 16 in Matth. n. 8. Expos. in Rom. III.) zugeschriebene Vorstellung erheben sich Gregor v. Naz. Or. XLII. (Ullmann S. 456 f. M. Trinitätslehre S. 157 f. N. 75) und Johann v. Dam. (F. O. III. 27. p. 250.)

das Blut des Sohnes aufnahm; der Satan aber versuchte es zu nehmen, nahm aber dafür die Vernichtung seiner Tyrannei und das ihm unerwartete unheilbare Verderben; das schon befürchtend eilte er einestheils zum Kreuze hin, anderentheils fühlte er sich zurückgetrieben und hielt sich von dem Angriff fern. Ferner läßt sich der Lösepreis (*λύτρον*) in doppelter Beziehung fassen: 1) als Erlösungsmittel für die Gefangenen (*ῥύσιον τῶν κατεχομένων*), 2) als Geschenk an den, der sie gefangen hält (*δῶρον τῷ κατέχοντι*). In ersterem Sinne kann Christi Blut als *λύτρον* betrachtet werden, nicht aber in letzterem.[12]) Auch mehreres Andere, was wir im Begriffe des Lösegeldes finden, läßt sich auf diese die Vernunft übersteigende Oekonomie nicht anwenden. Wer z. B. ein Lösegeld zahlt, ist nicht mehr Herr dessen, was er daraugegeben, und erleidet also nothwendig einen Nachtheil, während der Empfänger gewinnt und Herr über das wird, worüber er früher keine Gewalt hatte. Bei der Erlösung ist das aber Alles entgegengesetzt. Denn der den Lösepreis dargab, hat, da Alles in seiner Hand war, noch auch das Blut Abels und der Martyrer außerhalb seiner Vorsehung und Herrschaft sich befand, nicht den geringsten Nachtheil erfahren. Denn wem sollte die Behauptung in den Sinn kommen, daß er zwar Rücksicht nimmt auf seine Diener und deren Blut, das ganz verspritzt ward, auf die hört, die nach dem Tode als Unsterbliche zu ihm emporrufen, aber das der Welt Heil und Leben bringende Blut nicht in dem unvergänglichen Schatze seiner Vorsehung unversehrt und unangetastet von der Corruption der Leiber bewahrt hält?[13]) Daher hat, der den Lösepreis gab, keinen Nachtheil erfahren, vielmehr hat er in seiner Menschenliebe die Erlösung unseres ganzen Geschlechtes gewonnen; der aber es in Empfang zu nehmen glaubte, hat, weil er nur an seinen Gewinn dachte, auch die Herrschaft verloren, auf deren Stärke er stolz vertraute. Christi Blut ist ein Lösepreis, weil es uns von der Gefangenschaft befreit hat; es unterscheidet sich aber von diesem, 1) weil es nicht dem dargebracht wurde, der durch seinen Trug unsere Natur unter seine Knechtschaft gebracht hatte; 2) weil in diesem ein großer Gewinn ohne irgend einen Nachtheil sich zeigt für den, der den Gefangenen in seiner Gewalt hat, hier aber letzterer einen doppelten, ja allseitigen Nachtheil erlitt; 3) bei anderen Auslösungen gehen Friedensverhandlungen voraus; hier aber verhängt das gerechte Gericht Gottes die längst beschlossene unerbittliche Strafe über den Feind, gerade während die Auslösung vor sich geht; 4) bei jenen werden Bündnisse auf längere oder kürzere Zeit geschlossen; hier ist daran nicht entfernt zu denken u. s. f. Das Wort *λύτρον* ist hier bildlich zu verstehen. Von den Martyrern heißt es ebenfalls, daß sie ihr Blut darbrachten. Man könnte sagen: Wenn die Martyrer (Zeugen) ihr Blut darbringen, wer

---

[14]) Diese und die folgenden Worte führt aus Photius die genannte Synode von 1156 an. Spic. Rom. l. c. p. 52—54.

[13]) *οὐκ ἐν τοῖς ἀθανάτοις τῆς αὐτοῦ προνοίας ταμείοις συνέχει ἀνώλεθρον αὐτὸ καὶ φθορᾶς σωμάτων ἀνέπαφον συντηρούμενος;* p. 80. Mai erinnert hier an die berühmte Frage der lat. Theologen de sanguine Christi fuso, wofür die Stelle wichtig scheint. Vgl. Bened. XIV. de fest. I. 8. n. 9. 37.

empfängt es? Wenn Christus, wie läßt sich sagen, daß er, der die Menschen überaus liebt, an ihrem Blute sich freut? Wenn der Teufel, warum wollen diese ihrem Feinde mit ihrem Blute eine Libation darbringen? Wo ist der Richter, der mit den Parteien nach Recht verhandelt? Und wer sind die Parteien, von denen einer durch den Zeugen (μάρτυς) ein Zeugniß zur Erlangung des Sieges abgelegt wird?[14]) Hier ist zu bemerken, daß der Name „Zeugen" für die Bekenner Christi wie auch das Darbringen des Opfers in übertragener Bedeutung steht (vgl. S. 309). Christus freut sich nicht an ihrem Tode, sondern an ihrer Gesinnung; daß sie für ihn als Zeugen sterben und ihr Blut vergießen, wird aber im eigentlichen Sinne gesagt. Christus vergoß sein Blut aus Erbarmen für uns, ohne es Jemanden darzubringen, der es als Lösegeld empfangen hätte; denn es war sein Plan nicht, es so darzubringen, sondern durch sein Leiden uns Verlorene zu retten. Er hat es nicht (dem Satan) dargebracht (als Lösepreis).[15])

Christus hat uns erkauft und freigemacht von der Tyrannei des Teufels mit seinem Blute;[16]) er hat uns die durch die Sünde verlorene Gnade zurückgegeben und unser Geschlecht wiederhergestellt von dem Falle,[17]) uns wieder theilhaftig gemacht der göttlichen Natur (II. Petri 1, 4) und zu Kindern der Gnade nach, zu Gottessöhnen.[18]) Christus ward Mensch — sagen die Väter[19]) — um uns zu Göttern zu machen.

Christus hat aber nicht blos die Menschen, sondern die gesammte Schöpfung erlöst. Es trat der Welterlöser mittelst des Fleisches in sie ein, er erneuerte sie, indem er sie von den zahllosen Arten der Entweihung und Befleckung reinigte, sie befreite von den sittlichen Uebeln und den Leidenschaften, die noch weit furchtbarer sind denn das leibliche Verderben. Er erneuerte die Creatur durch seine erste Parusie, damit man 1) erkenne, daß er es ist, der sie von Anfang an geschaffen. Denn die Schöpfung und die Erneuerung des verderbten Geschöpfes gehört einem und demselben zu; beides ist Sache derselben Weisheit und Kunst. 2) Damit man nicht mehr daran zweifeln könne, daß die Creatur durch die zweite Ankunft und vor ihr der Mensch zur Unverweslichkeit, zur Freiheit vom Leiden und zu unaussprechlicher Schönheit neu gestaltet wird.[20]) Der Tod des Erlösers hat die Erneuerung und Wiederher-

---

[14]) c. 6. p. 83 Mai; p. 44 Oec.

[15]) c. 10. p. 89: οὐ προσήνεγκεν οὖν, εἰ μή τινι κατὰ μεταφορὰν τὸ ὑπὲρ ἡμῶν παθεῖν αὐτὸν φίλον ἐστὶν ὀνομάζειν προσενεγκεῖν. Mai bemerkt hiezu: non obtulit sc. hosti generis humani, ut in praeced. Ph. dixit. Nisi enim ita intelligatur, pugna quodammodo fiet cum iis quae dicuntur a Paulo in ep. ad Hebr. (9, 14.) Zu προσήνεγκε wäre ὡς λύτρον in der erörterten Bedeutung zu denken.

[16]) Wir sind ἐξαγορασθέντες τῷ τιμίῳ αἵματι Χριστοῦ καὶ ἐλεύθεροι τῆς τῶν διαβόλων τυραννίδος. q. 179. p. 881.

[17]) Or. in Nat. Virg. p. 599. 600.

[18]) q. 132. c. 1. p. 728. 729. Cf. Eulog. L. II. c. Nov. cod. 280. p. 333 B.

[19]) Max. Cap. theol. 25. Opp. I. 490. And. St. s. m. Trinitätslehre des Gregor v. Naz. S. 254. N.

[20]) q. 161. c. 2. p. 845 (p. 745. 746. n. 40 Gall.) Cf. q. 167 (Gall. n. 44. p. 751).

stellung des Universums bewirkt.[21]) Nach allen Dimensionen ist die Offenbarung seiner Heilsökonomie unendlich erhaben, nach Länge, Breite, Tiefe und Höhe (Ephes. 3, 18. 19). Ihre Länge besteht darin, daß sie von Anfang an vorher bestimmt war; ihre Breite darin, daß sich ihre Wohlthaten auf Alle erstrecken, die vor dem Gesetze, die unter dem Gesetze, die nach demselben sind, auf Lebendige und Verstorbene, auf Juden, Hellenen und Barbaren, auf alle Völker, auf das Irdische und Himmlische; ihre Tiefe darin, daß sie bis zum Innersten der Unterwelt ihre unaussprechliche Macht und Wohlthätigkeit erwies, die Hölle vernichtete und gefangen nahm, die Gefangenen aber befreite und erlöste; die Höhe aber darin, daß der, welcher hinabstieg, derselbe ist, der auch emporstieg (Eph. 4, 10), daß er über die Himmel hinaus unsere Erstlinge hinführte, über alle Macht, Gewalt und Herrschaft sie erhob.[22])

---

b) Weitere Folgen der Incarnation (Corollarien).

α) Bezüglich des religiösen Cultus.

1. Maria die Gottesmutter und ihre Verehrung.

Mit dem Geheimnisse der Erlösung steht in innigster Beziehung die Mutter Jesu, ja in ihrer Anerkennung als Gottesmutter (Theotokos) ist dasselbe beschlossen.[1]) Diese Würde Mariens hebt Photius oft und nachdrücklich hervor, entschieden weiset er die nestorianischen Behauptungen und die ihre Ehre verletzenden Lehren der Paulicianer als blasphemisch zurück.[2]) In der Rede auf das Fest der Geburt Mariens zeigt er, wie ihr Cultus mit der Ehre Christi in engster Verbindung steht; ihr Geburtsfest betrachtet er als die Wurzel der übrigen Feste.[3]) Ihre Geburt hat den ersten Grund zur Welterlösung gelegt;[4]) sie wurde das Unterpfand unserer Adoption. Sie, eine Frucht von Adam's Nachkommen, kündigt den kommenden Befreier von der Sclaverei an, welcher die Menschheit durch die Sünde verfiel; Adam und Eva legen bei ihrem Eintritt in die Welt die Trauer ab und verherrlichen ihr Fest, ja sie feiern es zuerst und laden alle ihre Nachkommen zur Theilnahme ein. Die ganze Festrede hebt die innige Beziehung Maria's zum Erlöser und zu den Erlösten hervor.

Was das Leben Maria's betrifft, so hält Photius mit vielen Alten daran fest, daß sie von priesterlichem und königlichem Geschlechte stammte[5]) und ihre

---

[21]) ὁ τοῦ σωτῆρος ὑπὲρ τοῦ γένους θάνατος ἀνανέωσίν τε καὶ ἀνακαίνισιν τοῦ παντὸς ἐπραγματεύετο. q. 295. p. 1128.

[22]) Phot. ap. Oec. II. p. 30. 31.

[1]) Joh. Dam. F. O. III. 12.

[2]) c. Man. I. 7. 18. p. 604. 613 ed. Gall.

[3]) Οὕτω ῥίζης ἢ πηγῆς ἢ θεμελίων λόγον ἢ οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ οἰκειότερον εἴπω, ἡ παρθενικὴ πληροῦσα πανήγυρις. Gall. XIII. 595 seq. Migne CII. 548 seq.

[4]) l. c. p. 598: τῆς παγκοσμίου σωτηρίας σήμερον τῷ τῆς παρθένου τόκῳ θεμελιουμένης. Aehnlich Tarasius hom. de B. V. ducta in templum c. 1 (Migne XCVIII. 1481 seq.)

[5]) q. 22. p. 165: βασιλικῆς γὰρ καὶ ἱερατικῆς κατήγετο φυλῆς. Cf. Ambros. in Luc. c. 3.

Eltern Joachim und Anna hießen.[6]) Sehr lange verweilt er bei dem Wunder, daß die ganz unfruchtbare Anna diese edle Frucht gebar; diese Geburt bezeichnet er als ebenso übernatürlich, wie Mariens Virginität bei und nach der Geburt Jesu.[7]) Wie Andere, so hält auch er an der Ueberlieferung fest, daß Maria schon in früher Jugend in den Tempel gebracht und dort erzogen ward.[8]) Ihr reines und unschuldiges Leben wie die Größe der ihr verliehenen Gnade, ihre Lauterkeit und unerschütterliche Festigkeit in der Tugend wird überall gepriesen.[9]) Ferner führt Photius die in Apokryphen vorkommende Erzählung als alte Ueberlieferung und Geschichte an, wornach Maria wegen des durch ihre Schwangerschaft erregten Verdachtes das bei dem Eiferopfer (Num. 5, 11—31) angewendete Fluchwasser trinken mußte, aber unter völliger Beschämung der Verläumder als ganz unschuldig erkannt ward.[10]) Doch bringt er einen Zweifel gegen diesen Bericht vor, der erst nach der Geburt Jesu der Jungfrau das Fluchwasser reichen läßt, während es vor der Geburt eines Kindes bei zweifelhafter Schwangerschaft gereicht wurde; gleichwohl, setzt er bei, ist das geschichtlich überliefert.[11]) Er führt auch an, daß Maria zugleich mit ihrem Sohne den Lauf der evangelischen Verkündigung vollbrachte[12]) und durch ihr Mitgefühl sein Leiden sich zu eigen machte.[13]) Hier, wie schon vorher bei der erlittenen Verläumdung und bei dem Verluste ihres zwölfjährigen Sohnes in Jerusalem, ging Symeon's Weissagung von dem ihr Herz durchbohrenden Schwerte in Erfüllung; keineswegs aber geschah es, wie Einige meinten, dadurch, daß ihr, als sie unter dem Kreuze stand, ein Zweifel an der Gottheit des Gekreuzigten aufgestiegen wäre.[14]) Zweifel und schwankende Gedanken, um so mehr der Unglaube waren ihr ferne; aber ihr mütterliches

---

[6]) Or. cit. p. 596. 600. q. 157. c. 5. p. 832. Cf. Epiph. de laud. B. V. Andr. Cret. ap. Gall. l. c. p. 96. Taras. l. c. p. 1484. Dam. F. O. IV. 16. p. 275. Or. I. in Nat. B. V. — Evang. de nativit. Mariae c. 1. 2. hist. de nat. c. 1. 2. Protoev. c. 1. Theod. Stud. L. II. ep. 166. p. 1525.

[7]) Or. cit.: *νικᾷ δὲ καὶ θεσμοὺς φύσεως καὶ στεῖρα μετὰ γῆρας γεωργουμένη καὶ τίκτουσα.* Cf. Taras. l. c. c. 3—5. p. 1184 seq.

[8]) Or. cit. p. 600; q. 22. l. c. (*τὴν ἐν τῷ ἱερῷ τῆς πρώτης ἡλικίας ἀνιέρωσιν*). Cf. Andr. Cret. p. 97. Taras. c. 8. p. 1488 seq. Georg. Nicomed. hom. 5 et 6 (Migne C. p. 1401 seq.) Peltzer Histor. u. dogmenhistor. Elemente in den apokryphen Kindheitsevangelien. Würzburg 1861. S. 72 ff.

[9]) Phot. ap. Nicet. Cat. in Luc. 1, 30. p. 632 ed. Mai.

[10]) q. 157. p. 829 (Gall. l. c. p. 739 seq.) Cf. q. 274 (aus Theod. q. 10 in Num.) — Protoevang. Jacobi c. 15. 16.

[11]) *Ἀλλὰ τοῦτο μὲν κατὰ τὴν ἱστορίαν ὅμως εἴρηται.* q. 157. p. 832.

[12]) q. 158. p. 836: *τὸν εὐαγγελικὸν δρόμον τῆς μητρὸς τοῦ δεσπότου συνεξανυούσης τῷ υἱῷ καὶ δημιουργῷ.*

[13]) q. 157. p. 832. Cf. Dam. l. c. p. 277.

[14]) q. cit.: *εἰ καὶ τισιν ἐῤῥήθη, ἀλλ' οὐκ ἂν ἐμοὶ ῥηθείη.* Einen Zweifel nehmen in Maria an: Orig. hom. 14 et 17 in Luc. (Migne XIII. 1833. 1845), Basil. ep. 317 (jetzt ep. 260. c. 9. p. 965—968 M.), Amphiloch. Or. 3 de occursu Domini. Bei Cyrill. Alex. in Luc. 2, 35 (Migne LXXII. 505) findet sich eine derartige Aeußerung, aber nur in wenigen Handschriften, weßhalb Mai sie wegließ. Vgl. noch Combefis. Auctar. t. I. adnot. in Greg. Ant. p. 949. Petav. de inc. XIV. 1.

Herz gab sich dem natürlichen Mitgefühl hin und fühlte bei der Kreuzigung des Sohnes einen Schmerz, der furchtbarer war als jedes Schwert. Denn wenn sie auch viele Gründe und Beweise für die Gottheit ihres Sohnes hatte, so hob sie doch nicht in Allem die Gesetze der Natur auf und gestattete dieser, sich in ihren eigenen Schranken zu zeigen. Darum ward sie auch, da sie mit mütterlichen Augen dieses furchtbare Schauspiel sah, in ihrer Seele wie von einem Schwerte zerrissen und getheilt.[15]) Daß Maria den wirklichen Martertod gestorben, davon weiß Photius wie die meisten der Alten[16]) nichts. Er erwähnt ihren Tod, nach dem Maria Magdalena sich nach Ephesus zu dem Apostel Johannes begeben haben soll;[17]) als einen glänzenden und glorreichen Hintritt hat sicher auch er diesen Tod gedacht.

Insbesondere haben wir die Sätze hervorzuheben, bei denen Photius öfter und länger verweilt und die Mariens Stellung zu Christus und zu den Gläubigen bezeichnen. Es finden sich hauptsächlich folgende:

1. Maria ist wahrhaft Gottesgebärerin, die Mutter Gottes.[18]) Sie hat denjenigen geboren, der wahrhaft Gott und Mensch ist.[19]) Sie hat Christum geboren; aber Christus ist wahrhaft unser Gott; also ist sie wahrhaft Mutter Gottes.[20]) Christus ist die Person, welche die göttliche und menschliche Natur besitzt. Sie ist nicht blos Christusgebärerin, wie Nestorius wollte,[21]) sondern wird mit Recht als Gottesgebärerin geehrt und genannt, da sie im eigentlichen Sinne und in Wahrheit den incarnirten Logos geboren hat. So wenig Christus der Gottheit beraubt werden kann, so wenig kann die, welche ihn geboren, des Namens der Gottesmutter verlustig werden.[22]) Unter Herabkunft des heiligen Geistes ward das Blut der Jungfrau zum Fleische gestaltet und durch es erfolgte die Menschwerdung des Logos, der von ihr wirklich Fleisch annahm.[23]) Wollte der Sohn Gottes wahrhaft Mensch werden, so

---

[15]) q. 176 p. 877; ebenso Nic. Cat. in Luc. p. 652 ed. Mai.

[16]) Orig. hom. 17 in Luc.; Ambros. Beda in Luc. — Epiph. h. 78. n. 11 will nichts Bestimmtes sagen, hält aber ihren Tod für einen wunderbaren. Er soll in Anwesenheit der Apostel erfolgt sein. Nach Theod. Stud. Catech. chron. c. 8. 11. Dam. Or. de dormit. Deip. II. n. 14. 17. p. 876 seq. war er ein leichter Schlaf, aus dem sie wieder geweckt wurde, was den Aposteln durch Engel verkündigt ward. Von ihrer Himmelfahrt reden Greg. Tur. de gloria mart. I. 4. Elias Cret. de dormit. Deip. Vgl. Benedikt XIV. de festis II. 8. n. 6; 1. n. 13.

[17]) q. 158. p. 833 C.: *μετὰ τὴν κοίμησιν τῆς δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου.*

[18]) *ἀληθῶς μήτηρ.* q. 156. p. 828. *παρθένος καὶ θεοῦ μήτηρ, παρθένος μήτηρ.* Or. cit. p. 595. 596. *ὡς ἀληθῶς μήτηρ καὶ παρθένος.* c. Man. IV. 16. Cf. Naz. ep. ad Cledon. Theod. H. Fab. V. 18. Dam. F. O. III. 22. p. 222. Theophan. Chronogr. p. 487: *θεομήτηρ παρθένος.*

[19]) q. 157. p. 829. c. Man. IV. 6.

[20]) q. 110. p. 183 Ath.: *Θεοτόκον κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν τὴν ἁγίαν παρθένον πρεσβεύομεν, οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ᾽ ὡς αὐτὸν τὸν πρὸ πάντων αἰώνων ἀφράστως ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς γεννηθέντα θεὸν λόγον συλλαβοῦσαν ἀληθῶς καὶ ἀῤῥήτως ἐξ αὐτῆς σαρκωθέντα γεννήσασαν.*

[21]) ep 1 ad Mich. Bulg. n. 11; ep. 1 ad Nicol. p. 592 M.

[22]) ep. ad Mich. n 11. 12.

[23]) c. Man. IV. 14. 5.

bedurfte er der Geburt und der Empfängniß, bedurfte einer Mutter. Diese mußte dazu vorbereitet werden und ihre Vorbereitung zur Grundlage des Werkes dienen. Zur Wiederherstellung der gefallenen Schöpfung mußte die Mutter des Schöpfers erstehen. Sie mußte aber auch Jungfrau sein, damit, wie der erste Mensch aus der jungfräulichen Erde gebildet ward, so auch aus einem jungfräulichen Leibe die zweite Schöpfung hervorgehe und damit keine Regung der Lust, auch der sonst gesetzmäßigen, bei der Geburt des Schöpfers gedacht werden könne.[24])

2. Maria war allzeit Jungfrau.[25]) Entschieden vertheidigt Photius der Tradition[26]) gemäß die perpetua Virginitas. Der Gruß von Oben herab, die Empfängniß ohne Samen, die unaussprechliche Geburt ohne Schmerzen und ohne Verletzung des Siegels der Virginität, die Gottheit des Geborenen, die Gesänge der Engelchöre — das Alles läßt nicht zweifeln, daß die Jungfrau auch stets und bis zum Ende Jungfrau blieb.[27]) Sie heißt darum Aeiparthenos, perpetuo virgo.[28]) 1) Zu Matth. 1, 25 ist zu bemerken, daß die Schrift das Wunderbare und Uebernatürliche, das in der Geburt ohne Umgang mit einem Manne liegt, constatiren wollte, das aber, was nachher geschah, überging, als etwas von selbst Folgendes. Denn daß diejenige, die in der Geburt Jungfrau geblieben war, es auch in ihrem übrigen Leben blieb, ist weder neu noch wunderbar, folgt vielmehr nothwendig aus dem vorher Erzählten.[29]) Ferner wollte die Schrift auch der Lästerung der Juden, die den ohne Mannessamen Geborenen als in Unzucht erzeugt tadelten, entgegentreten, indem sie die Unversehrtheit der Gebärenden verkündigte. Heißt Christus Mariens Erstgeborener, so folgt daraus ebensowenig, daß Maria nachher noch andere Kinder hatte, als aus dem Namen „Erstgeborener des Vaters" folgen kann, Gott der Vater habe noch einen anderen wahren Sohn.[30]) Das ἕως (bis) wird zuweilen im Gegensatze zur Folgezeit gebraucht, bisweilen auch zur Offenbarung großer göttlicher Thaten.[31]) Letzteres ist hier der Fall, wo es nicht in Entgegenstellung zu irgend einer anderen Zeit steht, sondern im

---

[24]) Or. in Natal. V. p. 600 ed. Gall.

[25]) ep. 30. p. 88 M. (ep. 61 B.; q. 171. p. 865 M.): καὶ ἡ τεκοῦσα παρθένος καὶ μετὰ γέννησιν … παρθένος καὶ μέχρι τέλους διέμεινε. q. 157. p. 828: παρθένος ἔτεκε καὶ παρθένος ἔμεινε.

[26]) Basil. hom. 25 de hum. Chr. generat. Naz. Or. 36. p. 578. 579. Epiph. h. 78. n. 5. Ancor. n 121. Hier. adv. Helvid. et in Matth. 1, 18. 25. Aug. de symb. n. 5. Dam. F. O. IV. 16. p. 276. 277.

[27]) Phot. ep. 30 cit. q. 171.

[28]) ep. 1 ad Nicol. (Jager p. 436.) ep. 1 ad Mich. n. 12. 20. p. 8. 17. Mont.; q. 176. p. 877.

[29]) ep. 30 cit. Aehnlich Nic. Cat. p. 646 ed. Mai.

[30]) Cyr. Al. in Luc. 2, 4 (Mai N. Bibl. II. p. 123.)

[31]) ἐνίοτε μὲν πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ ὑφεξῆς χρόνου, ἐνίοτε δ' οὖν ἐπὶ δηλώσει μεγάλων ἔργων καὶ θεοπρεπῶν. q. 21. c. 1. p. 152: ποτὲ μὲν ὡρισμένον χρόνον περιγράφει, ποτὲ δὲ τὴν περιγραφὴν ἀρνούμενον ἐᾷ τὸν χρόνον πρὸς τὸ ἀόριστον διατείνεσθαι.

Gegentheil zur Bezeichnung eines unbegrenzten Zeitraums dient.[32]) Beispiele liegen nahe Ps. 71, 7; 109, 1. Matth. 28, 20.[33]) Da wird durch ἕως nicht eine zeitliche Grenze oder das Ende, sondern die Erfüllung der göttlichen Thaten angezeigt, die den Gedanken der Leser auf eine unbegrenzte Ausdehnung hinweiset. Aber noch eine dritte Bedeutung findet sich, in der es einfach das Gegentheil eines vorhergehenden „bis" bezeichnet, wie Gen. 8, 7: „Die Taube kehrte nicht zurück, bevor die Erde trocken geworden war"[34]) oder auch: „Bis ihr gealtert seid, bin ich Gott" u. s. f. Das ἕως steht so für beständig, auf immer.[35]) Sicher zerfällt Christi Gerechtigkeit nach der Entfernung des Mondes nicht in Nichts, noch wird die Fülle seines Friedens verringert (Ps. 71, 7); nach geschehener Unterwerfung seiner Feinde (Ps. 109, 1. 2) verliert er den Platz zur Rechten seines Vaters nicht; nach dem Weltende (Matth. 28, 20) weicht er nicht von seinen Jüngern, ist ihnen vielmehr noch enger verbunden. Solche und andere Beispiele entkräften den Einwand der Häretiker. Ebenso wenig steht 2) entgegen, daß Maria Matth. 1, 20 Weib (γυνή) genannt wird.[36]) Sie heißt so, weil Joseph ihr Verlobter, ihr Gatte war; wie die Sitte nicht verbietet, die Männer so zu nennen auch vor der fleischlichen Vermischung, so läßt sie auch die, welche noch die Jungfrauschaft bewahrt, Frauen derselben nennen. Auch Jakob nannte die Rachel sein Weib noch vor dem ehelichen Umgang (Gen. 29, 21). Zudem umfaßt der Name Weib alle Individuen des weiblichen Geschlechtes, wie Mann auch die Knaben und Greise; Eva hieß Weib auch da, wo sie noch als Jungfrau im Paradiese lebte (Gen. 2, 23 f. 3, 12). Der Engel hatte aber einen besonderen Grund, Maria das Weib Josephs zu nennen; da dieser verwirrt und bestürzt war, einerseits an Mariens Tugend nicht zweifelte, anderseits die Thatsache ihrer Schwangerschaft sich nicht erklären konnte, schon daran dachte, sie heimlich zu entlassen; da erschien der Engel gerade zur rechten Zeit, um ihn zu beruhigen und den Zweifel zu heben, ihm zu sagen: Maria hat dir die Treue nicht gebrochen, sie verdient es, deine Gattin zu heißen; fürchte dich nicht, sie als dein Weib anzunehmen; denn Göttliches ist mit ihr geschehen. So nennt sie der Engel Weib, um jeden unbegründeten Verdacht von Joseph zu entfernen, vielleicht auch, damit der Gerechte keine der Sorgen von sich abweise, die dem Manne bezüglich der Frau obliegen. Endlich 3) können auch die so genannten Brüder Jesu nicht als seine leiblichen Brüder und als Söhne Maria's gelten, da sie blos Anverwandte überhaupt sind, putativi fratres wie Joseph pater putativus.[37]) Alle

---

[32]) εἰς ὑποδήλωσιν ἀπεράντου διαστήματος. Cf. Naz. l. c. Theophyl. in h. l. Opp. I p. 9. 10. Cat. in Luc. l. c.

[33]) Andere beziehen noch hieher Akt. 3, 21. I. Kor. 15, 25. Gen. 28, 15. Dan. 1, 21, Ps. 112, 8; 122, 2 mit verschiedenen Erklärungen. Vgl. auch Gesen. Lexic. hebr. s. v. עד.

[34]) Die Worte stehen nicht wie bei Photius Gen. 8, 7. 8. 12. LXX.

[35]) διηνεκῶς, εἰς τὸν αἰῶνα. Vgl. עד als Substantiv. Ps. 9, 6. 19; 19, 10. Gesen. l. c. A. n. 1.

[36]) q. 22. p. 164 seq ; q. 100. p. 616 seq. (ep. 182. p. 270 M.; ep. 34. p. 327 B).

[37]) ἀδελφοί = συγγενεῖς. q. 45. p. 345; νομιζόμενοι, νομισθέντες ἀδελφοί. q. 50. p. 380.

Gläubigen halten fest daran, daß Maria als Jungfrau gebar und Jungfrau blieb; diejenigen aber, die ganz in materielle Gedanken verfallen sind und nichts von dem Uebernatürlichen wissen wollen, lassen sich nicht zu dem Bekenntniß bewegen, daß er, welcher die Jungfrau aus Nichts erschuf, sie, nachdem sie das Dasein erlangt, auch als Jungfrau erhalten konnte, zumal da wo es sich um die Geburt handelt, der sich der Schöpfer selber unterzog.[38])

3. Maria war völlig unversehrt, frei von jeder Sünde und jeder Makel, wahrhaft ausgerüstet mit der Fülle der Gnaden, ganz rein (*ἄσπιλος καὶ καθαρά, ἀκήρατος κόρη*),[39]) durchaus unbefleckt (*πανάχραντος*),[40]) durchaus heilig (*παναγία*),[41]) heilig über alle anderen Heiligen (*ὑπεραγία*).[42]) In verschiedenen Prädicaten, Wendungen und Bildern deutet Photius die wunderbare Reinheit, Makellosigkeit und Unversehrtheit der Jungfrau an, hierin ganz den griechischen Theologen, und besonders seinem Onkel Tarasius,[43]) folgend; er legt ihr eine Reinheit an Leib, Seele und Gedanken bei, die über alle Bezeichnung erhaben ist;[44]) sie ist die überheilige und völlig tadellose Herrin.[45]) Sie ist es, die der Stammeltern Schmach entfernt und ihr Verderben wieder gut gemacht hat; sie ist die herrliche Braut, würdig des himmlischen Bräutigams ausgestattet, der belebte Tempel dessen, der sie beseelte;[46]) sie ward durch Gottes Rathschluß vorherbestimmt[47]) und vorbereitet zu einer würdigen Wohnung für den herabkommenden Herrn.[48]) Sie erhielt die Gnade in aller Fülle, ein Meer von Gnadengaben und Verdiensten.[49]) Sie ist der auf Erden erbaute himmlische Ofen, in dem der Schöpfer die Erstlinge der Teigmasse auskocht, das Unkraut verbrennt und die gereinigte Masse sich zu reinem Brod gestaltet.[50]) Sie ist der heilige Berg,

---

[38]) q. 157. p. 828 (Gall. n. 36. p. 739).

[39]) c. Man. I. 7. II. 12 (Gall. XIII. 604. 635).

[40]) q. 176 cit.: *πανάχραντος μήτηρ τοῦ λόγου.* Ebenso ep. 1 ad Mich. n. 12. 20. p. 8. 17. Vgl. Taras. l. c. c. 5. p. 1484. Niceph. Antirrhet. I. c. 48. p. 64.

[41]) *παναγία παρθένος.* Or. in Nat. V.; ep. cit. n. 11; q. 176 cit. — Theophan. Chronogr. p. 636: *ἄχραντος καὶ παναγία.*

[42]) c. Man. I. 7. ep. 18 ad Mich. Imp. p. 80 (Bal. ep. 221. p. 536). ep. 231. p. 356 fin. (B. ep. 142. p. 461.) Cf. Taras. l. c. p. 1497: *ἁγιωτέρα τῶν Χερουβίμ.*

[43]) Procl. Cyzic. Or. 1 de Deip.; Epiph. h. 78. Or. de laud. Deip. Joh. Dam. F. O. III. 2. 12. IV. 14. p. 204. 222. 274 seq. Taras. l. c. p. 1481 seq. 1496 seq.

[44]) Or. cit. p. 600: *ἁγνὸν τὸ σῶμα, ἁγνὴν δὲ τὴν ψυχὴν, ἁγνοὺς δὲ τοὺς λογισμοὺς κρεῖττον ἢ λόγῳ συντηρήσασα.*

[45]) *ἡ ὑπεραγία πανάμωμος δέσποινα.* Petrus Sic. Or. II. c. Paul. (Migne CIV. p. 1332). Joseph der Hymnograph redet sie an: *ὑπεραγία, πανάμωμε.*

[46]) Or. cit. p. 600.

[47]) Dam. F. O. IV. 16. p. 274.

[48]) Or. cit. p. 596: *τῆς δεσποτικῆς ἐπιδημίας παλάτιον.*

[49]) Or. cit. p. 601: *πέλαγος τῶν τῆς παρθένου χαρισμάτων καὶ κατορθωμάτων.*

[50]) ib. p. 600: *ὁ ἔμψυχος καὶ οὐράνιος ἐπὶ γῆς χαλκεύεται κλίβανος, ἐν ᾧ ὁ πλάστης τοῦ ἐμοῦ φυράματος τῷ θεικῷ πυρὶ τὴν ἀπαρχὴν ὀπτησάμενος καὶ τὴν τῶν ζιζανίων ἐπισπορὰν συμφλεξάμενος ὅλον ἑαυτῷ καθαρὸν ἀρτοποιεῖται τὸ φύραμα.* Das Bild des Brodteigs braucht Andreas von Creta noch schöner in anderer Weise in Bezug auf Maria's Unversehrtheit von der Erbsünde (Gall. XIII. p. 95: *τοῦ ὅλου φυράματος ἡ μὴ*

Neben der Universalität der Erlösung[5]) wird nichts so oft hervorgehoben als die Freiwilligkeit des Leidens und des Todes Christi.[6]) In letzterer Beziehung werden besonders die Fragen erörtert: 1) Warum Christi Tod ein vom Vater gewollter und nicht gewollter genannt werden kann, 2) inwiefern er vom Teufel gewollt oder nicht gewollt war.[7]) Christus stellt Matth. 26, 39 seinen Tod als Willen des Vaters dar, gegen den aber die menschliche Natur sich sträubt; ebenso beim Tadel des Petrus (das. 16, 23), indem er die Verhinderung dieses Todes als Satans Willen bezeichnet. Petrus und der Satan, obschon von verschiedenen Gesinnungen beseelt, jener von unzeitiger Liebe und Zärtlichkeit, dieser von Haß und Mißgunst gegen das Heil der Menschen, kamen darin überein, daß der nicht leiden sollte, dessen Leiden die Leiden der Menschheit geheilt hat. Da der Satan den unbefleckten Leib des Herrn den physischen, wenn auch an sich tadellosen Gebrechen unterworfen sah, bereitete er ihm Nachstellungen und suchte seine Hinterlist in's Werk zu setzen. Da er aber auf der andern Seite in ihm den durch die Wunder erstrahlenden Glanz der göttlichen Würde wahrnahm, ward er zurückgehalten und zauderte; bald den Tod des Herrn wollend, bald ihn nicht wollend, sah er seine arglistige Gewandtheit in Rathlosigkeit und Verlegenheit verkehrt; aber die Bosheit besiegte die Furcht. Denn für den erfahrenen Meister des Mordens war seine Gewohnheit mächtiger, als die dabei entstehende Besorgniß. In dieser Weise verkündet uns die Schrift deutlich den Tod des Sohnes als einen vom Vater gewollten, vom Teufel aber nicht gewollten. Daß Letzterem aber der Kreuzestod vor Allem angelegen war, läßt sich aus vielen Umständen erschließen, insbesondere daraus, daß das jüdische Volk auf seinen Antrieb und seine Anreizung den Tod des Erlösers zur Ausführung brachte.[8]) Ebensowenig ist aber zu läugnen, daß der Vater das Leiden des Sohnes wieder nicht gewollt hat. Allein obschon hier Widersprechendes ausgesagt wird, so wird es doch nicht nach einer und derselben Rücksicht (*κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον*) prädicirt. Das Eine wird gesagt, inwiefern es eben Leiden ist, was Christus auf sich nahm, das Andere in Ansehung dessen, was aus diesem Leiden hervorging, nämlich die Erlösung der Menschheit und die Vernichtung der Tyrannei des Teufels. Letzteres wollte der Vater; das war der Inbegriff und der Höhepunkt seines ganzen providentiellen Waltens über die Menschheit, offenbar darum dem Feinde nicht erwünscht, für ihn die äußerste Niederlage. Daß der Sohn als Schlachtopfer starb, was die natürliche Folge des Leidens war, konnte an sich dem Vater nicht wohlgefällig,

---

[5]) *ἡ κοινὴ τοῦ ἀνθρωπίνου γένους σωτηρία.* q. 7. l. c. Cf. q. 166 fin. p. 857; q. 295. p. 1128 Migne; Job de inc. L. IX. p. 804.

[6]) Or. in Nat. Virg. p. 601 Gall.; ep. 1. n. 20; ep. 2. n. 45. p. 17. 61 ed. Mont.; q. 1. c. 7; q. 43. c. 2. 9; q. 31. p. 54 Scott.; q. 119. c. 20; q. 161. c. 2. p. 746 Gall.; q. 295. p. 1128.

[7]) q. 24. p. 173 (Ath. p. 41 seq.): *Πῶς θελητός τε καὶ ἀθέλητος τῷ πατρὶ λέγοιτ' ἂν εἶναι ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.*

[8]) l. c. c. 1. p. 176 Migne.

vielmehr nur seines strafenden Zornes würdig sein, wie es dagegen dem Bösen sehr erwünscht und von Allem das Angenehmste war. Daher bat der liebevolle Erlöser für seine Feinde um Verzeihung (Luk. 23, 34); so sehr war dem Vater des Sohnes Hinopferung mißfällig, so großen Zorn erregte sie in ihm, daß der Mißhandelte selbst für die Begnadigung seiner Peiniger Fürbitte einlegen mußte. Das Wollen und das Nichtwollen des Vaters ist hier sich nicht widerstrebend: er wollte den Tod des Sohnes wegen der daraus hervorgehenden herrlichen Frucht; er wollte ihn nicht wegen des vorausgehenden Verbrechens. Etwa wie ein Feldherr, wenn er einen tüchtigen Kämpen sieht, der mit Wunden bedeckt, die Reihen der Feinde lichtet und selbst ihren Anführer niederwirft, sich zwar freut über den Sieg des Helden und bei dem wunderbaren Schauspiel nicht über dessen Wunden trauert, wenn er aber dann diese Wunden an sich betrachtet, nicht mit Vergnügen auf den so theuer erkauften Sieg hinblicken kann: also war auch der Vater, insofern er sah, wie der Sohn den Feind der Menschheit mit den an seinem Leibe erhaltenen Wunden besiegte, mit einer Gottes würdigen Freude erfüllt und rühmte sich der Heldenstärke seines Sohnes; inwiefern aber der Vielgeliebte mit schweren Wunden bedeckt war, konnte er das an und für sich nicht seinem Willen gemäß finden. Aber im Leiden Christi war der Wille des Vaters noch stärker als in dem angeführten Beispiele. Denn hier mußte bei der Verwundung des tapferen Streiters im Anfange des Kampfes, wo der Sieg noch nicht sichtbar, die Niederlage der Feinde noch nicht entschieden war, das Schauspiel für den Feldherrn hart und schmerzlich sein; dort aber, beim Leiden Christi, erschienen schon, als er die ersten Wunden erhielt, ja sogar noch bevor die Mörder ihn mit Wunden und mit Schmach zu bedecken anfingen, die glänzenden Trophäen des Sieges, und zwar nicht weniger leuchtend als nach vollbrachter Frevelthat, da ja Gott, dem das Zukünftige gegenwärtig, das Alles vorhersah. So war der Tod des Sohnes für den Vater gewollt und nicht gewollt; die Frucht des Todes war ihm erfreulich, nicht aber dem Satan; das vergossene Blut war diesem willkommen, nicht aber dem himmlischen Vater.[9])

Hieran knüpft sich eine andere wichtige Frage: Wenn das Blut Christi als Lösepreis für die Befreiung unseres Geschlechts gegeben ward, wer war es, der das Lösegeld erhielt?[10]) Dem Vater war sicher der Tod des Sohnes nicht angenehm; den Teufel aber als Herrn über das Blut Christi sich zu denken, scheint unstatthaft.[11]) Aus dem Entwickelten ergibt sich, daß der Vater es war, der aus Verlangen nach der daraus hervorgehenden herrlichen Frucht

---

[9]) c. 2. 3. p. 76 — 78 ed. Mai; p. 176. 177 ed. Par.

[10]) q. cit. c. 4 seq.: *Εἰ λύτρον ἐδόθη τὸ σωτήριον αἷμα τὴν ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας ἀνάῤῥυσιν τοῦ γένους ἡμῶν μεθοδεῦον, τίς ὁ λαβών;* Ueber diese auch von Stephan Gobar (cod. 232. p. 1101) berührte Frage verhandelte später unter Manuel Comnenus ein griechisches Concil. Ephrem ap. Mai N. C. III, I. p. 1 — 226. Acta in Spicil. Rom. X, I.

[11]) Gegen diese dem Origenes (t. 16 in Matth. n. 8. Expos. in Rom. III.) zugeschriebene Vorstellung erheben sich Gregor v. Naz. Or. XLII. (Ullmann S. 456 f. M. Trinitätslehre S. 157 f. N. 75) und Johann v. Dam. (F. O. III. 27. p. 250.)

Neben der Universalität der Erlösung[5]) wird nichts so oft hervorgehoben als die Freiwilligkeit des Leidens und des Todes Christi.[6]) In letzterer Beziehung werden besonders die Fragen erörtert: 1) Warum Christi Tod ein vom Vater gewollter und nicht gewollter genannt werden kann, 2) inwiefern er vom Teufel gewollt oder nicht gewollt war.[7]) Christus stellt Matth. 26, 39 seinen Tod als Willen des Vaters dar, gegen den aber die menschliche Natur sich sträubt; ebenso beim Tadel des Petrus (das. 16, 23), indem er die Verhinderung dieses Todes als Satans Willen bezeichnet. Petrus und der Satan, obschon von verschiedenen Gesinnungen beseelt, jener von unzeitiger Liebe und Zärtlichkeit, dieser von Haß und Mißgunst gegen das Heil der Menschen, kamen darin überein, daß der nicht leiden sollte, dessen Leiden die Leiden der Menschheit geheilt hat. Da der Satan den unbefleckten Leib des Herrn den physischen, wenn auch an sich tadellosen Gebrechen unterworfen sah, bereitete er ihm Nachstellungen und suchte seine Hinterlist in's Werk zu setzen. Da er aber auf der andern Seite in ihm den durch die Wunder erstrahlenden Glanz der göttlichen Würde wahrnahm, ward er zurückgehalten und zauderte; bald den Tod des Herrn wollend, bald ihn nicht wollend, sah er seine arglistige Gewandtheit in Rathlosigkeit und Verlegenheit verkehrt; aber die Bosheit besiegte die Furcht. Denn für den erfahrenen Meister des Mordens war seine Gewohnheit mächtiger, als die dabei entstehende Besorgniß. In dieser Weise verkündet uns die Schrift deutlich den Tod des Sohnes als einen vom Vater gewollten, vom Teufel aber nicht gewollten. Daß Letzterem aber der Kreuzestod vor Allem angelegen war, läßt sich aus vielen Umständen erschließen, insbesondere daraus, daß das jüdische Volk auf seinen Antrieb und seine Anreizung den Tod des Erlösers zur Ausführung brachte.[8]) Ebensowenig ist aber zu läugnen, daß der Vater das Leiden des Sohnes wieder nicht gewollt hat. Allein obschon hier Widersprechendes ausgesagt wird, so wird es doch nicht nach einer und derselben Rücksicht (*κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον*) prädicirt. Das Eine wird gesagt, inwiefern es eben Leiden ist, was Christus auf sich nahm, das Andere in Ansehung dessen, was aus diesem Leiden hervorging, nämlich die Erlösung der Menschheit und die Vernichtung der Tyrannei des Teufels. Letzteres wollte der Vater; das war der Inbegriff und der Höhepunkt seines ganzen providentiellen Waltens über die Menschheit, offenbar darum dem Feinde nicht erwünscht, für ihn die äußerste Niederlage. Daß der Sohn als Schlachtopfer starb, was die natürliche Folge des Leidens war, konnte an sich dem Vater nicht wohlgefällig,

---

[5]) *ἡ κοινὴ τοῦ ἀνθρωπίνου γένους σωτηρία.* q. 7. l. c. Cf. q. 166 fin. p. 857; q. 295. p. 1128 Migne; Job de inc. L. IX. p. 804.

[6]) Or. in Nat. Virg. p. 601 Gall.; ep. 1. n. 20; ep. 2. n. 45. p. 17. 61 ed. Mont.; q. 1. c. 7; q. 43. c. 2. 9; q. 31. p. 54 Scott.; q. 119. c. 20; q. 161. c. 2. p. 746 Gall.; q. 295. p. 1128.

[7]) q. 24. p. 173 (Ath. p. 41 seq.): *Πῶς θελητός τι καὶ ἀθέλητος τῷ πατρὶ λέγοιτ' ἂν εἶναι ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.*

[8]) l. c. c. 1. p. 176 Migne.

empfängt es? Wenn Christus, wie läßt sich sagen, daß er, der die Menschen überaus liebt, an ihrem Blute sich freut? Wenn der Teufel, warum wollen diese ihrem Feinde mit ihrem Blute eine Libation darbringen? Wo ist der Richter, der mit den Parteien nach Recht verhandelt? Und wer sind die Parteien, von denen einer durch den Zeugen (*μάρτυς*) ein Zeugniß zur Erlangung des Sieges abgelegt wird? [14]) Hier ist zu bemerken, daß der Name „Zeugen" für die Bekenner Christi wie auch das Darbringen des Opfers in übertragener Bedeutung steht (vgl. S. 309). Christus freut sich nicht an ihrem Tode, sondern an ihrer Gesinnung; daß sie für ihn als Zeugen sterben und ihr Blut vergießen, wird aber im eigentlichen Sinne gesagt. Christus vergoß sein Blut aus Erbarmen für uns, ohne es Jemanden darzubringen, der es als Lösegeld empfangen hätte; denn es war sein Plan nicht, es so darzubringen, sondern durch sein Leiden uns Verlorene zu retten. Er hat es nicht (dem Satan) dargebracht (als Lösepreis). [15])

Christus hat uns erkauft und freigemacht von der Tyrannei des Teufels mit seinem Blute; [16]) er hat uns die durch die Sünde verlorene Gnade zurückgegeben und unser Geschlecht wiederhergestellt von dem Falle, [17]) uns wieder theilhaftig gemacht der göttlichen Natur (II. Petri 1, 4) und zu Kindern der Gnade nach, zu Gottessöhnen. [18]) Christus ward Mensch — sagen die Väter [19]) — um uns zu Göttern zu machen.

Christus hat aber nicht blos die Menschen, sondern die gesammte Schöpfung erlöst. Es trat der Welterlöser mittelst des Fleisches in sie ein, er erneuerte sie, indem er sie von den zahllosen Arten der Entweihung und Befleckung reinigte, sie befreite von den sittlichen Uebeln und den Leidenschaften, die noch weit furchtbarer sind denn das leibliche Verderben. Er erneuerte die Creatur durch seine erste Parusie, damit man 1) erkenne, daß er es ist, der sie von Anfang an geschaffen. Denn die Schöpfung und die Erneuerung des verderbten Geschöpfes gehört einem und demselben zu; beides ist Sache derselben Weisheit und Kunst. 2) Damit man nicht mehr daran zweifeln könne, daß die Creatur durch die zweite Ankunft und vor ihr der Mensch zur Unverweslichkeit, zur Freiheit vom Leiden und zu unaussprechlicher Schönheit neu gestaltet wird. [20]) Der Tod des Erlösers hat die Erneuerung und Wiederher-

---

[14]) c. 6. p. 83 Mai; p. 44 Oec.

[15]) c. 10. p. 89: *οὐ προσήνεγκεν οὖν, εἰ μή τινι κατὰ μεταφορὰν τὸ ὑπὲρ ἡμῶν παθεῖν αὐτὸν φίλον ἐστὶν ὀνομάζειν προσενεγκεῖν.* Mai bemerkt hiezu: non obtulit sc. hosti generis humani, ut in praeced. Ph. dixit. Nisi enim ita intelligatur, pugna quodammodo fiet cum iis quae dicuntur a Paulo in ep. ad Hebr. (9, 14.) Zu *προσήνεγκε* wäre *ὡς λύτρον* in der erörterten Bedeutung zu denken.

[16]) Wir sind *ἐξαγορασθέντες τῷ τιμίῳ αἵματι Χριστοῦ καὶ ἐλεύθεροι τῆς τῶν διαβόλων τυραννίδος.* q. 179. p. 881.

[17]) Or. in Nat. Virg. p. 599. 600.

[18]) q. 132. c. 1. p. 728. 729. Cf. Eulog. L. II. c. Nov. cod. 280. p. 333 B.

[19]) Max. Cap. theol. 25. Opp. I. 490. And. St. s. m. Trinitätslehre des Gregor v. Naz. S. 254. N.

[20]) q. 161. c. 2. p. 845 (p. 745. 746. n. 40 Gall.) Cf. q. 167 (Gall. n. 44. p. 751).

stellung des Universums bewirkt.[21]) Nach allen Dimensionen ist die Offenbarung seiner Heilsökonomie unendlich erhaben, nach Länge, Breite, Tiefe und Höhe (Ephes. 3, 18. 19). Ihre Länge besteht darin, daß sie von Anfang an vorher bestimmt war; ihre Breite darin, daß sich ihre Wohlthaten auf Alle erstrecken, die vor dem Gesetze, die unter dem Gesetze, die nach demselben sind, auf Lebendige und Verstorbene, auf Juden, Hellenen und Barbaren, auf alle Völker, auf das Irdische und Himmlische; ihre Tiefe darin, daß sie bis zum Innersten der Unterwelt ihre unaussprechliche Macht und Wohlthätigkeit erwies, die Hölle vernichtete und gefangen nahm, die Gefangenen aber befreite und erlöste; die Höhe aber darin, daß der, welcher hinabstieg, derselbe ist, der auch emporstieg (Eph. 4, 10), daß er über die Himmel hinaus unsere Erstlinge hinführte, über alle Macht, Gewalt und Herrschaft sie erhob.[22])

---

b) Weitere Folgen der Incarnation (Corollarien).

α) Bezüglich des religiösen Cultus.

1. Maria die Gottesmutter und ihre Verehrung.

Mit dem Geheimnisse der Erlösung steht in innigster Beziehung die Mutter Jesu, ja in ihrer Anerkennung als Gottesmutter (Theotokos) ist dasselbe beschlossen.[1]) Diese Würde Mariens hebt Photius oft und nachdrücklich hervor, entschieden weiset er die nestorianischen Behauptungen und die ihre Ehre verletzenden Lehren der Paulicianer als blasphemisch zurück.[2]) In der Rede auf das Fest der Geburt Mariens zeigt er, wie ihr Cultus mit der Ehre Christi in engster Verbindung steht; ihr Geburtsfest betrachtet er als die Wurzel der übrigen Feste.[3]) Ihre Geburt hat den ersten Grund zur Welterlösung gelegt;[4]) sie wurde das Unterpfand unserer Adoption. Sie, eine Frucht von Adam's Nachkommen, kündigt den kommenden Befreier von der Sclaverei an, welcher die Menschheit durch die Sünde verfiel; Adam und Eva legen bei ihrem Eintritt in die Welt die Trauer ab und verherrlichen ihr Fest, ja sie feiern es zuerst und laden alle ihre Nachkommen zur Theilnahme ein. Die ganze Festrede hebt die innige Beziehung Maria's zum Erlöser und zu den Erlösten hervor.

Was das Leben Maria's betrifft, so hält Photius mit vielen Alten daran fest, daß sie von priesterlichem und königlichem Geschlechte stammte[5]) und ihre

---

[21]) *ὁ τοῦ σωτῆρος ὑπὲρ τοῦ γένους θάνατος ἀνανέωσίν τε καὶ ἀνακαίνισιν τοῦ παντὸς ἐπραγματεύετο.* q. 295. p. 1128.

[22]) Phot. ap. Oec. II. p. 30. 31.

[1]) Joh. Dam. F. O. III. 12.

[2]) c. Man. I. 7. 18. p. 604. 613 ed. Gall.

[3]) *Οὕτω ῥίζης ἢ πηγῆς ἢ θεμελίων λόγον ἢ οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ οἰκειότερον εἴπω, ἡ παρθενικὴ πληροῦσα πανήγυρις.* Gall. XIII. 595 seq. Migne CII. 548 seq.

[4]) l. c. p. 598: *τῆς παγκοσμίου σωτηρίας σήμερον τῷ τῆς παρθένου τόκῳ θεμελιουμένης.* Aehnlich Tarasius hom. de B. V. ducta in templum c. 1 (Migne XCVIII. 1481 seq.)

[5]) q. 22. p. 165: *βασιλικῆς γὰρ καὶ ἱερατικῆς κατήγετο φυλῆς.* Cf. Ambros. in Luc. c. 3.

Eltern Joachim und Anna hießen.[6]) Sehr lange verweilt er bei dem Wunder, daß die ganz unfruchtbare Anna diese edle Frucht gebar; diese Geburt bezeichnet er als ebenso übernatürlich, wie Mariens Virginität bei und nach der Geburt Jesu.[7]) Wie Andere, so hält auch er an der Ueberlieferung fest, daß Maria schon in früher Jugend in den Tempel gebracht und dort erzogen ward.[8]) Ihr reines und unschuldiges Leben wie die Größe der ihr verliehenen Gnade, ihre Lauterkeit und unerschütterliche Festigkeit in der Tugend wird überall gepriesen.[9]) Ferner führt Photius die in Apokryphen vorkommende Erzählung als alte Ueberlieferung und Geschichte an, wornach Maria wegen des durch ihre Schwangerschaft erregten Verdachtes das bei dem Eiferopfer (Num. 5, 11—31) angewendete Fluchwasser trinken mußte, aber unter völliger Beschämung der Verläumder als ganz unschuldig erkannt ward.[10]) Doch bringt er einen Zweifel gegen diesen Bericht vor, der erst nach der Geburt Jesu der Jungfrau das Fluchwasser reichen läßt, während es vor der Geburt eines Kindes bei zweifelhafter Schwangerschaft gereicht wurde; gleichwohl, setzt er bei, ist das geschichtlich überliefert.[11]) Er führt auch an, daß Maria zugleich mit ihrem Sohne den Lauf der evangelischen Verkündigung vollbrachte[12]) und durch ihr Mitgefühl sein Leiden sich zu eigen machte.[13]) Hier, wie schon vorher bei der erlittenen Verläumbdung und bei dem Verluste ihres zwölfjährigen Sohnes in Jerusalem, ging Symeon's Weissagung von dem ihr Herz durchbohrenden Schwerte in Erfüllung; keineswegs aber geschah es, wie Einige meinten, dadurch, daß ihr, als sie unter dem Kreuze stand, ein Zweifel an der Gottheit des Gekreuzigten aufgestiegen wäre.[14]) Zweifel und schwankende Gedanken, um so mehr der Unglaube waren ihr ferne; aber ihr mütterliches

---

[6]) Or. cit. p. 596. 600. q. 157. c. 5. p. 832. Cf. Epiph. de laud. B. V. Andr. Cret. ap. Gall. l. c. p. 96. Taras. l. c. p. 1481. Dam. F. O. IV. 16. p. 275. Or. I. in Nat. B. V. — Evang. de nativit. Mariae c. 1. 2. hist. de nat. c. 1. 2. Protoev. c. 1. Theod. Stud. L. II. ep. 166. p. 1525.

[7]) Or. cit.: *νικᾷ δὲ καὶ θεσμοὺς φύσεως καὶ σπεῖρα μετὰ γῆρας γεωργουμένη καὶ τίκτουσα.* Cf. Taras. l. c. c. 3—5. p. 1484 seq.

[8]) Or. cit. p. 600; q. 22. l. c. (*τὴν ἐν τῷ ἱερῷ τῆς πρώτης ἡλικίας ἀνιέρωσιν*). Cf. Andr. Cret. p. 97. Taras. c. 8. p. 1488 seq. Georg. Nicomed. hom. 5 et 6 (Migne C. p. 1401 seq.) Pelzer Histor. u. dogmenhistor. Elemente in den apokryphen Kindheits-evangelien. Würzburg 1861. S. 72 ff.

[9]) Phot. ap. Nicet. Cat. in Luc. 1, 30. p. 632 ed. Mai.

[10]) q. 157. p. 829 (Gall. l. c. p. 739 seq.) Cf. q. 274 (aus Theod. q. 10 in Num.) — Protoevang. Jacobi c. 15. 16.

[11]) *Ἀλλὰ τοῦτο μὲν κατὰ τὴν ἱστορίαν ὅμως εἴρηται.* q. 157. p. 832.

[12]) q. 158. p. 836: *τὸν εὐαγγελικὸν δρόμον τῆς μητρὸς τοῦ δεσπότου συνεξανυούσης τῷ υἱῷ καὶ δημιουργῷ.*

[13]) q. 157. p. 832. Cf. Dam. l. c. p. 277.

[14]) q. cit.: *εἰ καί τισιν ἐῤῥήθη, ἀλλ' οὐκ ἂν ἐμοὶ ῥηθείη.* Einen Zweifel nehmen in Maria an: Orig. hom. 14 et 17 in Luc. (Migne XIII. 1833. 1845), Basil. ep. 317 (jetzt ep. 260. c. 9. p. 965—968 M.), Amphiloch. Or. 3 de occursu Domini. Bei Cyrill. Alex. in Luc. 2, 35 (Migne LXXII. 505) findet sich eine derartige Aeußerung, aber nur in wenigen Handschriften, weßhalb Mai sie wegließ. Vgl. noch Combefis. Auctar. t. I. adnot. in Greg. Ant. p. 949. Petav. de inc. XIV. 1.

Herz gab sich dem natürlichen Mitgefühl hin und fühlte bei der Kreuzigung des Sohnes einen Schmerz, der furchtbarer war als jedes Schwert. Denn wenn sie auch viele Gründe und Beweise für die Gottheit ihres Sohnes hatte, so hob sie doch nicht in Allem die Gesetze der Natur auf und gestattete dieser, sich in ihren eigenen Schranken zu zeigen. Darum ward sie auch, da sie mit mütterlichen Augen dieses furchtbare Schauspiel sah, in ihrer Seele wie von einem Schwerte zerrissen und getheilt.[15]) Daß Maria den wirklichen Martertod gestorben, davon weiß Photius wie die meisten der Alten[16]) nichts. Er erwähnt ihren Tod, nach dem Maria Magdalena sich nach Ephesus zu dem Apostel Johannes begeben haben soll;[17]) als einen glänzenden und glorreichen Hintritt hat sicher auch er diesen Tod gedacht.

Insbesondere haben wir die Sätze hervorzuheben, bei denen Photius öfter und länger verweilt und die Mariens Stellung zu Christus und zu den Gläubigen bezeichnen. Es finden sich hauptsächlich folgende:

1. Maria ist wahrhaft Gottesgebärerin, die Mutter Gottes.[18]) Sie hat denjenigen geboren, der wahrhaft Gott und Mensch ist.[19]) Sie hat Christum geboren; aber Christus ist wahrhaft unser Gott; also ist sie wahrhaft Mutter Gottes.[20]) Christus ist die Person, welche die göttliche und menschliche Natur besitzt. Sie ist nicht blos Christusgebärerin, wie Nestorius wollte,[21]) sondern wird mit Recht als Gottesgebärerin geehrt und genannt, da sie im eigentlichen Sinne und in Wahrheit den incarnirten Logos geboren hat. So wenig Christus der Gottheit beraubt werden kann, so wenig kann die, welche ihn geboren, des Namens der Gottesmutter verlustig werden.[22]) Unter Herabkunft des heiligen Geistes ward das Blut der Jungfrau zum Fleische gestaltet und durch es erfolgte die Menschwerdung des Logos, der von ihr wirklich Fleisch annahm.[23]) Wollte der Sohn Gottes wahrhaft Mensch werden, so

---

[15]) q. 176 p. 877; ebenso Nic. Cat. in Luc. p. 652 ed. Mai.

[16]) Orig. hom. 17 in Luc.; Ambros. Beda in Luc. — Epiph. h. 78. n. 11 will nichts Bestimmtes sagen, hält aber ihren Tod für einen wunderbaren. Er soll in Anwesenheit der Apostel erfolgt sein. Nach Theod. Stud. Catech. chron. c. 8. 11. Dam. Or. de dormit Deip. II. n. 14. 17. p. 876 seq. war er ein leichter Schlaf, aus dem sie wieder geweckt wurde, was den Aposteln durch Engel verkündigt ward. Von ihrer Himmelfahrt reden Greg. Tur. de gloria mart. I. 4. Elias Cret. de dormit. Deip. Vgl. Benedikt XIV. de festis II. 8. n. 6; 1. n. 13.

[17]) q. 158. p. 833 C.: *μετὰ τὴν κοίμησιν τῆς δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου.*

[18]) *ἀληθῶς μήτηρ.* q. 156. p. 828. *παρθένος καὶ θεοῦ μήτηρ, παρθένος μήτηρ.* Or. cit. p. 595. 596. *ὡς ἀληθῶς μήτηρ καὶ παρθένος.* c. Man. IV. 16. Cf. Naz. ep. ad Cledon. Theod. H. Fab. V. 18. Dam. F. O. III. 22. p. 222. Theophan. Chronogr. p. 487: *θεομήτηρ παρθένος.*

[19]) q. 157. p. 829. c. Man. IV. 6.

[20]) q. 110. p. 183 Ath.: *Θεοτόκον κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν τὴν ἁγίαν παρθένον πρεσβεύομεν, οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ' ὡς αὐτὸν τὸν πρὸ πάντων αἰώνων ἀφράστως ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς γεννηθέντα θεὸν λόγον συλλαβοῦσαν ἀληθῶς καὶ ἀῤῥήτως ἐξ αὐτῆς σαρκωθέντα γεννήσασαν.*

[21]) ep 1 ad Mich. Bulg. n. 11; ep. 1 ad Nicol. p. 592 M.

[22]) ep. ad Mich. n 11. 12.

[23]) c. Man. IV. 14. 5.

bedurfte er der Geburt und der Empfängniß, bedurfte einer Mutter. Diese mußte dazu vorbereitet werden und ihre Vorbereitung zur Grundlage des Werkes dienen. Zur Wiederherstellung der gefallenen Schöpfung mußte die Mutter des Schöpfers erstehen. Sie mußte aber auch Jungfrau sein, damit, wie der erste Mensch aus der jungfräulichen Erde gebildet ward, so auch aus einem jungfräulichen Leibe die zweite Schöpfung hervorgehe und damit keine Regung der Lust, auch der sonst gesetzmäßigen, bei der Geburt des Schöpfers gedacht werden könne.[24])

2. Maria war allzeit Jungfrau.[25]) Entschieden vertheidigt Photius der Tradition[26]) gemäß die perpetua Virginitas. Der Gruß von Oben herab, die Empfängniß ohne Samen, die unaussprechliche Geburt ohne Schmerzen und ohne Verletzung des Siegels der Virginität, die Gottheit des Geborenen, die Gesänge der Engelchöre — das Alles läßt nicht zweifeln, daß die Jungfrau auch stets und bis zum Ende Jungfrau blieb.[27]) Sie heißt darum Aeiparthenos, perpetuo virgo.[28]) 1) Zu Matth. 1, 25 ist zu bemerken, daß die Schrift das Wunderbare und Uebernatürliche, das in der Geburt ohne Umgang mit einem Manne liegt, constatiren wollte, das aber, was nachher geschah, überging, als etwas von selbst Folgendes. Denn daß diejenige, die in der Geburt Jungfrau geblieben war, es auch in ihrem übrigen Leben blieb, ist weder neu noch wunderbar, folgt vielmehr nothwendig aus dem vorher Erzählten.[29]) Ferner wollte die Schrift auch der Lästerung der Juden, die den ohne Mannessamen Geborenen als in Unzucht erzeugt tadelten, entgegentreten, indem sie die Unversehrtheit der Gebärenden verkündigte. Heißt Christus Mariens Erstgeborener, so folgt daraus ebensowenig, daß Maria nachher noch andere Kinder hatte, als aus dem Namen „Erstgeborener des Vaters" folgen kann, Gott der Vater habe noch einen anderen wahren Sohn.[30]) Das ἕως (bis) wird zuweilen im Gegensatze zur Folgezeit gebraucht, bisweilen auch zur Offenbarung großer göttlicher Thaten.[31]) Letzteres ist hier der Fall, wo es nicht in Entgegenstellung zu irgend einer anderen Zeit steht, sondern im

---

[24]) Or. in Natal. V. p. 600 ed. Gall.

[25]) ep. 30. p. 88 M. (ep. 61 B.; q. 171. p. 865 M.): *καὶ ἡ τεκοῦσα παρθένος καὶ μετὰ γέννησιν . . . παρθένος καὶ μέχρι τέλους διέμεινε.* q. 157. p. 828: *παρθένος ἔτεκε καὶ παρθένος ἔμεινε.*

[26]) Basil. hom. 25 de hum. Chr. generat. Naz. Or. 36. p. 578. 579. Epiph. h. 78. n. 5. Ancor. n 121. Hier. adv. Helvid. et in Matth. 1, 18. 25. Aug. de symb. n. 5. Dam. F. O. IV. 16. p. 276. 277.

[27]) Phot. ep. 30 cit. q. 171.

[28]) ep. 1 ad Nicol. (Jager p. 436.) ep. 1 ad Mich. n. 12. 20. p. 8. 17. Mont.; q. 176. p. 877.

[29]) ep. 30 cit. Aehnlich Nic. Cat. p. 646 ed. Mai.

[30]) Cyr. Al. in Luc. 2, 4 (Mai N. Bibl. II. p. 123.)

[31]) *ἐνίοτε μὲν πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ ἐφεξῆς χρόνου, ἐνίοτε δ' οὖν ἐπὶ δηλώσει μεγάλων ἔργων καὶ θεοπρεπῶν.* q. 21. c. 1. p. 152: *ποτὲ μὲν ὡρισμένον χρόνον περιγράφει, ποτὲ δὲ τὴν περιγραφὴν ἀρνούμενον ἐᾷ τὸν χρόνον πρὸς τὸ ἀόριστον διατείνεσθαι.*

Gegentheil zur Bezeichnung eines unbegrenzten Zeitraums dient.[32]) Beispiele liegen nahe Ps. 71, 7; 109, 1. Matth. 28, 20.[33]) Da wird durch ἕως nicht eine zeitliche Grenze oder das Ende, sondern die Erfüllung der göttlichen Thaten angezeigt, die den Gedanken der Leser auf eine unbegrenzte Ausdehnung hinweiset. Aber noch eine dritte Bedeutung findet sich, in der es einfach das Gegentheil eines vorhergehenden „bis" bezeichnet, wie Gen. 8, 7: „Die Taube kehrte nicht zurück, bevor die Erde trocken geworden war"[34]) oder auch: „Bis ihr gealtert seid, bin ich Gott" u. s. f. Das ἕως steht so für beständig, auf immer.[35]) Sicher zerfällt Christi Gerechtigkeit nach der Entfernung des Mondes nicht in Nichts, noch wird die Fülle seines Friedens verringert (Ps. 71, 7); nach geschehener Unterwerfung seiner Feinde (Ps. 109, 1. 2) verliert er den Platz zur Rechten seines Vaters nicht; nach dem Weltende (Matth. 28, 20) weicht er nicht von seinen Jüngern, ist ihnen vielmehr noch enger verbunden. Solche und andere Beispiele entkräften den Einwand der Häretiker. Ebenso wenig steht 2) entgegen, daß Maria Matth. 1, 20 Weib (γυνή) genannt wird.[36]) Sie heißt so, weil Joseph ihr Verlobter, ihr Gatte war; wie die Sitte nicht verbietet, die Männer so zu nennen auch vor der fleischlichen Vermischung, so läßt sie auch die, welche noch die Jungfrauschaft bewahrt, Frauen derselben nennen. Auch Jakob nannte die Rachel sein Weib noch vor dem ehelichen Umgang (Gen. 29, 21). Zudem umfaßt der Name Weib alle Individuen des weiblichen Geschlechtes, wie Mann auch die Knaben und Greise; Eva hieß Weib auch da, wo sie noch als Jungfrau im Paradiese lebte (Gen. 2, 23 f. 3, 12). Der Engel hatte aber einen besonderen Grund, Maria das Weib Josephs zu nennen; da dieser verwirrt und bestürzt war, einerseits an Mariens Tugend nicht zweifelte, anderseits die Thatsache ihrer Schwangerschaft sich nicht erklären konnte, schon daran dachte, sie heimlich zu entlassen; da erschien der Engel gerade zur rechten Zeit, um ihn zu beruhigen und den Zweifel zu heben, ihm zu sagen: Maria hat dir die Treue nicht gebrochen, sie verdient es, deine Gattin zu heißen; fürchte dich nicht, sie als dein Weib anzunehmen; denn Göttliches ist mit ihr geschehen. So nennt sie der Engel Weib, um jeden unbegründeten Verdacht von Joseph zu entfernen, vielleicht auch, damit der Gerechte keine der Sorgen von sich abweise, die dem Manne bezüglich der Frau obliegen. Endlich 3) können auch die so genannten Brüder Jesu nicht als seine leiblichen Brüder und als Söhne Maria's gelten, da sie blos Anverwandte überhaupt sind, putativi fratres wie Joseph pater putativus.[37]) Alle

---

[32]) εἰς ὑποδήλωσιν ἀπεράντου διαστήματος. Cf. Naz. l. c. Theophyl. in h. l. Opp. I p. 9. 10. Cat. in Luc. l. c.

[33]) Andere beziehen noch hieher Akt. 3, 21. I. Kor. 15, 25. Gen. 28, 15. Dan. 1, 21, Ps. 112, 8; 122, 2 mit verschiedenen Erklärungen. Vgl. auch Gesen. Lexic. hebr. s. v. עַד.

[34]) Die Worte stehen nicht wie bei Photius Gen. 8, 7. 8. 12. LXX.

[35]) διηνεκῶς, εἰς τὸν αἰῶνα. Vgl. עַד als Substantiv. Ps. 9, 6. 19; 19, 10. Gesen. l. c. A. n. 1.

[36]) q. 22. p. 164 seq.; q. 100. p. 616 seq. (ep. 182. p. 270 M.; ep. 34. p. 327 B).

[37]) ἀδελφοί = συγγενεῖς. q. 45. p. 345; νομιζόμενοι, νομισθέντες ἀδελφοί. q. 50. p. 380.

Gläubigen halten fest daran, daß Maria als Jungfrau gebar und Jungfrau blieb; diejenigen aber, die ganz in materielle Gedanken verfallen sind und nichts von dem Uebernatürlichen wissen wollen, lassen sich nicht zu dem Bekenntniß bewegen, daß er, welcher die Jungfrau aus Nichts erschuf, sie, nachdem sie das Dasein erlangt, auch als Jungfrau erhalten konnte, zumal da wo es sich um die Geburt handelt, der sich der Schöpfer selber unterzog.[38])

3. Maria war völlig unversehrt, frei von jeder Sünde und jeder Makel, wahrhaft ausgerüstet mit der Fülle der Gnaden, ganz rein (ἄσπιλος καὶ καθαρά, ἀκήρατος κόρη),[39]) durchaus unbefleckt (πανάχραντος),[40]) durchaus heilig (παναγία),[41]) heilig über alle anderen Heiligen (ὑπεραγία).[42]) In verschiedenen Prädicaten, Wendungen und Bildern deutet Photius die wunderbare Reinheit, Makellosigkeit und Unversehrtheit der Jungfrau an, hierin ganz den griechischen Theologen, und besonders seinem Onkel Tarasius,[43]) folgend; er legt ihr eine Reinheit an Leib, Seele und Gedanken bei, die über alle Bezeichnung erhaben ist;[44]) sie ist die überheilige und völlig tadellose Herrin.[45]) Sie ist es, die der Stammeltern Schmach entfernt und ihr Verderben wieder gut gemacht hat; sie ist die herrliche Braut, würdig des himmlischen Bräutigams ausgestattet, der belebte Tempel dessen, der sie beseelte;[46]) sie ward durch Gottes Rathschluß vorherbestimmt[47]) und vorbereitet zu einer würdigen Wohnung für den herabkommenden Herrn.[48]) Sie erhielt die Gnade in aller Fülle, ein Meer von Gnadengaben und Verdiensten.[49]) Sie ist der auf Erden erbaute himmlische Ofen, in dem der Schöpfer die Erstlinge der Teigmasse auskocht, das Unkraut verbrennt und die gereinigte Masse sich zu reinem Brod gestaltet.[50]) Sie ist der heilige Berg,

---

[38]) q. 157. p. 828 (Gall. n. 36. p. 739).

[39]) c. Man. I. 7. II. 12 (Gall. XIII. 604. 635).

[40]) q. 176 cit.: πανάχραντος μήτηρ τοῦ λόγου. Ebenso ep. 1 ad Mich. n. 12. 20. p. 8. 17. Vgl. Taras. l. c. c. 5. p. 1484. Niceph. Antirrhet. I. c. 48. p. 64.

[41]) παναγία παρθένος. Or. in Nat. V.; ep. cit. n. 11; q. 176 cit. — Theophan. Chronogr. p. 636: ἄχραντος καὶ παναγία.

[42]) c. Man. I. 7. ep. 18 ad Mich. Imp. p. 80 (Bal. ep. 221. p. 536). ep. 231. p. 356 fin. (B. ep. 142. p. 464.) Cf. Taras. l. c. p. 1197: ἁγιωτέρα τῶν Χερουβίμ.

[43]) Procl. Cyzic. Or. 1 de Deip.; Epiph. h. 78. Or. de laud. Deip. Joh. Dam. F. O. III. 2. 12. IV. 14. p. 201. 222. 274 seq. Taras. l. c. p. 1481 seq. 1496 seq.

[44]) Or. cit. p. 600: ἁγνὸν τὸ σῶμα, ἁγνὴν δὲ τὴν ψυχὴν, ἁγνοὺς δὲ τοὺς λογισμοὺς κρεῖττον ἢ λόγῳ συντηρήσασα.

[45]) ἡ ὑπεραγία πανάμωμος δέσποινα. Petrus Sic. Or. II. c. Paul. (Migne CIV. p. 1332). Joseph der Hymnograph redet sie an: ὑπεραγία, πανάμωμε.

[46]) Or. cit. p. 600.

[47]) Dam. F. O. IV. 16. p. 274.

[48]) Or. cit. p. 596: τῆς δεσποτικῆς ἐπιδημίας παλάτιον.

[49]) Or. cit. p. 601: πέλαγος τῶν τῆς παρθένου χαρισμάτων καὶ κατορθωμάτων.

[50]) ib. p. 600: ὁ ἔμψυχος καὶ οὐράνιος ἐπὶ γῆς χαλκεύεται κλίβανος, ἐν ᾧ ὁ πλάστης τοῦ ἐμοῦ φυράματος τῷ θεικῷ πυρὶ τὴν ἀπαρχὴν ὀπτησάμενος καὶ τὴν τῶν ζιζανίων ἐπισπορὰν συμφλεξάμενος ὅλον ἑαυτῷ καθαρὸν ἀρτοποιεῖται τὸ φύραμα. Das Bild des Brodteigs braucht Andreas von Creta noch schöner in anderer Weise in Bezug auf Maria's Unversehrtheit von der Erbsünde (Gall. XIII. p. 95: τοῦ ὅλου φυράματος ἡ μὴ

Gegentheil zur Bezeichnung eines unbegrenzten Zeitraums dient.[32]) Beispiele liegen nahe Ps. 71, 7; 109, 1. Matth. 28, 20.[33]) Da wird durch ἕως nicht eine zeitliche Grenze oder das Ende, sondern die Erfüllung der göttlichen Thaten angezeigt, die den Gedanken der Leser auf eine unbegrenzte Ausdehnung hinweiset. Aber noch eine dritte Bedeutung findet sich, in der es einfach das Gegentheil eines vorhergehenden „bis“ bezeichnet, wie Gen. 8, 7: „Die Taube kehrte nicht zurück, bevor die Erde trocken geworden war“[34]) oder auch: „Bis ihr gealtert seid, bin ich Gott“ u. s. f. Das ἕως steht so für beständig, auf immer.[35]) Sicher zerfällt Christi Gerechtigkeit nach der Entfernung des Mondes nicht in Nichts, noch wird die Fülle seines Friedens verringert (Ps. 71, 7); nach geschehener Unterwerfung seiner Feinde (Ps. 109, 1. 2) verliert er den Platz zur Rechten seines Vaters nicht; nach dem Weltende (Matth. 28, 20) weicht er nicht von seinen Jüngern, ist ihnen vielmehr noch enger verbunden. Solche und andere Beispiele entkräften den Einwand der Häretiker. Ebenso wenig steht 2) entgegen, daß Maria Matth. 1, 20 Weib (γύνη) genannt wird.[36]) Sie heißt so, weil Joseph ihr Verlobter, ihr Gatte war; wie die Sitte nicht verbietet, die Männer so zu nennen auch vor der fleischlichen Vermischung, so läßt sie auch die, welche noch die Jungfrauschaft bewahrt, Frauen derselben nennen. Auch Jakob nannte die Rachel sein Weib noch vor dem ehelichen Umgang (Gen. 29, 21). Zudem umfaßt der Name Weib alle Individuen des weiblichen Geschlechtes, wie Mann auch die Knaben und Greise; Eva hieß Weib auch da, wo sie noch als Jungfrau im Paradiese lebte (Gen. 2, 23 f. 3, 12). Der Engel hatte aber einen besonderen Grund, Maria das Weib Josephs zu nennen; da dieser verwirrt und bestürzt war, einerseits an Mariens Tugend nicht zweifelte, anderseits die Thatsache ihrer Schwangerschaft sich nicht erklären konnte, schon daran dachte, sie heimlich zu entlassen; da erschien der Engel gerade zur rechten Zeit, um ihn zu beruhigen und den Zweifel zu heben, ihm zu sagen: Maria hat dir die Treue nicht gebrochen, sie verdient es, deine Gattin zu heißen; fürchte dich nicht, sie als dein Weib anzunehmen; denn Göttliches ist mit ihr geschehen. So nennt sie der Engel Weib, um jeden unbegründeten Verdacht von Joseph zu entfernen, vielleicht auch, damit der Gerechte keine der Sorgen von sich abweise, die dem Manne bezüglich der Frau obliegen. Endlich 3) können auch die so genannten Brüder Jesu nicht als seine leiblichen Brüder und als Söhne Maria's gelten, da sie blos Anverwandte überhaupt sind, putativi fratres wie Joseph pater putativus.[37]) Alle

---

[32]) εἰς ὑποδήλωσιν ἀπεράντου διαστήματος. Cf. Naz. l. c. Theophyl. in h. l. Opp. I p. 9. 10. Cat. in Luc. l. c.

[33]) Andere beziehen noch hieher Akt. 3, 21. I. Kor. 15, 25. Gen. 28, 15. Dan. 1, 21, Ps. 112, 8; 122, 2 mit verschiedenen Erklärungen. Vgl. auch Gesen. Lexic. hebr. s. v. עד.

[34]) Die Worte stehen nicht wie bei Photius Gen. 8, 7. 8. 12. LXX.

[35]) διηνεκῶς, εἰς τὸν αἰῶνα. Vgl. עד als Substantiv. Ps. 9, 6. 19; 19, 10. Gesen. l. c. A. n. 1.

[36]) q. 22. p. 164 seq.; q. 100. p. 616 seq. (ep. 182. p. 270 M.; ep. 34. p. 327 B).

[37]) ἀδελφοί = συγγενεῖς. q. 45. p. 345; νομιζόμενοι, νομισθέντες ἀδελφοί. q. 50. p. 380.

Gläubigen halten fest daran, daß Maria als Jungfrau gebar und Jungfrau blieb; diejenigen aber, die ganz in materielle Gedanken verfallen sind und nichts von dem Uebernatürlichen wissen wollen, lassen sich nicht zu dem Bekenntniß bewegen, daß er, welcher die Jungfrau aus Nichts erschuf, sie, nachdem sie das Dasein erlangt, auch als Jungfrau erhalten konnte, zumal da wo es sich um die Geburt handelt, der sich der Schöpfer selber unterzog.[38])

3. Maria war völlig unversehrt, frei von jeder Sünde und jeder Makel, wahrhaft ausgerüstet mit der Fülle der Gnaden, ganz rein (*ἄσπιλος καὶ καθαρά, ἀκήρατος κόρη*),[39]) durchaus unbefleckt (*πανάχραντος*),[40]) durchaus heilig (*παναγία*),[41]) heilig über alle anderen Heiligen (*ὑπεραγία*).[42]) In verschiedenen Prädicaten, Wendungen und Bildern deutet Photius die wunderbare Reinheit, Makellosigkeit und Unversehrtheit der Jungfrau an, hierin ganz den griechischen Theologen, und besonders seinem Onkel Tarasius,[43]) folgend; er legt ihr eine Reinheit an Leib, Seele und Gedanken bei, die über alle Bezeichnung erhaben ist;[44]) sie ist die überheilige und völlig tadellose Herrin.[45]) Sie ist es, die der Stammeltern Schmach entfernt und ihr Verderben wieder gut gemacht hat; sie ist die herrliche Braut, würdig des himmlischen Bräutigams ausgestattet, der belebte Tempel dessen, der sie beseelte;[46]) sie ward durch Gottes Rathschluß vorherbestimmt[47]) und vorbereitet zu einer würdigen Wohnung für den herabkommenden Herrn.[48]) Sie erhielt die Gnade in aller Fülle, ein Meer von Gnadengaben und Verdiensten.[49]) Sie ist der auf Erden erbaute himmlische Ofen, in dem der Schöpfer die Erstlinge der Teigmasse auskocht, das Unkraut verbrennt und die gereinigte Masse sich zu reinem Brod gestaltet.[50]) Sie ist der heilige Berg,

---

[38]) q. 157. p. 828 (Gall. n. 36. p. 739).

[39]) c. Man. I. 7. II. 12 (Gall. XIII. 604. 635).

[40]) q. 176 cit.: *πανάχραντος μήτηρ τοῦ λόγου.* Ebenso ep. 1 ad Mich. n. 12. 20. p. 8. 17. Vgl. Taras. l. c. c. 5. p. 1484. Niceph. Antirrhet. I. c. 48. p. 64.

[41]) *παναγία παρθένος.* Or. in Nat. V.; ep. cit. n. 11; q. 176 cit. — Theophan. Chronogr. p. 636: *ἄχραντος καὶ παναγία.*

[42]) c. Man. I. 7. ep. 18 ad Mich. Imp. p. 80 (Bal. ep. 221. p. 536). ep. 231. p. 356 fin. (B. ep. 142. p. 461.) Cf. Taras. l. c. p. 1497: *ἁγιωτέρα τῶν Χερουβίμ.*

[43]) Procl. Cyzic. Or. 1 de Deip.; Epiph. h. 78. Or. de laud. Deip. Joh. Dam. F. O. III. 2. 12. IV. 14. p. 201. 222. 274 seq. Taras. l. c. p. 1481 seq. 1496 seq.

[44]) Or. cit. p. 600: *ἁγνὸν τὸ σῶμα, ἁγνὴν δὲ τὴν ψυχὴν, ἁγνοὺς δὲ τοὺς λογισμοὺς κρεῖττον ἢ λόγῳ συντηρήσασα.*

[45]) *ἡ ὑπεραγία πανάμωμος δέσποινα.* Petrus Sic. Or. II. c. Paul. (Migne CIV. p. 1332). Joseph der Hymnograph redet sie an: *ὑπεραγία, πανάμωμε.*

[46]) Or. cit. p. 600.

[47]) Dam. F. O. IV. 16. p. 274.

[48]) Or. cit. p. 596: *τῆς δεσποτικῆς ἐπιδημίας παλάτιον.*

[49]) Or. cit. p. 601: *πέλαγος τῶν τῆς παρθένου χαρισμάτων καὶ κατορθωμάτων.*

[50]) ib. p. 600: *ὁ ἔμψυχος καὶ οὐράνιος ἐπὶ γῆς χαλκεύεται κλίβανος, ἐν ᾧ ὁ πλάστης τοῦ ἐμοῦ φυράματος τῷ θεικῷ πυρὶ τὴν ἀπαρχὴν ὀπτησάμενος καὶ τὴν τῶν ζιζανίων ἐπισπορὰν συμφλεξάμενος ὅλον ἑαυτῷ καθαρὸν ἀρτοποιεῖται τὸ φύραμα.* Das Bild des Brodteigs braucht Andreas von Creta noch schöner in anderer Weise in Bezug auf Maria's Unversehrtheit von der Erbsünde (Gall. XIII. p. 95: *τοῦ ὅλου φυράματος ἡ μὴ*

von dem der kostbare Eckstein Christus ohne Menschenhände sich ablöst, um die Macht der Hölle zu vernichten.[51]) Sie ist der Thron des Herrn auf Erden, eine Leiter zum Himmel. Freudig müssen wir denken, daß die Jungfrau, die aus unfruchtbarem Schooße hervorging, den fruchtberaubten Mutterleib der Natur heiligt und ihre Unfruchtbarkeit anspornt zur reichen Fülle von Früchten der Tugend.[52]) Auf ihre Unversehrtheit bezieht sich der brennende Dornbusch (Exod. 3, 2).[53]) Ihr Vorbild und Typus ist nach allgemeiner Annahme die Bundeslade, deren Holz von Innen und Außen mit Gold überzogen war; das deutet darauf hin, daß die Jungfrau zwar, gleichwie wir Alle, aus Fleisch und Knochen bestand, aber in der Schönheit und Herrlichkeit der Tugenden von Innen nach Außen strahlend und leuchtend das düstere und durch die Sünde verderbte Wesen unserer Natur verbarg.[54]) In allen diesen Erörterungen liegt die völlige Makellosigkeit Maria's, ihre vollendete Heiligkeit ausgesprochen; die Heiligung wenigstens im Mutterleibe, wie sie von Jeremias und Johannes Baptista ausgesagt wird (Jerem. 1, 5. Luk. 1, 15. 41. 44), die ursprüngliche Gerechtigkeit, wie sie die erste Eva vor der Sünde hatte, konnte ihr nicht abgesprochen werden; ihr Freisein von der Erbsünde, die Unbeflecktheit ihrer Empfängniß ist hinlänglich angedeutet, obschon in der griechischen Kirche, die schon früher am 9. December das Fest der Empfängniß feierte,[55]) die dogmatische Frage nicht zur speciellen Erörterung kam und in der Regel nur von der activen, nicht von der passiven Empfängniß gehandelt ward.[56]) Wir finden bei Photius alle die Aeußerungen wieder, die uns bei den Vätern[57]) hierüber begegnen und seine Ansicht ist weit von den heutigen Griechen entfernt, welche — uneingedenk ihrer Väter — die dogmatische Definition vom 8. December 1854 verhöhnen.

φυραθεῖσα δι' αὐτῆς ἀρτοποιεῖται πρὸς τὴν τοῦ γένους ἀνάπλασιν) und Proklus sprach sich in diesem Sinne mehrfach aus (Or. I. de Deip. c. 2: *οὐκ ἐμιάνθη Χρ. οἰκήσας μόρια ἅπερ αὐτὸς ἀνυβρίστως ἐδημιούργησε.* c. 3: *ἣν καὶ πλάσσων οὐκ ἐμολύνθη, διὰ ταύτη προελθὼν οὐκ ἐμιάνθη*).

[51]) Or. cit.: *τὸ ὄρος τὸ ἅγιον, ἐξ οὗ τμηθεὶς ἄνευ χειρῶν λίθος ἔντιμος ἀκρογωνιαῖος Χρ. ὁ θεὸς ἡμῶν τὰ τῶν δαιμόνων τεμένη καὶ τὰ ᾅδου βασίλεια αὐτῇ τυραννίδι συνέτριψε.*

[52]) l. c.: *ὅτι τῶν κόλπων ἀγόνων προκύπτουσα παρθένος τὴν ἄγονον μήτραν ἁγιάζει τῆς φύσεως, εἰς ἀρετῶν εὐκαρπίαν τὸ ταύτης ἄκαρπον ἐγκεντρίζουσα.*

[53]) q. 261. p. 1080 nach Theod.; q. 300. p. 1136 (*ἀκατάφλεκτον καὶ ἀπήμονα διασώσει τὴν δεξαμένην*).

[54]) q. 112. §. 3. p. 184 Ath.

[55]) Nov. Manuel. Comn. Leuncl. J. Gr. R. I. p. 160. Balsam. in Phot. Nomoc. VII. 1. Justell. II. p. 921.

[56]) Dam. l. c. p. 276.

[57]) Naz. Or. 45. n. 9. p. 851 ed. Clem. nennt Maria *παρθένος προκαθαρθεῖσα τῷ πνεύματι.* Tarasius l. c. p. 1184: *ἡ τῶν ἁγίων ἁγία, ἡ ἀκηλίδωτος τοῦ λόγου παστάς, ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματος, τὸ ὄρος τὸ ἅγιον, ἡ θεοχώρητος σκηνή, ἡ ἀκατάφλεκτος βάτος, τὸ πυρίμορφον ἅρμα τοῦ θεοῦ, ἡ περιστερὰ ἡ ἀμόλυντος,* p. 1489: *τῶν θαυμάτων ἄβυσσος, πηγὴ τῶν ἀγαθῶν, ἄσυλος πλοῦτος, κόρη ἀμίαντος, παρθένος ἀμόλυντος, νεᾶνις πάγκαλος* u. s. f.

4. Christus selbst hat seine Mutter hochgeehrt. Er war ihr unterthan in seiner Jugend und am Kreuze noch bewies er für sie die zärtlichste Fürsorge. Vergebens beruft man sich dagegen auf Matth. 12, 48. Mark. 3, 33. Joh. 2, 4. Die Worte: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?“ sind nicht so zu verstehen, als habe der Erlöser sich der Geburt aus der Mutter geschämt oder sie der Mutterehre berauben wollen,[58]) was ein blasphemischer Gedanke gottloser Menschen ist;[59]) das lag nicht im Sinne dessen, der ihr zu Liebe noch vor der Zeit seines Wunderwirkens Wasser in Wein verwandelte, der nicht blos ihr, der wahren Mutter, sondern auch dem vermeintlichen Vater sich unterwarf (Luk. 2, 51), der die Eltern nächst Gott zu ehren befahl, der in den Jugendjahren ihr die größte Ehre erwies. Der in ihrem Leibe zu wohnen sich nicht schämte, freiwillig der Sache sich unterzog, wie sollte der den Namen (der Mutter) scheuen? Unmöglich bedeuten diese Worte eine Verachtung, Zurücksetzung oder Verläugnung der Mutter, vielmehr weisen sie auf etwas Anderes, Höheres hin. Sie lehren, das Heil der Seelen sei Allem vorzuziehen, selbst den Eltern, Geschwistern und Kindern; der Heiland wollte durch sein Beispiel seine Worte (Matth. 17, 58) bekräftigen und um so mehr uns zu ihrer Beobachtung anhalten, je höher er und seine Mutter standen. Wie Maria um unseres Heiles willen seine Mutter ward, so zieht er auch jenes ihr vor.[60]) Ferner waren jene Worte nicht an die seligste Jungfrau gerichtet, die noch außen stand und nicht selber seinen Vortrag unterbrach, sondern an denjenigen, der zur Unzeit ihn störte, vielleicht gerade, um die Zuhörer von Jesu Lehre abzuwenden, ihm seine Herkunft vorzuwerfen, die Achtung vor dem Lehrer zu verringern, wie auch sonst die Juden bei den Lehrvorträgen des Herrn sagten: „Ist das nicht der Zimmermannssohn? Wir kennen seinen Vater und seine Mutter“ u. s. f. (Matth. 13, 55. Joh. 6, 42; 9, 29. Mark. 6, 3). Christus tadelte daher das ungeziemende Benehmen des unberufenen Sprechers und damit zugleich jene Zuhörer, die ebenso gesinnt waren, und paßte seine Antwort ihren Gedanken an. Er will gleichsam sagen: „Was willst du mir zur Schmach Mutter und Brüder vorbringen? Vergeblich ist dein Anschlag, er hat das Gegentheil zur Folge. So weit bin ich davon entfernt, mich der niedrigen Stellung meiner Verwandten zu schämen, daß ich nicht blos diejenige, die mich dem Fleische nach geboren, als Mutter anerkenne, sondern auch die Armen und Verachteten, die du hier siehst, auch ohne alle leibliche Verwandtschaft als Mutter und Geschwister anzunehmen mich nicht weigere, wofern sie nur nach meiner Lehre den Willen meines Vaters erfüllen.“ Weit entfernt, die mit so vielen Vorzügen ausgestattete leibliche Mutter zu verachten, wahrt er ihr alle Vorrechte und Ehren.[61]) Die Ansicht einiger Väter, die Mutter Jesu habe etwas Menschliches erleidend ihres Sohnes sich

[58]) q. 215. p. 971 M. (ep. 132. p. 171 seq. M.; ep. 13. p. 261 seq. B.) Dieselbe Frage etwas anders q. 45. p. 340 seq.

[59]) ἄθεον φρόνημα τῶν δυσσεβούντων. q. 45. p. 341.

[60]) q. 215. p. 976. 977. Cf. q. 45. p. 344.

[61]) q. 215. p. 977—980. Damit schließt diese Abhandlung. Das Folg. q. 45 cit.

gerühmt und sei während seines Vortrags gekommen, um gewissermaßen den Ruhm seiner Lehre mit ihm zu theilen und als Mutter eines solchen Sohnes bewundert zu werden, weßhalb Christus mit jenen Worten ihre Eitelkeit getadelt habe,[62]) verwirft Photius durchaus, da sie im ganzen Contexte nicht die mindeste Berechtigung habe. Kein anmaßendes Wort wird von Maria berichtet, von Stolz zeigt sich keine Spur; sie trat gar nicht in die Versammlung ein, blieb bescheiden und ehrerbietig außen stehen; sie hat in keinem Stücke gefehlt; es konnte sie also kein Tadel treffen. Christi Tadel traf vielmehr die höhnende Mahnung der Juden, die seine armen Verwandten vorschoben, um ihn vom Lehren abzuhalten. Auch Joh. 2, 4 findet sich eher große Ehrerbietung, als Vernachläßigung der Mutter. Da diese ein Wunder wünschte, bedeutete er ihr, daß die Wunder ihr nicht mit ihm gemein seien und daß auch die rechte Zeit dafür noch nicht gekommen; indem er aber gleichwohl das Wunder wirkte, zeigte er, daß die Achtung gegen die Mutter größer war, als die Rücksicht auf die rechte Zeit und die Verschiedenheit der Macht, daß die Erfüllung ihrer Bitte dem Sohne höher stand als die dagegen sprechenden Gründe. Die Worte: „Was ist mir und dir (gemein)"? haben hier nicht den Sinn wie Luk. 12, 14, wo Christus beisetzte: „Wer hat mich zum Herrn und Richter über euch bestellt?" und die abschlägige Antwort durch die That bekräftigte; seiner Mutter gegenüber handelte er nicht so; er verrichtete das Wunder, obschon die Stunde noch nicht gekommen war, aus Liebe zur Mutter.[63])

5. **Der Ehre, die Christus seiner Mutter während seines irdischen Lebens erwies, entspricht diejenige, die sie bei ihm in der Herrlichkeit des Himmels genießt und die ihr von den Gläubigen auf Erden erzeigt wird.** Wie Christus unser Aller Herr ist, so ist sie unsere Herrin, unsere Frau;[64]) sie hat eine über die Menschheit erhabene Ehre und Würde;[65]) sie ward darum unmittelbar nach Christus und vor allen anderen Heiligen verherrlicht. Das, was die Theologen mit dem Cult der **Hyperdulie** ausdrücken, ist ganz entsprechend in den Prädicaten Maria's als *ὑπεραγία, ὑπερένδοξος, ὑπερύμνητος*[66]) wiedergegeben, wie auch in vielen anderen

---

[62]) So Chrys. hom. 44 al. 45 in Matth. n. 1: *ὑπερ ἐπεχείρησε* (Maria), *φιλοτιμίας ἦν περιττῆς κ. τ. λ.*, was Thomas p. 3. q. 27. a. 4. ad 3 als zu stark und excessiv gesprochen bezeichnet, dann aber milder zu erklären sucht. Theophyl. in Matth. 12, 46—50. Marc. 3, 22 (Opp. I. 63. 189 ed. Venet.) schließt sich wiederum dem Chrysostomus an und bemerkt, Maria habe ihre Macht über ihren Sohn zeigen wollen, den sie damals noch nicht verstanden, aus Ehrgeiz habe sie sich hinzugedrängt, welche Eitelkeit Christus strafend zurechtgewiesen habe.

[63]) q. 45. p. 344—346 (Ath. §. 3—5. p. 90—91).

[64]) *δέσποινα* c. Man. I. 7: *ὑπεραγία δέσποινα* ep. ad Aquil. fin.

[65]) *ὑπὲρ ἄνθρωπον δόξα καὶ λαμπρότης.* q. 100 (ep. 182. p. 270. 271 M. ep. 31. p. 327 B.)

[66]) N. 42. 64. — ep. 1 ad Nicol. (Jager p. 436): *ἡ ἀειπαρθένος καὶ ὑπερένδοξος δέσποινα ἡμῶν θεοτόκος.* q. 309 (Gall. XIII. 713): *τῆς ὑπερενδόξου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου.* Dam. F. O. IV. 14. p. 273: *ἁγία καὶ ὑπερύμνητος ἀειπαρθένος καὶ θεοτόκος Μαρία.*

Redeweisen. So heißt Maria diejenige, die viele große, göttliche Namen hat,[67]) erhaben selbst über den Größten der vom Weibe Geborenen, über Johannes den Täufer.[68])

6. Da nun Maria so große Macht besitzt,[69]) so **wird sie von den Gläubigen und von der ganzen Kirche angerufen um ihre Fürbitte.** Sie ist unsere Versöhnung und unsere Zuflucht, unsere Mittlerin und Fürsprecherin.[70]) In kirchlichen Liedern wird sie gepriesen als das Glück der Erdgeborenen, der Schutz der Christen, die einzige Hoffnung der Sünder, die Wonne der Welt;[71]) fast dieselben Ausdrücke, wie sie die lateinische Kirche gebraucht, kehren hier wieder.[72]) Auch erwähnt Photius am Schluße seiner Lobrede noch die Feier der Liturgie zu Ehren der heiligen Jungfrau, indem er bemerkt, die Zeit rufe noch zu einer anderen Verherrlichung derselben, zum Beginne des heiligen Opfers; denn die Ehre der Mutter sei das Gedächtniß der freiwilligen Leiden des Sohnes.[73])

2. Die Heiligen- und Reliquienverehrung.

An die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die Erlösung knüpft sich, wie die Verehrung seiner jungfräulichen Mutter, so auch die der übrigen durch seine Gnade ausgezeichneten Heiligen. Sie sind Freunde Gottes, denen er seine Herrlichkeit gegeben, verherrlicht von ihm, weil sie ihn verherrlicht, Söhne Gottes und Miterben Christi (Joh. 15, 13. 15; 17, 2. I. Sam. 2, 30. Gal. 4, 7). Darum werden sie von den Gläubigen verehrt und dieser Cult (Dulie) geht auf Gott zurück, dessen Gnade in ihnen gewirkt hat.[1]) Ihnen wird mit

---

[67]) Dam. Or. VI. de dormit. Deip. c. 3. p. 58: *ἡ Θεώνυμος καὶ πολυώνυμος καὶ μεγαλώνυμος.*

[68]) q. 309. p. 1157 (Gall. l. c.)

[69]) Ps. Dam. c. Const. Copron. c. 21. p. 626 ed. Le Quien: *καὶ γὰρ ἀσύγκριτον καὶ ἀκατάληπτον ἔχει τὸ δύνασθαι, καὶ μαρτυροῦσιν οἱ προστρέχοντες πρὸς τὴν σκεπὴν αὐτῆς καὶ πῶς εὐθὺς ἐπίκουρος καὶ βοήθεια ἡμῶν καθεκάστην ταῖς συμφοραῖς καὶ ταῖς ἀῤῥωστίαις καθέστηκε.*

[70]) Phot. Or. cit. p. 601: *τὸ ἐμὸν ἱλαστήριον καὶ προσφύγιον, πρὸς τὸν σὸν υἱὸν καὶ θεὸν ἡμῶν διαπρεσβευομένη καὶ μεσιτεύουσα.* q. 100 cit.: *μεσίτης τῆς πρεσβείας.* Cf. ep. 18. p. 80; ep. 188. p. 287; ep. 234. p. 356 ed. M. ep. ad Aquil. fin. (B. ep. 221. 147. 142. 5). Orat. I. in adv. Russor. p. 215 ed. A. Nauck.

[71]) Leo VI. Imp. Odar. catanyct. ed. Matranga p. 614. v. 55 seq.: *Θεοκυῆτορ Μαρία, τῶν γηγενῶν εὐκληρία, χριστιανῶν προστασία* (auxilium christianorum), *ἁμαρτωλῶν ἐλπὶς μόνη* (refugium peccatorum), *καὶ κοσμικὴ θυμηδία, ῥῦσαι πυρὸς ἀπειλῆς με!*

[72]) Or. cit. p. 600: *ὃν ἡ σύμπασα κτίσις οὐ χωρεῖ, ἡ παρθενικὴ γαστὴρ ἀστενοχωρήτως κυοφορεῖ* — ganz den liturgischen Worten der römischen Kirche entsprechend: quia, quem coeli capere non poterant, tuo gremio contulisti.

[73]) Or. cit. p. 600: *ἐπ' ἄλλην τιμὴν τῆς παρθένου, τῆς μυστικῆς φημὶ καὶ ἀναιμάκτου θυσίας ἀπάρξασθαι· τιμὴ γὰρ μητρὸς ἡ τῶν ἑκουσίων τοῦ υἱοῦ παθημάτων ἀνάμνησις.*

[1]) Dam. F. O. IV. 15. 16. p. 277 seq. 281. Or. I. de imag. c. 21. III. c. 33. 40. p. 316. 359. 362. Euseb. Praep. ev. XIII. 7.

Recht große Ehre gespendet; aber die Anbetung (Latrie) gehört Gott allein. Da sie ferner Beschützer und Fürsprecher der Menschen sind,[2]) dürfen wir sie auch anrufen um ihre Fürbitte bei Gott als die bevorzugten Diener des großen Königs, die stets in seinem Gefolge sind und sich seiner Freundschaft im höchsten Maße erfreuen.[3])

Seit alter Zeit war der Heiligencult in der griechischen Kirche in höchster Blüthe; die zahlreichen Feste derselben, in unzähligen Homilien der Kirchenlehrer gefeiert, dienten als wirksames Mittel, die Gläubigen zur Nachahmung ihrer Tugenden zu entflammen.[4]) Die Martyrer, sagt Chrysostomus, werden in Lobreden verherrlicht, nicht um selbst Lob zu erhalten, sondern um uns durch ihr Lob zur Nachahmung anzueifern.[5]) Diejenigen, die noch nicht den sicheren Hafen erreicht haben, stehen weit hinter denen zurück, die schon in denselben eingelaufen sind, und die, deren Heil noch ungewiß, haben eine ungünstigere Lage, als die, welche dasselbe schon gefunden haben.[6]) Die Reliquien der Heiligen wurden sorgfältig in den Kirchen aufbewahrt[7]) und über ihnen Altäre und Kirchen errichtet.[8]) Wallfahrten zu diesen Kirchen[9]) waren nach Photius sehr häufig; derselbe erwähnt auch Wunder, die bei Martyrergräbern vorgekommen, ebenso die Verehrung der Basiliken, Grabmäler und Reliquien, durch die Christus, der sie erhöht, verherrlicht werde,[10]) sowie die „Fürbitten der hochheiligen Gottesmutter und aller Heiligen."[11]) In den großen dogmatischen Kämpfen war die Heiligenverehrung, dem Volke überaus theuer, unangetastet geblieben; nur ein Theil der Ikonoklasten hatte sie anzugreifen gewagt. Einige derselben gaben nämlich zu, man dürfe Bilder Christi und seiner Mutter malen und aufstellen, nicht aber die der Heiligen, weil diese von der Glorie fern seien.[12]) Vielleicht hing diese Ansicht mit der bei den Griechen nachher so oft hervortretenden Meinung zusammen, daß der Eintritt in die vollendete Seligkeit erst nach dem allgemeinen Weltgerichte erfolge.

---

[2]) *προστάται τοῦ γένους παντός.* Dam. F. O. IV. 15. p. 278.

[3]) Dam. Or. II. de im. c. 15. Or. I. c. 21. p. 337 seq. 316.

[4]) Constant. diac. Encom. SS. Mart. c. 1 (Mai Spic. Rom. X, I. p. 95).

[5]) Chrys. hom. in 40 Mart. Phot. Bibl. cod. 274.

[6]) Phot. c. Man. IV. 27.

[7]) Die Reliquien Polykarps waren der Kirche von Smyrna *τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν.* Eus. H. E. IV. 15. Chrys. Opp. II. 490. 694. 664. 680. VIII. 709 ed. Migne.

[8]) Conc. Nic. II. c. 7. Trull. 27 in Nomoc. (Mai Spic. VII. p. 105. 106.) Niceph. Ant. c. Const. c. 5 (Mai Nov. Bibl. V, I. p. 60).

[9]) *ἐπιδημία ἐπί τινα τῶν ἱερῶν οἴκων εὐχῆς χάριν γινομένη.* q. 149. c. 3.

[10]) Or. in Natal. Virg. p. 497. Gall. De Sp. S. myst. c. 84. p. 89. 99 (Greg. M. Dial. II. 31); q. 240. c. 4. p. 1037: *τὰ τῶν ἄλλων ἁγίων ἄχρι τῆς δεῦρο τερατουργούμενα νεκρῶν ἀναβιώματα.* Ep. 1 ad Mich. n. 20: *Οὕτω δὲ καὶ ναοὺς ἁγίων καὶ τάφους καὶ λείψανα πιστοῖς βρύοντα ἰάσεις πιστῶς προσκυνοῦμεν, τὸν αὐτοὺς δοξάσαντα Χριστὸν τὸν θεὸν ἡμῶν μεγαλύνοντες καὶ ἀνευφημοῦντες.*

[11]) ep. ad Aquil. et ep. 174 fin. (Bal. ep. 5. p. 200; ep. 146. p. 415.) Vgl. Bd. II. S. 196.

[12]) Dam. Or. I. de imag. c. 19. p. 315.

Unter den Heiligen wurden besonders die Martyrer[13]) hoch gehalten. Ihr Vorzug, bemerkt Photius, zeigt sich darin, daß die Kirche es zum Gesetze machte, bei der Einweihung der Altäre ihre Reliquien darin zu hinterlegen, weil über sie nicht der geringste Zweifel bestehen kann, daß sie heilig sind und Heiligung spenden können,[14]) während bei anderen Heiligen das nicht so sicher ist.[15]) Der Ort, der zur Kirche eingeweiht werden soll, wird von den dort begrabenen Leichen gereinigt, die Ueberreste der Heiligen aber werden dahin gebracht; sie und die mystischen Riten der Kirche erheben den vorher profanen Ort zur Würde eines Gotteshauses. Darin liegt keine Inconsequenz. Denn nicht als wären es Sünder, werden die anderen Verstorbenen in ihren irdischen Resten ausgewiesen, sondern blos weil es ungewiß ist, ob sie der heiligenden Gnade theilhaftig sind; es ist aber ein großer Unterschied zwischen dem Heiligen und dem Profaniren dessen, was nicht zu profaniren ist. Cyrill von Alexandrien soll der Erste gewesen sein, der sich mit Reliquien von Heiligen, die keine Martyrer waren, begnügte,[16]) indem er die Wohnung eines eben verstorbenen berühmten Asceten zur Kirche einweihte, ohne noch Martyrerreliquien beizufügen.[17]) Das haben seitdem viele andere Bischöfe gethan, insbesondere der Patriarch Methodius, der den Leichnam seines Vorgängers und Mitstreiters (Nikephorus) zur Einweihung[18]) einer Kirche gebrauchte. Sicher waren die Confessoren schon längst gefeiert, darunter namentlich die Kirchenlehrer, wie Gregor von Nazianz und Basilius, später Germanus und Tarasius. Bisweilen hießen auch Martyrer in weiterer Bedeutung Homologeten oder, wie Samonas, Gurias und Abibus,[19]) vermöge einer bestimmten Beziehung. Die genannten drei Martyrer heißen Bekenner, weil sie als Aufseher und Mittler der Bekenntnisse[20]) befunden wurden, welche die Menschen gegen einander ablegen, nicht die Hoffnung der auf sie Vertrauenden täuschten und die das

---

[13]) q. 1. c. 18. p. 72: *τῶν καλλινίκων μαρτύρων ὁ θεῖος χορός.* q. 21. c. 6. p. 181 seq.: *οἱ ὑπεραθλήσαντες Χριστοῦ.*

[14]) q. 115. p. 187 ed. Ath.: *οὐδενὶ παρασχεῖν χριστιανῶν ἀμφιβολίαν δύνανται, ὡς ἅγιά τέ ἐστι καὶ ἁγιότητος χορηγά ... ἀναμφιβόλου χάριτος πηγῆς λόγους ἐπέχοντα*

[15]) *ἄδηλον τῆς ἁγιαστικῆς εἰ μετέχουσι χάριτος.*

[16]) *πρῶτος, ὅσον γε ἐμὲ εἰδέναι, καὶ ὁσίων ἠρκέσθη λειψάνοις ἱερὸν οἶκον ἐνθρονίσαι τε καὶ καθαγιάσασθαι.*

[17]) *οὐδὲ μαρτυρικὸν λείψανον ἐπενθείς.*

[18]) *ἐνθρονισμός.* Vgl. S. 69. Nr. 333. Niceph. can. sanct. (Migne C. p. 806): *ἐκκλησίαι ἐνθρονιασθεῖσαι.*

[19]) Sur. Vitae SS. Colon. 1618 die 15. Nov. p. 339—342. gr. Migne CXVI. p. 128 seq. Unter Diokletian zu Edessa vor dem Richter angeklagt, wurden diese Drei lange gefangen gehalten und vielfach gepeinigt. Sie bestärkten die anderen Christen im Glauben und nach ihrem Martertode wurden sie berühmt als Rächer des Meineids an einem Gothen, der seine unter ihrer Anrufung als Zeugen und Bürgen einer gewissen Euphemia gemachte Zusage schmählich brach. Vgl. auch Asseman. Bibl. Or. I. p. 329. 330.

[20]) *ἐπόπται καὶ μεσῖται ὁμολογιῶν·* Phot. q. 246. p. 1052, wo ex professo von dem Grunde dieser Benennung für Samonas und seine Genossen die Rede ist. Arethas von Cäsarea (Sur. l. c. p. 346. n. 8) nimmt das Wort ganz unpassend im gewöhnlichen Sinne (qui Christi causa citra necem male habiti sunt).

stellung des Universums bewirkt.[21]) Nach allen Dimensionen ist die Offenbarung seiner Heilsökonomie unendlich erhaben, nach Länge, Breite, Tiefe und Höhe (Ephes. 3, 18. 19). Ihre Länge besteht darin, daß sie von Anfang an vorher bestimmt war; ihre Breite darin, daß sich ihre Wohlthaten auf Alle erstrecken, die vor dem Gesetze, die unter dem Gesetze, die nach demselben sind, auf Lebendige und Verstorbene, auf Juden, Hellenen und Barbaren, auf alle Völker, auf das Irdische und Himmlische; ihre Tiefe darin, daß sie bis zum Innersten der Unterwelt ihre unaussprechliche Macht und Wohlthätigkeit erwies, die Hölle vernichtete und gefangen nahm, die Gefangenen aber befreite und erlöste; die Höhe aber darin, daß der, welcher hinabstieg, derselbe ist, der auch emporstieg (Eph. 4, 10), daß er über die Himmel hinaus unsere Erstlinge hinführte, über alle Macht, Gewalt und Herrschaft sie erhob.[22])

---

b) Weitere Folgen der Incarnation (Corollarien).

α) Bezüglich des religiösen Cultus.

1. Maria die Gottesmutter und ihre Verehrung.

Mit dem Geheimnisse der Erlösung steht in innigster Beziehung die Mutter Jesu, ja in ihrer Anerkennung als Gottesmutter (Theotokos) ist dasselbe beschlossen.[1]) Diese Würde Mariens hebt Photius oft und nachdrücklich hervor, entschieden weiset er die nestorianischen Behauptungen und die ihre Ehre verletzenden Lehren der Paulicianer als blasphemisch zurück.[2]) In der Rede auf das Fest der Geburt Mariens zeigt er, wie ihr Cultus mit der Ehre Christi in engster Verbindung steht; ihr Geburtsfest betrachtet er als die Wurzel der übrigen Feste.[3]) Ihre Geburt hat den ersten Grund zur Welterlösung gelegt;[4]) sie wurde das Unterpfand unserer Adoption. Sie, eine Frucht von Adam's Nachkommen, kündigt den kommenden Befreier von der Sclaverei an, welcher die Menschheit durch die Sünde verfiel; Adam und Eva legen bei ihrem Eintritt in die Welt die Trauer ab und verherrlichen ihr Fest, ja sie feiern es zuerst und laden alle ihre Nachkommen zur Theilnahme ein. Die ganze Festrede hebt die innige Beziehung Maria's zum Erlöser und zu den Erlösten hervor.

Was das Leben Maria's betrifft, so hält Photius mit vielen Alten daran fest, daß sie von priesterlichem und königlichem Geschlechte stammte[5]) und ihre

---

[21]) *ὁ τοῦ σωτῆρος ὑπὲρ τοῦ γένους θάνατος ἀνανέωσίν τε καὶ ἀνακαίνισιν τοῦ παντὸς ἐπραγματεύετο.* q. 295. p. 1128.

[22]) Phot. ap. Occ. II. p. 30. 31.

[1]) Joh. Dam. F. O. III. 12.

[2]) c. Man. I. 7. 18. p. 604. 613 ed. Gall.

[3]) *Οὕτω ῥίζης ἢ πηγῆς ἢ θεμελίων λόγον ἢ οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ οἰκειότερον εἴπω, ἡ παρθενικὴ πληροῦσα πανήγυρις.* Gall. XIII. 595 seq. Migne CII. 548 seq.

[4]) l. c. p. 598: *τῆς παγκοσμίου σωτηρίας σήμερον τῷ τῆς παρθένου τόκῳ θεμελιουμένης.* Aehnlich Tarasius hom. de B. V. ducta in templum c. 1 (Migne XCVIII. 1481 seq.)

[5]) q. 22. p. 165: *βασιλικῆς γὰρ καὶ ἱερατικῆς κατήγετο φυλῆς.* Cf. Ambros. in Luc. c. 3.

Eltern Joachim und Anna hießen.[6]) Sehr lange verweilt er bei dem Wunder, daß die ganz unfruchtbare Anna diese edle Frucht gebar; diese Geburt bezeichnet er als ebenso übernatürlich, wie Mariens Virginität bei und nach der Geburt Jesu.[7]) Wie Andere, so hält auch er an der Ueberlieferung fest, daß Maria schon in früher Jugend in den Tempel gebracht und dort erzogen ward.[8]) Ihr reines und unschuldiges Leben wie die Größe der ihr verliehenen Gnade, ihre Lauterkeit und unerschütterliche Festigkeit in der Tugend wird überall gepriesen.[9]) Ferner führt Photius die in Apokryphen vorkommende Erzählung als alte Ueberlieferung und Geschichte an, wornach Maria wegen des durch ihre Schwangerschaft erregten Verdachtes das bei dem Eiferopfer (Num. 5, 11—31) angewendete Fluchwasser trinken mußte, aber unter völliger Beschämung der Verläumder als ganz unschuldig erkannt ward.[10]) Doch bringt er einen Zweifel gegen diesen Bericht vor, der erst nach der Geburt Jesu der Jungfrau das Fluchwasser reichen läßt, während es vor der Geburt eines Kindes bei zweifelhafter Schwangerschaft gereicht wurde; gleichwohl, setzt er bei, ist das geschichtlich überliefert.[11]) Er führt auch an, daß Maria zugleich mit ihrem Sohne den Lauf der evangelischen Verkündigung vollbrachte[12]) und durch ihr Mitgefühl sein Leiden sich zu eigen machte.[13]) Hier, wie schon vorher bei der erlittenen Verläumdung und bei dem Verluste ihres zwölfjährigen Sohnes in Jerusalem, ging Symeon's Weissagung von dem ihr Herz durchbohrenden Schwerte in Erfüllung; keineswegs aber geschah es, wie Einige meinten, dadurch, daß ihr, als sie unter dem Kreuze stand, ein Zweifel an der Gottheit des Gekreuzigten aufgestiegen wäre.[14]) Zweifel und schwankende Gedanken, um so mehr der Unglaube waren ihr ferne; aber ihr mütterliches

---

[6]) Or. cit. p. 596. 600. q. 157. c. 5. p. 832. Cf. Epiph. de laud. B. V. Andr. Cret. ap. Gall. l. c. p. 96. Taras. l. c. p. 1484. Dam. F. O. IV. 16. p. 275. Or. I. in Nat. B. V. — Evang. de nativit. Mariae c. 1. 2. hist. de nat. c. 1. 2. Protoev. c. 1. Theod. Stud. L. II. ep. 166. p. 1525.

[7]) Or. cit.: *νικᾷ δὲ καὶ θεσμοὺς φύσεως καὶ σπεῖρα μετὰ γῆρας γεωργουμένη καὶ τίκτουσα.* Cf. Taras. l. c. c. 3—5. p. 1484 seq.

[8]) Or. cit. p. 600; q. 22. l. c. (*τὴν ἐν τῷ ἱερῷ τῆς πρώτης ἡλικίας ἀνιέρωσιν*). Cf. Andr. Cret. p. 97. Taras. c. 8. p. 1488 seq. Georg. Nicomed. hom. 5 et 6 (Migne C. p. 1401 seq.) Peltzer Histor. u. dogmenhistor. Elemente in den apokryphen Kindheitsevangelien. Würzburg 1864. S. 72 ff.

[9]) Phot. ap. Nicet. Cat. in Luc. 1, 30. p. 632 ed. Mai.

[10]) q. 157. p. 829 (Gall. l. c. p. 739 seq.) Cf. q. 274 (aus Theod. q. 10 in Num.) — Protoevang. Jacobi c. 15. 16.

[11]) *Ἀλλὰ τοῦτο μὲν κατὰ τὴν ἱστορίαν ὅμως εἴρηται.* q. 157. p. 832.

[12]) q. 158. p. 836: *τὸν εὐαγγελικὸν δρόμον τῆς μητρὸς τοῦ δεσπότου συνεξανυούσης τῷ υἱῷ καὶ δημιουργῷ.*

[13]) q. 157. p. 832. Cf. Dam. l. c. p. 277.

[14]) q. cit.: *εἰ καὶ τισιν ἐῤῥήθη, ἀλλ' οὐκ ἂν ἐμοὶ ῥηθείη.* Einen Zweifel nehmen in Maria an: Orig. hom. 14 et 17 in Luc. (Migne XIII. 1833. 1845), Basil. ep. 317 (jetzt ep. 260. c. 9. p. 965—968 M.), Amphiloch. Or. 3 de occursu Domini. Bei Cyrill. Alex. in Luc. 2, 35 (Migne LXXII. 505) findet sich eine derartige Aeußerung, aber nur in wenigen Handschriften, weßhalb Mai sie wegließ. Vgl. noch Combefis. Auctar. t. I. adnot. in Greg. Ant. p. 949. Petav. de inc. XIV. 1.

Herz gab sich dem natürlichen Mitgefühl hin und fühlte bei der Kreuzigung des Sohnes einen Schmerz, der furchtbarer war als jedes Schwert. Denn wenn sie auch viele Gründe und Beweise für die Gottheit ihres Sohnes hatte, so hob sie doch nicht in Allem die Gesetze der Natur auf und gestattete dieser, sich in ihren eigenen Schranken zu zeigen. Darum ward sie auch, da sie mit mütterlichen Augen dieses furchtbare Schauspiel sah, in ihrer Seele wie von einem Schwerte zerrissen und getheilt. [15]) Daß Maria den wirklichen Martertod gestorben, davon weiß Photius wie die meisten der Alten [16]) nichts. Er erwähnt ihren Tod, nach dem Maria Magdalena sich nach Ephesus zu dem Apostel Johannes begeben haben soll; [17]) als einen glänzenden und glorreichen Hintritt hat sicher auch er diesen Tod gedacht.

Insbesondere haben wir die Sätze hervorzuheben, bei denen Photius öfter und länger verweilt und die Mariens Stellung zu Christus und zu den Gläubigen bezeichnen. Es finden sich hauptsächlich folgende:

1. **Maria ist wahrhaft Gottesgebärerin, die Mutter Gottes.** [18]) Sie hat denjenigen geboren, der wahrhaft Gott und Mensch ist. [19]) Sie hat Christum geboren; aber Christus ist wahrhaft unser Gott; also ist sie wahrhaft Mutter Gottes. [20]) Christus ist die Person, welche die göttliche und menschliche Natur besitzt. Sie ist nicht blos Christusgebärerin, wie Nestorius wollte, [21]) sondern wird mit Recht als Gottesgebärerin geehrt und genannt, da sie im eigentlichen Sinne und in Wahrheit den incarnirten Logos geboren hat. So wenig Christus der Gottheit beraubt werden kann, so wenig kann die, welche ihn geboren, des Namens der Gottesmutter verlustig werden. [22]) Unter Herabkunft des heiligen Geistes ward das Blut der Jungfrau zum Fleische gestaltet und durch es erfolgte die Menschwerdung des Logos, der von ihr wirklich Fleisch annahm. [23]) Wollte der Sohn Gottes wahrhaft Mensch werden, so

---

[15]) q. 176 p. 877; ebenso Nic. Cat. in Luc. p. 652 ed. Mai.

[16]) Orig. hom. 17 in Luc.; Ambros. Beda in Luc. — Epiph. h. 78. n. 11 will nichts Bestimmtes sagen, hält aber ihren Tod für einen wunderbaren. Er soll in Anwesenheit der Apostel erfolgt sein. Nach Theod. Stud. Catech. chron. c. 8. 11. Dam. Or. de dormit. Deip. II. n. 14. 17. p. 876 seq. war er ein leichter Schlaf, aus dem sie wieder geweckt wurde, was den Aposteln durch Engel verkündigt ward. Von ihrer Himmelfahrt reden Greg. Tur. de gloria mart. I. 4. Elias Cret. de dormit. Deip. Vgl. Benedikt XIV. de festis II. 8. n. 6; 1. n. 13.

[17]) q. 158. p. 833 C.: *μετὰ τὴν κοίμησιν τῆς δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου.*

[18]) *ἀληθῶς μήτηρ.* q. 156. p. 828. *παρθένος καὶ θεοῦ μήτηρ, παρθένος μήτηρ.* Or. cit. p. 595. 596. *ὡς ἀληθῶς μήτηρ καὶ παρθένος.* c. Man. IV. 16. Cf. Naz. ep. ad Cledon. Theod. H. Fab. V. 18. Dam. F. O. III. 22. p. 222. Theophan. Chronogr. p. 487: *θεομήτηρ παρθένος.*

[19]) q. 157. p. 829. c. Man. IV. 6.

[20]) q. 110. p. 183 Ath.: *Θεοτόκον κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν τὴν ἁγίαν παρθένον πρεσβεύομεν, οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ᾽ ὡς αὐτὸν τὸν πρὸ πάντων αἰώνων ἀφράστως ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς γεννηθέντα θεὸν λόγον συλλαβοῦσαν ἀληθῶς καὶ ἀῤῥήτως ἐξ αὐτῆς σαρκωθέντα γεννήσασαν.*

[21]) ep 1 ad Mich. Bulg. n. 11; ep. 1 ad Nicol. p. 592 M.

[22]) ep. ad Mich. n 11. 12.

[23]) c. Man. IV. 14. 5.

bedurfte er der Geburt und der Empfängniß, bedurfte einer Mutter. Diese mußte dazu vorbereitet werden und ihre Vorbereitung zur Grundlage des Werkes dienen. Zur Wiederherstellung der gefallenen Schöpfung mußte die Mutter des Schöpfers erstehen. Sie mußte aber auch Jungfrau sein, damit, wie der erste Mensch aus der jungfräulichen Erde gebildet ward, so auch aus einem jungfräulichen Leibe die zweite Schöpfung hervorgehe und damit keine Regung der Lust, auch der sonst gesetzmäßigen, bei der Geburt des Schöpfers gedacht werden könne.[24])

2. Maria war allzeit Jungfrau.[25]) Entschieden vertheidigt Photius der Tradition[26]) gemäß die perpetua Virginitas. Der Gruß von Oben herab, die Empfängniß ohne Samen, die unaussprechliche Geburt ohne Schmerzen und ohne Verletzung des Siegels der Virginität, die Gottheit des Geborenen, die Gesänge der Engelchöre — das Alles läßt nicht zweifeln, daß die Jungfrau auch stets und bis zum Ende Jungfrau blieb.[27]) Sie heißt darum Aeiparthenos, perpetuo virgo.[28]) 1) Zu Matth. 1, 25 ist zu bemerken, daß die Schrift das Wunderbare und Uebernatürliche, das in der Geburt ohne Umgang mit einem Manne liegt, constatiren wollte, das aber, was nachher geschah, überging, als etwas von selbst Folgendes. Denn daß diejenige, die in der Geburt Jungfrau geblieben war, es auch in ihrem übrigen Leben blieb, ist weder neu noch wunderbar, folgt vielmehr nothwendig aus dem vorher Erzählten.[29]) Ferner wollte die Schrift auch der Lästerung der Juden, die den ohne Mannessamen Geborenen als in Unzucht erzeugt tadelten, entgegentreten, indem sie die Unversehrtheit der Gebärenden verkündigte. Heißt Christus Mariens Erstgeborener, so folgt daraus ebensowenig, daß Maria nachher noch andere Kinder hatte, als aus dem Namen „Erstgeborener des Vaters" folgen kann, Gott der Vater habe noch einen anderen wahren Sohn.[30]) Das ἕως (bis) wird zuweilen im Gegensatze zur Folgezeit gebraucht, bisweilen auch zur Offenbarung großer göttlicher Thaten.[31]) Letzteres ist hier der Fall, wo es nicht in Entgegenstellung zu irgend einer anderen Zeit steht, sondern im

---

[24]) Or. in Natal. V. p. 600 ed. Gall.

[25]) ep. 30. p. 88 M. (ep. 61 B.; q. 171. p. 865 M.): *καὶ ἡ τεκοῦσα παρθένος καὶ μετὰ γέννησιν . . . παρθένος καὶ μέχρι τέλους διέμεινε.* q. 157. p. 828: *παρθένος ἔτεκε καὶ παρθένος ἔμεινε.*

[26]) Basil. hom. 25 de hum. Chr. generat. Naz. Or. 36. p. 578. 579. Epiph. h. 78. n. 5. Ancor. n 121. Hier. adv. Helvid. et in Matth. 1, 18. 25. Aug. de symb. n. 5. Dam. F. O. IV. 16. p. 276. 277.

[27]) Phot. ep. 30 cit. q. 171.

[28]) ep. 1 ad Nicol. (Jager p. 436.) ep. 1 ad Mich. n. 12. 20. p. 8. 17. Mont.; q. 176. p. 877.

[29]) ep. 30 cit. Aehnlich Nic. Cat. p. 646 ed. Mai.

[30]) Cyr. Al. in Luc. 2, 4 (Mai N. Bibl. II. p. 123.)

[31]) *ἐνίοτε μὲν πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ ἐφεξῆς χρόνου, ἐνίοτε δ' οὖν ἐπὶ δηλώσει μεγάλων ἔργων καὶ θεοπρεπῶν.* q. 21. c. 1. p. 152: *ποτὲ μὲν ὡρισμένον χρόνον περιγράφει, ποτὲ δὲ τὴν περιγραφὴν ἀρνούμενον ἐᾷ τὸν χρόνον πρὸς τὸ ἀόριστον διατείνεσθαι.*

Gegentheil zur Bezeichnung eines unbegrenzten Zeitraums dient.[32]) Beispiele liegen nahe Ps. 71, 7; 109, 1. Matth. 28, 20.[33]) Da wird durch ἕως nicht eine zeitliche Grenze oder das Ende, sondern die Erfüllung der göttlichen Thaten angezeigt, die den Gedanken der Leser auf eine unbegrenzte Ausdehnung hinweiset. Aber noch eine dritte Bedeutung findet sich, in der es einfach das Gegentheil eines vorhergehenden „bis“ bezeichnet, wie Gen. 8, 7: „Die Taube kehrte nicht zurück, bevor die Erde trocken geworden war“[34]) oder auch: „Bis ihr gealtert seid, bin ich Gott“ u. s. f. Das ἕως steht so für beständig, auf immer.[35]) Sicher zerfällt Christi Gerechtigkeit nach der Entfernung des Mondes nicht in Nichts, noch wird die Fülle seines Friedens verringert (Ps. 71, 7); nach geschehener Unterwerfung seiner Feinde (Ps. 109, 1. 2) verliert er den Platz zur Rechten seines Vaters nicht; nach dem Weltende (Matth. 28, 20) weicht er nicht von seinen Jüngern, ist ihnen vielmehr noch enger verbunden. Solche und andere Beispiele entkräften den Einwand der Häretiker. Ebenso wenig steht 2) entgegen, daß Maria Matth. 1, 20 Weib (γυνή) genannt wird.[36]) Sie heißt so, weil Joseph ihr Verlobter, ihr Gatte war; wie die Sitte nicht verbietet, die Männer so zu nennen auch vor der fleischlichen Vermischung, so läßt sie auch die, welche noch die Jungfrauschaft bewahrt, Frauen derselben nennen. Auch Jakob nannte die Rachel sein Weib noch vor dem ehelichen Umgang (Gen. 29, 21). Zudem umfaßt der Name Weib alle Individuen des weiblichen Geschlechtes, wie Mann auch die Knaben und Greise; Eva hieß Weib auch da, wo sie noch als Jungfrau im Paradiese lebte (Gen. 2, 23 f. 3, 12). Der Engel hatte aber einen besonderen Grund, Maria das Weib Josephs zu nennen; da dieser verwirrt und bestürzt war, einerseits an Mariens Tugend nicht zweifelte, anderseits die Thatsache ihrer Schwangerschaft sich nicht erklären konnte, schon daran dachte, sie heimlich zu entlassen; da erschien der Engel gerade zur rechten Zeit, um ihn zu beruhigen und den Zweifel zu heben, ihm zu sagen: Maria hat dir die Treue nicht gebrochen, sie verdient es, deine Gattin zu heißen; fürchte dich nicht, sie als dein Weib anzunehmen; denn Göttliches ist mit ihr geschehen. So nennt sie der Engel Weib, um jeden unbegründeten Verdacht von Joseph zu entfernen, vielleicht auch, damit der Gerechte keine der Sorgen von sich abweise, die dem Manne bezüglich der Frau obliegen. Endlich 3) können auch die so genannten Brüder Jesu nicht als seine leiblichen Brüder und als Söhne Maria's gelten, da sie blos Anverwandte überhaupt sind, putativi fratres wie Joseph pater putativus.[37]) Alle

---

[32]) εἰς ὑποδήλωσιν ἀπεράντου διαστήματος. Cf. Naz. l. c. Theophyl. in h. l. Opp. I p. 9. 10. Cat. in Luc. l. c.

[33]) Andere beziehen noch hieher Akt. 3, 21. I. Kor. 15, 25. Gen. 28, 15. Dan. 1, 21, Ps. 112, 8; 122, 2 mit verschiedenen Erklärungen. Vgl. auch Gesen. Lexic. hebr. s v. עד

[34]) Die Worte stehen nicht wie bei Photius Gen. 8, 7. 8. 12. LXX.

[35]) διηνεκῶς, εἰς τὸν αἰῶνα. Vgl. עד als Substantiv. Ps. 9, 6. 19; 19, 10. Gesen. l. c. A. n. 1.

[36]) q. 22. p. 164 seq ; q. 100. p. 616 seq. (ep. 182. p. 270 M. ; ep. 34. p. 327 Bl.

[37]) ἀδελφοί = συγγενεῖς. q. 45. p. 345; νομιζόμενοι, νομισθέντες ἀδελφοί. q. 50. p. 380.

schiedenen Kreuzesformen dem Prototyp ähnlich sei, ob das Kreuz mit dem Titel oder ohne denselben, und doch hätten deßhalb die Bilderfeinde nie dem Kreuze die herkömmlichen Ehrenbezeigungen verweigert. Es werden 4) die Verschiedenheiten in der Liturgie und in den Mysterien urgirt, die man nach den Grundsätzen der Ikonoklasten in gleicher Weise bekämpfen müßte, und sodann 5) erklärt, dieser Angriff auf die Bilder sei ein Angriff auf Christus selbst, was man besser offen gesagt haben würde; man läugne eben, daß Christus im Fleische erschienen, und beabsichtige durch Beseitigung des Bildes auch den Abgebildeten zu beseitigen. Weil nirgends derselbe Christus erscheine, wenigstens in den Abbildungen, könne man nach dieser Analogie auch die Realität der Menschwerdung läugnen. Hiermit wird zunächst gezeigt, daß das Argument der Gegner zu viel, und darum nichts beweise. Photius beruft sich nicht, wie wohl Spätere gethan haben würden, auf die Existenz einer alten, durch Ueberlieferung fortgepflanzten Abbildung des Herrn, wie z. B. das berühmte, angeblich an Abgar gesandte Bild von Edessa, das im zehnten Jahrhundert nach Constantinopel kam.[33])

β) Bezüglich der Heilserlangung.

aa. Der Heilsweg.

(Soteriologie.)

1. Gnade und Freiheit.

Es ist schon öfter wahrgenommen worden, daß bei den Lehrern der griechischen Kirche der Gegensatz gegen die pelagianische und semipelagianische Richtung weit weniger sich ausgebildet hat, als in der unmittelbar von den Streitigkeiten über Gnade und freien Willen berührten Kirche des Abendlandes, ja daß bei vielen Griechen sich Aeußerungen finden, die sehr nahe an jene beiden Häresieen streifen oder doch durch ihre Unbestimmtheit und Allgemeinheit die Auffassung derselben begünstigen.[1]) Im Orient sprach man hierin sich nie so scharf und vorsichtig aus, wie Augustin's Schule gethan hat; die Thätigkeit der Theologen ward weit seltener auf die Fragen der Anthropologie und Soteriologie gelenkt und blieb vorzugsweise mit Trinität und Incarnation beschäftigt; nur unvollkommen kannte man des System des Pelagius oder des Cassianus und wenn auch die hervorragendsten Lehrer der Griechen keineswegs die extremen Behauptungen derselben getheilt haben,[2]) so dürfte doch soviel außer Zweifel stehen, daß sie in der dogmatischen Entwicklung dieser Fragen bei Abgang eines Anlasses zu ausführlicherer Erörterung hinter den Occidentalen zurückgeblieben sind und vorzugsweise gegen den Manichäismus und dessen spätere Ausläufer die menschliche Willensfreiheit hervorgehoben haben.

---

[33]) Mos. Chor. Hist. Arm. II. 32. Evagr. IV. 27. Dam. F. O. IV. 16. p. 281. Const. Porph. de imag. Edess. (Migne CXIII. p. 423 seq.)

[1]) Neander K. G. II, I. S. 304. III. Aufl.

[2]) Vgl. J. Habert Theologiae gr. PP. vindicatae circa universam materiam gratiae libri tres. Paris. 1647.

von dem der kostbare Eckstein Christus ohne Menschenhände sich ablöst, um die Macht der Hölle zu vernichten.[51]) Sie ist der Thron des Herrn auf Erden, eine Leiter zum Himmel. Freudig müssen wir denken, daß die Jungfrau, die aus unfruchtbarem Schooße hervorging, den fruchtberaubten Mutterleib der Natur heiligt und ihre Unfruchtbarkeit anspornt zur reichen Fülle von Früchten der Tugend.[52]) Auf ihre Unversehrtheit bezieht sich der brennende Dornbusch (Exod. 3, 2).[53]) Ihr Vorbild und Typus ist nach allgemeiner Annahme die Bundeslade, deren Holz von Innen und Außen mit Gold überzogen war; das deutet darauf hin, daß die Jungfrau zwar, gleichwie wir Alle, aus Fleisch und Knochen bestand, aber in der Schönheit und Herrlichkeit der Tugenden von Innen nach Außen strahlend und leuchtend das düstere und durch die Sünde verderbte Wesen unserer Natur verbarg.[54]) In allen diesen Erörterungen liegt die völlige Makellosigkeit Maria's, ihre vollendete Heiligkeit ausgesprochen; die Heiligung wenigstens im Mutterleibe, wie sie von Jeremias und Johannes Baptista ausgesagt wird (Jerem. 1, 5. Luk. 1, 15. 41. 44), die ursprüngliche Gerechtigkeit, wie sie die erste Eva vor der Sünde hatte, konnte ihr nicht abgesprochen werden; ihr Freisein von der Erbsünde, die Unbeflecktheit ihrer Empfängniß ist hinlänglich angedeutet, obschon in der griechischen Kirche, die schon früher am 9. December das Fest der Empfängniß feierte,[55]) die dogmatische Frage nicht zur speciellen Erörterung kam und in der Regel nur von der activen, nicht von der passiven Empfängniß gehandelt ward.[56]) Wir finden bei Photius alle die Aeußerungen wieder, die uns bei den Vätern[57]) hierüber begegnen und seine Ansicht ist weit von den heutigen Griechen entfernt, welche — uneingedenk ihrer Väter — die dogmatische Definition vom 8. December 1854 verhöhnen.

φυραθεῖσα δι' αὐτῆς ἀρτοποιεῖται πρὸς τὴν τοῦ γένους ἀνάπλασιν) und Proklus sprach sich in diesem Sinne mehrfach aus (Or. I. de Deip. c. 2: *οὐκ ἐμιάνθη Χρ. οἰκήσας μόρια ἅπερ αὐτὸς ἀνυβρίστως ἐδημιούργησε.* c. 3: *ἣν καὶ πλάσσων οὐκ ἐμολύνθη, διὰ ταύτη προελθὼν οὐκ ἐμιάνθη*).

[51]) Or. cit.: *τὸ ὄρος τὸ ἅγιον, ἐξ οὗ τμηθεὶς ἄνευ χειρῶν λίθος ἔντιμος ἀκρογωνιαῖος Χρ. ὁ θεὸς ἡμῶν τὰ τῶν δαιμόνων τεμένη καὶ τὰ ᾅδου βασίλεια αὐτῇ τυραννίδι συνέτριψε.*

[52]) l. c.: *ὅτι τῶν κόλπων ἀγόνων προκύπτουσα παρθένος τὴν ἄγονον μήτραν ἁγιάζει τῆς φύσεως, εἰς ἀρετῶν εὐκαρπίαν τὸ ταύτης ἄκαρπον ἐγκεντρίζουσα.*

[53]) q. 261. p. 1080 nach Theod.; q. 300. p. 1136 (*ἀκατάφλεκτον καὶ ἀπήμονα διασώσει τὴν δεξαμένην*).

[54]) q. 112. §. 3. p. 184 Ath.

[55]) Nov. Manuel. Comn. Leuncl. J. Gr. R. I. p. 160. Balsam. in Phot. Nomoc. VII. 1. Justell. II. p. 921.

[56]) Dam. l. c. p. 276.

[57]) Naz. Or. 45. n. 9. p. 851 ed. Clem. nennt Maria *παρθένος προκαθαρθεῖσα τῷ πνεύματι.* Tarasius l. c. p. 1184: *ἡ τῶν ἁγίων ἁγία, ἡ ἀκηλίδωτος τοῦ λόγου παστάς, ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματος, τὸ ὄρος τὸ ἅγιον, ἡ θεοχώρητος σκηνή, ἡ ἀκατάφλεκτος βάτος, τὸ πυρίμορφον ἅρμα τοῦ θεοῦ, ἡ περιστερὰ ἡ ἀμόλυντος,* p. 1489: *τῶν θαυμάτων ἄβυσσος, πηγὴ τῶν ἀγαθῶν, ἄσυλος πλοῦτος, κόρη ἀμίαντος, παρθένε ἀμόλυντος, νεᾶνις πάγκαλος* u. s. f.

4. Christus selbst hat seine Mutter hochgeehrt. Er war ihr unterthan in seiner Jugend und am Kreuze noch bewies er für sie die zärtlichste Fürsorge. Vergebens beruft man sich dagegen auf Matth. 12, 48. Mark. 3, 33. Joh. 2, 4. Die Worte: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?" sind nicht so zu verstehen, als habe der Erlöser sich der Geburt aus der Mutter geschämt oder sie der Mutterehre berauben wollen,[58]) was ein blasphemischer Gedanke gottloser Menschen ist;[59]) das lag nicht im Sinne dessen, der ihr zu Liebe noch vor der Zeit seines Wunderwirkens Wasser in Wein verwandelte, der nicht blos ihr, der wahren Mutter, sondern auch dem vermeintlichen Vater sich unterwarf (Luk. 2, 51), der die Eltern nächst Gott zu ehren befahl, der in den Jugendjahren ihr die größte Ehre erwies. Der in ihrem Leibe zu wohnen sich nicht schämte, freiwillig der Sache sich unterzog, wie sollte der den Namen (der Mutter) scheuen? Unmöglich bedeuten diese Worte eine Verachtung, Zurücksetzung oder Verläugnung der Mutter, vielmehr weisen sie auf etwas Anderes, Höheres hin. Sie lehren, das Heil der Seelen sei Allem vorzuziehen, selbst den Eltern, Geschwistern und Kindern; der Heiland wollte durch sein Beispiel seine Worte (Matth. 17, 58) bekräftigen und um so mehr uns zu ihrer Beobachtung anhalten, je höher er und seine Mutter standen. Wie Maria um unseres Heiles willen seine Mutter ward, so zieht er auch jenes ihr vor.[60]) Ferner waren jene Worte nicht an die seligste Jungfrau gerichtet, die noch außen stand und nicht selber seinen Vortrag unterbrach, sondern an denjenigen, der zur Unzeit ihn störte, vielleicht gerade, um die Zuhörer von Jesu Lehre abzuwenden, ihm seine Herkunft vorzuwerfen, die Achtung vor dem Lehrer zu verringern, wie auch sonst die Juden bei den Lehrvorträgen des Herrn sagten: „Ist das nicht der Zimmermannssohn? Wir kennen seinen Vater und seine Mutter" u. s. f. (Matth. 13, 55. Joh. 6, 42; 9, 29. Mark. 6, 3). Christus tadelte daher das ungeziemende Benehmen des unberufenen Sprechers und damit zugleich jene Zuhörer, die ebenso gesinnt waren, und paßte seine Antwort ihren Gedanken an. Er will gleichsam sagen: „Was willst du mir zur Schmach Mutter und Brüder vorbringen? Vergeblich ist dein Anschlag, er hat das Gegentheil zur Folge. So weit bin ich davon entfernt, mich der niedrigen Stellung meiner Verwandten zu schämen, daß ich nicht blos diejenige, die mich dem Fleische nach geboren, als Mutter anerkenne, sondern auch die Armen und Verachteten, die du hier siehst, auch ohne alle leibliche Verwandtschaft als Mutter und Geschwister anzunehmen mich nicht weigere, wofern sie nur nach meiner Lehre den Willen meines Vaters erfüllen." Weit entfernt, die mit so vielen Vorzügen ausgestattete leibliche Mutter zu verachten, wahrt er ihr alle Vorrechte und Ehren.[61]) Die Ansicht einiger Väter, die Mutter Jesu habe etwas Menschliches erleidend ihres Sohnes sich

---

[58]) q. 215. p. 971 M. (ep. 132. p. 171 seq. M.; ep. 13. p. 261 seq. B.) Dieselbe Frage etwas anders q. 45. p. 340 seq.

[59]) ἄθεον φρόνημα τῶν δυσσεβούντων. q. 45. p. 341.

[60]) q. 215. p. 976. 977. Cf. q. 45. p. 344.

[61]) q. 215. p. 977—980. Damit schließt diese Abhandlung. Das Folg. q. 45 cit.

Neben der Universalität der Erlösung[5]) wird nichts so oft hervorgehoben als die Freiwilligkeit des Leidens und des Todes Christi.[6]) In letzterer Beziehung werden besonders die Fragen erörtert: 1) Warum Christi Tod ein vom Vater gewollter und nicht gewollter genannt werden kann, 2) inwiefern er vom Teufel gewollt oder nicht gewollt war.[7]) Christus stellt Matth. 26, 39 seinen Tod als Willen des Vaters dar, gegen den aber die menschliche Natur sich sträubt; ebenso beim Tadel des Petrus (das. 16, 23), indem er die Verhinderung dieses Todes als Satans Willen bezeichnet. Petrus und der Satan, obschon von verschiedenen Gesinnungen beseelt, jener von unzeitiger Liebe und Zärtlichkeit, dieser von Haß und Mißgunst gegen das Heil der Menschen, kamen darin überein, daß der nicht leiden sollte, dessen Leiden die Leiden der Menschheit geheilt hat. Da der Satan den unbefleckten Leib des Herrn den physischen, wenn auch an sich tadellosen Gebrechen unterworfen sah, bereitete er ihm Nachstellungen und suchte seine Hinterlist in's Werk zu setzen. Da er aber auf der andern Seite in ihm den durch die Wunder erstrahlenden Glanz der göttlichen Würde wahrnahm, ward er zurückgehalten und zauderte; bald den Tod des Herrn wollend, bald ihn nicht wollend, sah er seine arglistige Gewandtheit in Rathlosigkeit und Verlegenheit verkehrt; aber die Bosheit besiegte die Furcht. Denn für den erfahrenen Meister des Mordens war seine Gewohnheit mächtiger, als die dabei entstehende Besorgniß. In dieser Weise verkündet uns die Schrift deutlich den Tod des Sohnes als einen vom Vater gewollten, vom Teufel aber nicht gewollten. Daß Letzterem aber der Kreuzestod vor Allem angelegen war, läßt sich aus vielen Umständen erschließen, insbesondere daraus, daß das jüdische Volk auf seinen Antrieb und seine Anreizung den Tod des Erlösers zur Ausführung brachte.[8]) Ebensowenig ist aber zu läugnen, daß der Vater das Leiden des Sohnes wieder nicht gewollt hat. Allein obschon hier Widersprechendes ausgesagt wird, so wird es doch nicht nach einer und derselben Rücksicht (*κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον*) prädicirt. Das Eine wird gesagt, inwiefern es eben Leiden ist, was Christus auf sich nahm, das Andere in Ansehung dessen, was aus diesem Leiden hervorging, nämlich die Erlösung der Menschheit und die Vernichtung der Tyrannei des Teufels. Letzteres wollte der Vater; das war der Inbegriff und der Höhepunkt seines ganzen providentiellen Waltens über die Menschheit, offenbar darum dem Feinde nicht erwünscht, für ihn die äußerste Niederlage. Daß der Sohn als Schlachtopfer starb, was die natürliche Folge des Leidens war, konnte an sich dem Vater nicht wohlgefällig,

---

[5]) *ἡ κοινὴ τοῦ ἀνθρωπίνου γένους σωτηρία.* q. 7. l. c. Cf. q. 166 fin. p. 857; q. 295. p. 1128 **Migne**; Job de inc. L. IX. p. 804.

[6]) Or. in Nat. Virg. p. 601 **Gall.**; ep. 1. n. 20; ep. 2. n. 45. p. 17. 61 ed. **Mont.**; q. 1. c. 7; q. 43. c. 2. 9; q. 31. p. 54 **Scott.**; q. 149. c. 20; q. 161. c. 2. p. 746 **Gall.**; q. 295. p. 1128.

[7]) q. 24. p. 173 (Ath. p. 41 seq.): *Πῶς θελητός τε καὶ ἀθέλητος τῷ πατρὶ λέγοιτ' ἂν εἶναι ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.*

[8]) l. c. c. 1. p. 176 **Migne**.

vielmehr nur seines strafenden Zornes würdig sein, wie es dagegen dem Bösen sehr erwünscht und von Allem das Angenehmste war. Daher bat der liebevolle Erlöser für seine Feinde um Verzeihung (Luk. 23, 34); so sehr war dem Vater des Sohnes Hinopferung mißfällig, so großen Zorn erregte sie in ihm, daß der Mißhandelte selbst für die Begnadigung seiner Peiniger Fürbitte einlegen mußte. Das Wollen und das Nichtwollen des Vaters ist hier sich nicht widerstrebend: er wollte den Tod des Sohnes wegen der daraus hervorgehenden herrlichen Frucht; er wollte ihn nicht wegen des vorausgehenden Verbrechens. Etwa wie ein Feldherr, wenn er einen tüchtigen Kämpen sieht, der mit Wunden bedeckt, die Reihen der Feinde lichtet und selbst ihren Anführer niederwirft, sich zwar freut über den Sieg des Helden und bei dem wunderbaren Schauspiel nicht über dessen Wunden trauert, wenn er aber dann diese Wunden an sich betrachtet, nicht mit Vergnügen auf den so theuer erkauften Sieg hinblicken kann: also war auch der Vater, insofern er sah, wie der Sohn den Feind der Menschheit mit den an seinem Leibe erhaltenen Wunden besiegte, mit einer Gottes würdigen Freude erfüllt und rühmte sich der Heldenstärke seines Sohnes; inwiefern aber der Vielgeliebte mit schweren Wunden bedeckt war, konnte er das an und für sich nicht seinem Willen gemäß finden. Aber im Leiden Christi war der Wille des Vaters noch stärker als in dem angeführten Beispiele. Denn hier mußte bei der Verwundung des tapferen Streiters im Anfange des Kampfes, wo der Sieg noch nicht sichtbar, die Niederlage der Feinde noch nicht entschieden war, das Schauspiel für den Feldherrn hart und schmerzlich sein; dort aber, beim Leiden Christi, erschienen schon, als er die ersten Wunden erhielt, ja sogar noch bevor die Mörder ihn mit Wunden und mit Schmach zu bedecken anfingen, die glänzenden Trophäen des Sieges, und zwar nicht weniger leuchtend als nach vollbrachter Frevelthat, da ja Gott, dem das Zukünftige gegenwärtig, das Alles vorhersah. So war der Tod des Sohnes für den Vater gewollt und nicht gewollt; die Frucht des Todes war ihm erfreulich, nicht aber dem Satan; das vergossene Blut war diesem willkommen, nicht aber dem himmlischen Vater. [9])

Hieran knüpft sich eine andere wichtige Frage: Wenn das Blut Christi als Lösepreis für die Befreiung unseres Geschlechts gegeben ward, wer war es, der das Lösegeld erhielt? [10]) Dem Vater war sicher der Tod des Sohnes nicht angenehm; den Teufel aber als Herrn über das Blut Christi sich zu denken, scheint unstatthaft. [11]) Aus dem Entwickelten ergibt sich, daß der Vater es war, der aus Verlangen nach der daraus hervorgehenden herrlichen Frucht

---

[9]) c. 2. 3. p. 76—78 ed. Mai; p. 176. 177 ed. Par.

[10]) q. cit. c. 4 seq.: *Εἰ λύτρον ἐδόθη τὸ σωτήριον αἷμα τὴν ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας ἀνάῤῥυσιν τοῦ γένους ἡμῶν μεθοδεῦον, τίς ὁ λαβών;* Ueber diese auch von Stephan Gobar (cod. 232. p. 1101) berührte Frage verhandelte später unter Manuel Comnenus ein griechisches Concil. Ephrem ap. Mai N. C. III, I. p. 1—226. Acta in Spicil. Rom. X, I.

[11]) Gegen diese dem Origenes (t. 16 in Matth. n. 8. Expos. in Rom. III.) zugeschriebene Vorstellung erheben sich Gregor v. Naz. Or. XLII. (Ullmann S. 456 f. M. Trinitätslehre S. 157 f. N. 75) und Johann v. Dam. (F. O. III. 27. p. 250.)

Ebenso ward Jesus dem Gesetze gemäß im Tempel dargestellt. Bei diesem Anlaß nahm der Greis Symeon, kein Priester,[8]) aber tugendhafter als die Priester, das Kind in seine Arme, verherrlichte Gottes Erbarmung nicht blos über Israel, sondern über alle Völker und verkündigte auch der Mutter des Kindes ihre Leiden. Anna, verschieden von Maria's gleichnamiger Mutter, folgte dem Symeon nach und verkündigte die Erlösung als Repräsentantin der Gnade.[9])

Nachdem sie Gott gepriesen, gingen die Jungfrau und Joseph mit dem Kinde nach Galiläa in die Stadt Nazareth und vierzig Tage später erschienen die von dem Sterne geführten Magier,[10]) Männer aus dem Orient und aus Persien.[11]) Gerade aus diesem Lande sollten Fremde zu Jesus kommen, weil so eine Prophezie (Ps. 71, 10. Isai. 60, 6) erfüllt ward, weil die Perser damals über die an Gold, Weihrauch und Myrrhen reichen Länder herrschten und den ersten Rang unter den fremden Völkern einnahmen, weil auch Abraham von Chaldäa ausgezogen war, weil die Nachfolger der Assyrier in der Weltherrschaft die früheren Plünderungen und Entweihungen, die letztere in Judäa sich hatten zu Schulden kommen lassen, gewissermaßen sühnen sollten, endlich weil gezeigt werden sollte, daß die Heiden eher als Israel ihren Herrn und Gebieter anerkennen würden.[12]) Es läßt sich sagen, daß sie ihm Gold als dem König des Weltalls, Weihrauch als Gott und die Myrrhe als dem, der für uns sterben sollte, darbrachten.[13])

Herodes, bestürzt über die Kunde von der Geburt eines Königs der Juden, suchte mit List und Trug seiner habhaft zu werden (Matth. 2, 8).[14])

---

dahin: 1) sie sei ein Abrahams Nachkommen von den anderen Völkern unterscheidendes Zeichen und Siegel, 2) Vorbild der Taufe, 3) Symbol der in der Gnade lebenden, das Fleisch abtödtenden Gläubigen, wie 4) ein Mittel zur Abwehr und Bezähmung der Sinnlichkeit. Vgl. auch ep 71. p. 122. 123 zu Gen. 24, 2 (q. 207. p. 953). Cat. ap. Mai p. 649. Theod. q. 68 in Gen. Dam. F. O. IV. 25. p. 298 seq.

[8]) Mehrere der Alten behaupteten, Symeon sei Priester gewesen, so Athanasius, Epiphanius, Proklus, Cyrill von Jerusalem. Oecon. not. p. 241. Allat. de Simeonibus p. 3 ed. Paris. 1661. 4. Dagegen Photius q. 156. c. 1. p. 824 seq. (Gall. p. 737—739. q. 186.) Cat. cit. p. 650. 651 ed. Mai.

[9]) q. cit. p. 825—828; q. 157. c. 1—5. p. 828—833. Nicet. Cat. l. c. p. 651—653 mit Paraphrase der Worte Luk. 2, 25—36.

[10]) q. 157 fin. (ed. Ath. §. 5. p. 214.) Oekonomos p. 377 hebt hervor, daß nach Chrys. Opp. II. 118 die Magier das Kind in Bethlehem, nicht in Nazareth fanden und auch Euthymius dieser Ansicht folgt. Ueberhaupt waren hierin die Meinungen der Alten sehr verschieden. Vgl. Aug. de cons. Ev. II 5. n. 16. 17. c. 11. Serm. 203 de divers. (al. 61.) n. 1. 3. Epiph. h. 51. n. 9. Orig. et Eus. in Corderii Catena Ammon. Harm. ev. c. 7. 8. Juvenc. Hist. ev. L. I.

[11]) An Persien denken Chrys. (S. 74. N. 15), Petav., Casaubonus, Hyde, Olshausen, an Arabien Justin, Tertullian, Epiph., Grotius, Andere nach Num. 33, 7 an Babylonien.

[12]) q. 306. p. 1148 seq. (Gall. q. 119. p. 710. 711.)

[13]) ib. p. 1152 (G. p. 711). So viele Occidentalen, z. B. Juvenc. ap. Hier. in h. l. Greg. M. hom. 10 in Ev.

[14]) q. 307. p. 1152 seq. (Gall. q. 120. p. 711 seq.) Hier sucht Photius zugleich zu

empfängt es? Wenn Christus, wie läßt sich sagen, daß er, der die Menschen überaus liebt, an ihrem Blute sich freut? Wenn der Teufel, warum wollen diese ihrem Feinde mit ihrem Blute eine Libation darbringen? Wo ist der Richter, der mit den Parteien nach Recht verhandelt? Und wer sind die Parteien, von denen einer durch den Zeugen (*μάρτυς*) ein Zeugniß zur Erlangung des Sieges abgelegt wird? [14]) Hier ist zu bemerken, daß der Name „Zeugen" für die Bekenner Christi wie auch das Darbringen des Opfers in übertragener Bedeutung steht (vgl. S. 309). Christus freut sich nicht an ihrem Tode, sondern an ihrer Gesinnung; daß sie für ihn als Zeugen sterben und ihr Blut vergießen, wird aber im eigentlichen Sinne gesagt. Christus vergoß sein Blut aus Erbarmen für uns, ohne es Jemanden darzubringen, der es als Lösegeld empfangen hätte; denn es war sein Plan nicht, es so darzubringen, sondern durch sein Leiden uns Verlorene zu retten. Er hat es nicht (dem Satan) dargebracht (als Lösepreis). [15])

Christus hat uns erkauft und freigemacht von der Tyrannei des Teufels mit seinem Blute; [16]) er hat uns die durch die Sünde verlorene Gnade zurückgegeben und unser Geschlecht wiederhergestellt von dem Falle, [17]) uns wieder theilhaftig gemacht der göttlichen Natur (II. Petri 1, 4) und zu Kindern der Gnade nach, zu Gottessöhnen. [18]) Christus ward Mensch — sagen die Väter [19]) — um uns zu Göttern zu machen.

Christus hat aber nicht blos die Menschen, sondern die gesammte Schöpfung erlöst. Es trat der Welterlöser mittelst des Fleisches in sie ein, er erneuerte sie, indem er sie von den zahllosen Arten der Entweihung und Befleckung reinigte, sie befreite von den sittlichen Uebeln und den Leidenschaften, die noch weit furchtbarer sind denn das leibliche Verderben. Er erneuerte die Creatur durch seine erste Parusie, damit man 1) erkenne, daß er es ist, der sie von Anfang an geschaffen. Denn die Schöpfung und die Erneuerung des verderbten Geschöpfes gehört einem und demselben zu; beides ist Sache derselben Weisheit und Kunst. 2) Damit man nicht mehr daran zweifeln könne, daß die Creatur durch die zweite Ankunft und vor ihr der Mensch zur Unverweslichkeit, zur Freiheit vom Leiden und zu unaussprechlicher Schönheit neu gestaltet wird. [20]) Der Tod des Erlösers hat die Erneuerung und Wiederher-

---

[14]) c. 6. p. 83 Mai; p. 44 Oec.

[15]) c. 10. p. 89: *οὐ προσήνεγκεν οὖν, εἰ μή τινι κατὰ μεταφορὰν τὸ ὑπὲρ ἡμῶν παθεῖν αὐτὸν φίλον ἐστὶν ὀνομάζειν προσενεγκεῖν.* Mai bemerkt hiezu: non obtulit sc. hosti generis humani, ut in praeced. Ph. dixit. Nisi enim ita intelligatur, pugna quodammodo fiet cum iis quae dicuntur a Paulo in ep. ad Hebr. (9, 14.) Zu *προσήνεγκε* wäre *ὡς λύτρον* in der erörterten Bedeutung zu denken.

[16]) Wir sind *ἐξαγορασθέντες τῷ τιμίῳ αἵματι Χριστοῦ καὶ ἐλεύθεροι τῆς τῶν διαβόλων τυραννίδος.* q. 179. p. 881.

[17]) Or. in Nat. Virg. p. 599. 600.

[18]) q. 132. c. 1. p. 728. 729. Cf. Eulog. L. II. c. Nov. cod. 280. p. 333 B.

[19]) Max. Cap. theol. 25. Opp. I. 490. And. St. s. m. Trinitätslehre des Gregor v. Naz. S. 254. N.

[20]) q. 161. c. 2. p. 845 (p. 745. 746. n. 40 Gall.) Cf. q. 167 (Gall. n. 44. p. 751).

stellung des Universums bewirkt.[21]) Nach allen Dimensionen ist die Offenbarung seiner Heilsökonomie unendlich erhaben, nach Länge, Breite, Tiefe und Höhe (Ephes. 3, 18. 19). Ihre Länge besteht darin, daß sie von Anfang an vorher bestimmt war; ihre Breite darin, daß sich ihre Wohlthaten auf Alle erstrecken, die vor dem Gesetze, die unter dem Gesetze, die nach demselben sind, auf Lebendige und Verstorbene, auf Juden, Hellenen und Barbaren, auf alle Völker, auf das Irdische und Himmlische; ihre Tiefe darin, daß sie bis zum Innersten der Unterwelt ihre unaussprechliche Macht und Wohlthätigkeit erwies, die Hölle vernichtete und gefangen nahm, die Gefangenen aber befreite und erlöste; die Höhe aber darin, daß der, welcher hinabstieg, derselbe ist, der auch emporstieg (Eph. 4, 10), daß er über die Himmel hinaus unsere Erstlinge hinführte, über alle Macht, Gewalt und Herrschaft sie erhob.[22])

---

b) Weitere Folgen der Incarnation (Corollarien).

α) Bezüglich des religiösen Cultus.

1. Maria die Gottesmutter und ihre Verehrung.

Mit dem Geheimnisse der Erlösung steht in innigster Beziehung die Mutter Jesu, ja in ihrer Anerkennung als Gottesmutter (Theotokos) ist dasselbe beschlossen.[1]) Diese Würde Mariens hebt Photius oft und nachdrücklich hervor, entschieden weiset er die nestorianischen Behauptungen und die ihre Ehre verletzenden Lehren der Paulicianer als blasphemisch zurück.[2]) In der Rede auf das Fest der Geburt Mariens zeigt er, wie ihr Cultus mit der Ehre Christi in engster Verbindung steht; ihr Geburtsfest betrachtet er als die Wurzel der übrigen Feste.[3]) Ihre Geburt hat den ersten Grund zur Welterlösung gelegt;[4]) sie wurde das Unterpfand unserer Adoption. Sie, eine Frucht von Adam's Nachkommen, kündigt den kommenden Befreier von der Sclaverei an, welcher die Menschheit durch die Sünde verfiel; Adam und Eva legen bei ihrem Eintritt in die Welt die Trauer ab und verherrlichen ihr Fest, ja sie feiern es zuerst und laden alle ihre Nachkommen zur Theilnahme ein. Die ganze Festrede hebt die innige Beziehung Maria's zum Erlöser und zu den Erlösten hervor.

Was das Leben Maria's betrifft, so hält Photius mit vielen Alten daran fest, daß sie von priesterlichem und königlichem Geschlechte stammte[5]) und ihre

---

[21]) *ὁ τοῦ σωτῆρος ὑπὲρ τοῦ γένους θάνατος ἀνανέωσίν τε καὶ ἀνακαίνισιν τοῦ παντὸς ἐπραγματεύετο.* q. 295. p. 1128.

[22]) Phot. ap. Occ. II. p. 30. 31.

[1]) Joh. Dam. F. O. III. 12.

[2]) c. Man. I. 7. 18. p. 604. 613 ed. Gall.

[3]) *Οὕτω ῥίζης ἢ πηγῆς ἢ θεμελίων λόγον ἢ οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ οἰκειότερον εἴπω, ἡ παρθενικὴ πληροῦσα πανήγυρις.* Gall. XIII. 595 seq. Migne CII. 548 seq.

[4]) l. c. p. 598: *τῆς παγκοσμίου σωτηρίας σήμερον τῷ τῆς παρθένου τόκῳ θεμελιουμένης.* Aehnlich Tarasius hom. de B. V. ducta in templum c. 1 (Migne XCVIII. 1481 seq.)

[5]) q. 22. p. 165: *βασιλικῆς γὰρ καὶ ἱεραρικῆς κατήγετο φυλῆς* Cf. Ambros. in Luc. c. 3.

Eltern Joachim und Anna hießen.[6]) Sehr lange verweilt er bei dem Wunder, daß die ganz unfruchtbare Anna diese edle Frucht gebar; diese Geburt bezeichnet er als ebenso übernatürlich, wie Mariens Virginität bei und nach der Geburt Jesu.[7]) Wie Andere, so hält auch er an der Ueberlieferung fest, daß Maria schon in früher Jugend in den Tempel gebracht und dort erzogen ward.[8]) Ihr reines und unschuldiges Leben wie die Größe der ihr verliehenen Gnade, ihre Lauterkeit und unerschütterliche Festigkeit in der Tugend wird überall gepriesen.[9]) Ferner führt Photius die in Apokryphen vorkommende Erzählung als alte Ueberlieferung und Geschichte an, wornach Maria wegen des durch ihre Schwangerschaft erregten Verdachtes das bei dem Eiferopfer (Num. 5, 11—31) angewendete Fluchwasser trinken mußte, aber unter völliger Beschämung der Verläumder als ganz unschuldig erkannt ward.[10]) Doch bringt er einen Zweifel gegen diesen Bericht vor, der erst nach der Geburt Jesu der Jungfrau das Fluchwasser reichen läßt, während es vor der Geburt eines Kindes bei zweifelhafter Schwangerschaft gereicht wurde; gleichwohl, setzt er bei, ist das geschichtlich überliefert.[11]) Er führt auch an, daß Maria zugleich mit ihrem Sohne den Lauf der evangelischen Verkündigung vollbrachte[12]) und durch ihr Mitgefühl sein Leiden sich zu eigen machte.[13]) Hier, wie schon vorher bei der erlittenen Verläumdung und bei dem Verluste ihres zwölfjährigen Sohnes in Jerusalem, ging Symeon's Weissagung von dem ihr Herz durchbohrenden Schwerte in Erfüllung; keineswegs aber geschah es, wie Einige meinten, dadurch, daß ihr, als sie unter dem Kreuze stand, ein Zweifel an der Gottheit des Gekreuzigten aufgestiegen wäre.[14]) Zweifel und schwankende Gedanken, um so mehr der Unglaube waren ihr ferne; aber ihr mütterliches

---

[6]) Or. cit. p. 596. 600. q. 157. c. 5. p. 832. Cf. Epiph. de laud. B. V. Andr. Cret. ap. Gall. l. c. p. 96. Taras. l. c. p. 1481. Dam. F. O. IV. 16. p. 275. Or. I. in Nat. B. V. — Evang. de nativit. Mariae c. 1. 2. hist. de nat. c. 1. 2. Protoev. c. 1. Theod. Stud. L. II. ep. 166. p. 1525.

[7]) Or. cit.: *νικᾷ δὲ καὶ θεσμοὺς φύσεως καὶ σπεῖρα μετὰ γῆρας γεωργουμένη καὶ τίκτουσα.* Cf. Taras. l. c. c. 3—5. p. 1481 seq.

[8]) Or. cit. p. 600; q. 22. l. c. (*τὴν ἐν τῷ ἱερῷ τῆς πρώτης ἡλικίας ἀνιέρωσιν*). Cf. Andr. Cret. p. 97. Taras. c. 8. p. 1488 seq. Georg. Nicomed. hom. 5 et 6 (Migne C. p. 1401 seq.) Peltzer Histor. u. dogmenhistor. Elemente in den apokryphen Kindheitsevangelien. Würzburg 1861. S. 72 ff.

[9]) Phot. ap. Nicet. Cat. in Luc. 1, 30. p. 632 ed. Mai.

[10]) q. 157. p. 829 (Gall. l. c. p. 739 seq.) Cf. q. 274 (aus Theod. q. 10 in Num.) — Protoevang. Jacobi c. 15. 16.

[11]) *Ἀλλὰ τοῦτο μὲν κατὰ τὴν ἱστορίαν ὅμως εἴρηται.* q. 157. p. 832.

[12]) q. 158. p. 836: *τὸν εὐαγγελικὸν δρόμον τῆς μητρὸς τοῦ δεσπότου συνεξανυούσης τῷ υἱῷ καὶ δημιουργῷ.*

[13]) q. 157. p. 832. Cf. Dam. l. c. p. 277.

[14]) q. cit.: *εἰ καί τισιν ἐῤῥήθη, ἀλλ' οὐκ ἂν ἐμοὶ ῥηθείη.* Einen Zweifel nehmen in Maria an: Orig. hom. 14 et 17 in Luc. (Migne XIII. 1833. 1845), Basil. ep. 317 (jetzt ep. 260. c. 9. p. 965—968 M.), Amphiloch. Or. 3 de occursu Domini. Bei Cyrill. Alex. in Luc. 2, 35 (Migne LXXII. 505) findet sich eine derartige Aeußerung, aber nur in wenigen Handschriften, weßhalb Mai sie wegließ. Vgl. noch Combefis. Auctar. t. I. adnot. in Greg Ant. p. 949. Petav. de inc. XIV. 1.

Herz gab sich dem natürlichen Mitgefühl hin und fühlte bei der Kreuzigung des Sohnes einen Schmerz, der furchtbarer war als jedes Schwert. Denn wenn sie auch viele Gründe und Beweise für die Gottheit ihres Sohnes hatte, so hob sie doch nicht in Allem die Gesetze der Natur auf und gestattete dieser, sich in ihren eigenen Schranken zu zeigen. Darum ward sie auch, da sie mit mütterlichen Augen dieses furchtbare Schauspiel sah, in ihrer Seele wie von einem Schwerte zerrissen und getheilt.[15]) Daß Maria den wirklichen Martertod gestorben, davon weiß Photius wie die meisten der Alten[16]) nichts. Er erwähnt ihren Tod, nach dem Maria Magdalena sich nach Ephesus zu dem Apostel Johannes begeben haben soll;[17]) als einen glänzenden und glorreichen Hintritt hat sicher auch er diesen Tod gedacht.

Insbesondere haben wir die Sätze hervorzuheben, bei denen Photius öfter und länger verweilt und die Mariens Stellung zu Christus und zu den Gläubigen bezeichnen. Es finden sich hauptsächlich folgende:

1. Maria ist wahrhaft Gottesgebärerin, die Mutter Gottes.[18]) Sie hat denjenigen geboren, der wahrhaft Gott und Mensch ist.[19]) Sie hat Christum geboren; aber Christus ist wahrhaft unser Gott; also ist sie wahrhaft Mutter Gottes.[20]) Christus ist die Person, welche die göttliche und menschliche Natur besitzt. Sie ist nicht blos Christusgebärerin, wie Nestorius wollte,[21]) sondern wird mit Recht als Gottesgebärerin geehrt und genannt, da sie im eigentlichen Sinne und in Wahrheit den incarnirten Logos geboren hat. So wenig Christus der Gottheit beraubt werden kann, so wenig kann die, welche ihn geboren, des Namens der Gottesmutter verlustig werden.[22]) Unter Herabkunft des heiligen Geistes ward das Blut der Jungfrau zum Fleische gestaltet und durch es erfolgte die Menschwerdung des Logos, der von ihr wirklich Fleisch annahm.[23]) Wollte der Sohn Gottes wahrhaft Mensch werden, so

---

[15]) q. 176 p. 877; ebenso Nic. Cat. in Luc. p. 652 ed. Mai.

[16]) Orig. hom. 17 in Luc.; Ambros. Beda in Luc. — Epiph. h. 78. n. 11 will nichts Bestimmtes sagen, hält aber ihren Tod für einen wunderbaren. Er soll in Anwesenheit der Apostel erfolgt sein. Nach Theod. Stud. Catech. chron. c. 8. 11. Dam. Or. de dormit. Deip. II. n. 14. 17. p. 876 seq. war er ein leichter Schlaf, aus dem sie wieder geweckt wurde, was den Aposteln durch Engel verkündigt ward. Von ihrer Himmelfahrt reden Greg. Tur. de gloria mart. I. 4. Elias Cret. de dormit. Deip. Vgl. Benedikt XIV. de festis II. 8. n. 6; 1. n. 13.

[17]) q. 158. p. 833 C.: μετὰ τὴν κοίμησιν τῆς δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου.

[18]) ἀληθῶς μήτηρ. q. 156. p. 828. παρθένος καὶ θεοῦ μήτηρ, παρθένος μήτηρ. Or. cit. p. 595. 596. ὡς ἀληθῶς μήτηρ καὶ παρθένος. c. Man. IV. 16. Cf. Naz. ep. ad Cledon. Theod. H. Fab. V. 18. Dam. F. O. III. 22. p. 222. Theophan. Chronogr. p. 487: θεομήτηρ παρθένος.

[19]) q. 157. p. 829. c. Man. IV. 6.

[20]) q. 110. p. 183 Ath.: Θεοτόκον κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν τὴν ἁγίαν παρθένον πρεσβεύομεν, οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ' ὡς αὐτὸν τὸν πρὸ πάντων αἰώνων ἀφράστως ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς γεννηθέντα θεὸν λόγον συλλαβοῦσαν ἀληθῶς καὶ ἀῤῥήτως ἐξ αὐτῆς σαρκωθέντα γεννήσασαν.

[21]) ep 1 ad Mich. Bulg. n. 11; ep. 1 ad Nicol. p. 592 M.

[22]) ep. ad Mich. n 11. 12.

[23]) c. Man. IV. 14. 5.

bedurfte er der Geburt und der Empfängniß, bedurfte einer Mutter. Diese mußte dazu vorbereitet werden und ihre Vorbereitung zur Grundlage des Werkes dienen. Zur Wiederherstellung der gefallenen Schöpfung mußte die Mutter des Schöpfers erstehen. Sie mußte aber auch Jungfrau sein, damit, wie der erste Mensch aus der jungfräulichen Erde gebildet ward, so auch aus einem jungfräulichen Leibe die zweite Schöpfung hervorgehe und damit keine Regung der Lust, auch der sonst gesetzmäßigen, bei der Geburt des Schöpfers gedacht werden könne.[24])

2. Maria war allzeit Jungfrau.[25]) Entschieden vertheidigt Photius der Tradition[26]) gemäß die perpetua Virginitas. Der Gruß von Oben herab, die Empfängniß ohne Samen, die unaussprechliche Geburt ohne Schmerzen und ohne Verletzung des Siegels der Virginität, die Gottheit des Geborenen, die Gesänge der Engelchöre — das Alles läßt nicht zweifeln, daß die Jungfrau auch stets und bis zum Ende Jungfrau blieb.[27]) Sie heißt darum Aeiparthenos, perpetuo virgo.[28]) 1) Zu Matth. 1, 25 ist zu bemerken, daß die Schrift das Wunderbare und Uebernatürliche, das in der Geburt ohne Umgang mit einem Manne liegt, constatiren wollte, das aber, was nachher geschah, überging, als etwas von selbst Folgendes. Denn daß diejenige, die in der Geburt Jungfrau geblieben war, es auch in ihrem übrigen Leben blieb, ist weder neu noch wunderbar, folgt vielmehr nothwendig aus dem vorher Erzählten.[29]) Ferner wollte die Schrift auch der Lästerung der Juden, die den ohne Mannessamen Geborenen als in Unzucht erzeugt tadelten, entgegentreten, indem sie die Unversehrtheit der Gebärenden verkündigte. Heißt Christus Mariens Erstgeborener, so folgt daraus ebensowenig, daß Maria nachher noch andere Kinder hatte, als aus dem Namen „Erstgeborener des Vaters“ folgen kann, Gott der Vater habe noch einen anderen wahren Sohn.[30]) Das ἕως (bis) wird zuweilen im Gegensatze zur Folgezeit gebraucht, bisweilen auch zur Offenbarung großer göttlicher Thaten.[31]) Letzteres ist hier der Fall, wo es nicht in Entgegenstellung zu irgend einer anderen Zeit steht, sondern im

---

[24]) Or. in Natal. V. p. 600 ed. Gall.

[25]) ep. 30. p. 88 M. (cp. 61 B.; q. 171. p. 865 M.): *καὶ ἡ τεκοῦσα παρθένος καὶ μετὰ γέννησιν . . . παρθένος καὶ μέχρι τέλους διέμεινε.* q. 157. p. 828: *παρθένος ἔτεκε καὶ παρθένος ἔμεινε.*

[26]) Basil. hom. 25 de hum. Chr. generat. Naz. Or. 36. p. 578. 579. Epiph. h. 78. n. 5. Ancor. n 121. Hier. adv. Helvid. et in Matth. 1, 18. 25. Aug. de symb. n. 5. Dam. F. O. IV. 16. p. 276. 277.

[27]) Phot. ep. 30 cit. q. 171.

[28]) ep. 1 ad Nicol. (Jager p. 436.) ep. 1 ad Mich. n. 12. 20. p. 8. 17. Mont.; q. 176. p. 877.

[29]) ep. 30 cit. Aehnlich Nic. Cat. p. 646 ed. Mai.

[30]) Cyr. Al. in Luc. 2, 4 (Mai N. Bibl. II. p. 123.)

[31]) *ἐνίοτε μὲν πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ ἐφεξῆς χρόνου, ἐνίοτε δ' οὖν ἐπὶ δηλώσει μεγάλων ἔργων καὶ θεοπρεπῶν.* q. 21. c. 1. p. 152: *ποτὲ μὲν ὡρισμένον χρόνον περιγράφει, ποτὲ δὲ τὴν περιγραφὴν ἀρνούμενον ἐᾷ τὸν χρόνον πρὸς τὸ ἀόριστον διατείνεσθαι.*

Gegentheil zur Bezeichnung eines unbegrenzten Zeitraums dient.[32]) Beispiele liegen nahe Ps. 71, 7; 109, 1. Matth. 28, 20.[33]) Da wird durch ἕως nicht eine zeitliche Grenze oder das Ende, sondern die Erfüllung der göttlichen Thaten angezeigt, die den Gedanken der Leser auf eine unbegrenzte Ausdehnung hinweiset. Aber noch eine dritte Bedeutung findet sich, in der es einfach das Gegentheil eines vorhergehenden „bis" bezeichnet, wie Gen. 8, 7: „Die Taube kehrte nicht zurück, bevor die Erde trocken geworden war"[34]) oder auch: „Bis ihr gealtert seid, bin ich Gott" u. s. f. Das ἕως steht so für beständig, auf immer.[35]) Sicher zerfällt Christi Gerechtigkeit nach der Entfernung des Mondes nicht in Nichts, noch wird die Fülle seines Friedens verringert (Ps. 71, 7); nach geschehener Unterwerfung seiner Feinde (Ps. 109, 1. 2) verliert er den Platz zur Rechten seines Vaters nicht; nach dem Weltende (Matth. 28, 20) weicht er nicht von seinen Jüngern, ist ihnen vielmehr noch enger verbunden. Solche und andere Beispiele entkräften den Einwand der Häretiker. Ebenso wenig steht 2) entgegen, daß Maria Matth. 1, 20 Weib (γύνη) genannt wird.[36]) Sie heißt so, weil Joseph ihr Verlobter, ihr Gatte war; wie die Sitte nicht verbietet, die Männer so zu nennen auch vor der fleischlichen Vermischung, so läßt sie auch die, welche noch die Jungfrauschaft bewahrt, Frauen derselben nennen. Auch Jakob nannte die Rachel sein Weib noch vor dem ehelichen Umgang (Gen. 29, 21). Zudem umfaßt der Name Weib alle Individuen des weiblichen Geschlechtes, wie Mann auch die Knaben und Greise; Eva hieß Weib auch da, wo sie noch als Jungfrau im Paradiese lebte (Gen. 2, 23 f. 3, 12). Der Engel hatte aber einen besonderen Grund, Maria das Weib Josephs zu nennen; da dieser verwirrt und bestürzt war, einerseits an Mariens Tugend nicht zweifelte, anderseits die Thatsache ihrer Schwangerschaft sich nicht erklären konnte, schon daran dachte, sie heimlich zu entlassen; da erschien der Engel gerade zur rechten Zeit, um ihn zu beruhigen und den Zweifel zu heben, ihm zu sagen: Maria hat dir die Treue nicht gebrochen, sie verdient es, deine Gattin zu heißen; fürchte dich nicht, sie als dein Weib anzunehmen; denn Göttliches ist mit ihr geschehen. So nennt sie der Engel Weib, um jeden unbegründeten Verdacht von Joseph zu entfernen, vielleicht auch, damit der Gerechte keine der Sorgen von sich abweise, die dem Manne bezüglich der Frau obliegen. Endlich 3) können auch die so genannten Brüder Jesu nicht als seine leiblichen Brüder und als Söhne Maria's gelten, da sie blos Anverwandte überhaupt sind, putativi fratres wie Joseph pater putativus.[37]) Alle

---

[32]) εἰς ὑποδήλωσιν ἀπεράντου διαστήματος. Cf. Naz. l. c. Theophyl. in h. l. Opp. I p. 9. 10. Cat. in Luc. l. c.

[33]) Andere beziehen noch hieher Akt. 3, 21. I. Kor. 15, 25. Gen. 28, 15. Dan. 1, 21, Ps. 112, 8; 122, 2 mit verschiedenen Erklärungen. Vgl. auch Gesen. Lexic. hebr. s. v. עד.

[34]) Die Worte stehen nicht wie bei Photius Gen. 8, 7. 8. 12. LXX.

[35]) διηνεκῶς, εἰς τὸν αἰῶνα. Vgl. עד als Substantiv. Ps. 9, 6. 19; 19, 10. Gesen. l. c. A. n. 1.

[36]) q. 22. p. 164 seq.; q. 100. p. 616 seq. (ep. 182. p. 270 M.; ep. 34. p. 327 B).

[37]) ἀδελφοί = συγγενεῖς. q. 45. p. 345; νομιζόμενοι, νομισθέντες ἀδελφοί. q. 50. p. 380.

Gläubigen halten fest daran, daß Maria als Jungfrau gebar und Jungfrau blieb; diejenigen aber, die ganz in materielle Gedanken verfallen sind und nichts von dem Uebernatürlichen wissen wollen, lassen sich nicht zu dem Bekenntniß bewegen, daß er, welcher die Jungfrau aus Nichts erschuf, sie, nachdem sie das Dasein erlangt, auch als Jungfrau erhalten konnte, zumal da wo es sich um die Geburt handelt, der sich der Schöpfer selber unterzog.[38])

3. Maria war völlig unversehrt, frei von jeder Sünde und jeder Makel, wahrhaft ausgerüstet mit der Fülle der Gnaden, ganz rein (ἄσπιλος καὶ καθαρά, ἀκήρατος κόρη),[39]) durchaus unbefleckt (πανάχραντος),[40]) durchaus heilig (παναγία),[41]) heilig über alle anderen Heiligen (ὑπεραγία).[42]) In verschiedenen Prädicaten, Wendungen und Bildern deutet Photius die wunderbare Reinheit, Makellosigkeit und Unversehrtheit der Jungfrau an, hierin ganz den griechischen Theologen, und besonders seinem Onkel Tarasius,[43]) folgend; er legt ihr eine Reinheit an Leib, Seele und Gedanken bei, die über alle Bezeichnung erhaben ist;[44]) sie ist die überheilige und völlig tadellose Herrin.[45]) Sie ist es, die der Stammeltern Schmach entfernt und ihr Verderben wieder gut gemacht hat; sie ist die herrliche Braut, würdig des himmlischen Bräutigams ausgestattet, der belebte Tempel dessen, der sie beseelte;[46]) sie ward durch Gottes Rathschluß vorherbestimmt[47]) und vorbereitet zu einer würdigen Wohnung für den herabkommenden Herrn.[48]) Sie erhielt die Gnade in aller Fülle, ein Meer von Gnadengaben und Verdiensten.[49]) Sie ist der auf Erden erbaute himmlische Ofen, in dem der Schöpfer die Erstlinge der Teigmasse auskocht, das Unkraut verbrennt und die gereinigte Masse sich zu reinem Brod gestaltet.[50]) Sie ist der heilige Berg,

---

[38]) q. 157. p. 828 (Gall. n. 36. p. 739).

[39]) c. Man. I. 7. II. 12 (Gall. XIII. 604. 635).

[40]) q. 176 cit.: πανάχραντος μήτηρ τοῦ λόγου. Ebenso ep. 1 ad Mich. n. 12. 20. p. 8. 17. Vgl. Taras. l. c. c. 5. p. 1484. Niceph. Antirrhet. I. c. 48. p. 64.

[41]) παναγία παρθένος. Or. in Nat. V.; ep. cit. n. 11; q. 176 cit. — Theophan. Chronogr. p. 636: ἄχραντος καὶ παναγία.

[42]) c. Man. I. 7. ep. 18 ad Mich. Imp. p. 80 (Bal. ep. 221. p. 536). ep. 231. p. 356 fin. (B. ep. 142. p. 461.) Cf. Taras. l. c. p. 1197: ἁγιωτέρα τῶν Χερουβίμ.

[43]) Procl. Cyzic. Or. 1 de Deip.; Epiph. h. 78. Or. de laud. Deip. Joh. Dam. F. O. III. 2. 12. IV. 14. p. 204. 222. 274 seq. Taras. l. c. p. 1481 seq. 1496 seq.

[44]) Or. cit. p. 600: ἁγνὸν τὸ σῶμα, ἁγνὴν δὲ τὴν ψυχὴν, ἁγνοὺς δὲ τοὺς λογισμοὺς κρεῖττον ἢ λόγῳ συντηρήσασα.

[45]) ἡ ὑπεραγία πανάμωμος δέσποινα. Petrus Sic. Or. II. c. Paul. (Migne CIV. p. 1332). Joseph der Hymnograph redet sie an: ὑπεραγία, πανάμωμε.

[46]) Or. cit. p. 600.

[47]) Dam. F. O. IV. 16. p. 274.

[48]) Or. cit. p. 596: τῆς δεσποτικῆς ἐπιδημίας παλάτιον.

[49]) Or. cit. p. 601: πέλαγος τῶν τῆς παρθένου χαρισμάτων καὶ κατορθωμάτων.

[50]) ib. p. 600: ὁ ἔμψυχος καὶ οὐράνιος ἐπὶ γῆς χαλκεύεται κλίβανος, ἐν ᾧ ὁ πλάστης τοῦ ἐμοῦ φυράματος τῷ θεικῷ πυρὶ τὴν ἀπαρχὴν ὀπτησάμενος καὶ τὴν τῶν ζιζανίων ἐπισπορὰν συμφλεξάμενος ὅλον ἑαυτῷ καθαρὸν ἀρτοποιεῖται τὸ φύραμα. Das Bild des Brodteigs braucht Andreas von Creta noch schöner in anderer Weise in Bezug auf Maria's Unversehrtheit von der Erbsünde (Gall. XIII. p. 95: τοῦ ὅλου φυράματος ἡ μὴ

von dem der kostbare Eckstein Christus ohne Menschenhände sich ablöst, um die Macht der Hölle zu vernichten.[51]) Sie ist der Thron des Herrn auf Erden, eine Leiter zum Himmel. Freudig müssen wir denken, daß die Jungfrau, die aus unfruchtbarem Schooße hervorging, den fruchtberaubten Mutterleib der Natur heiligt und ihre Unfruchtbarkeit anspornt zur reichen Fülle von Früchten der Tugend.[52]) Auf ihre Unversehrtheit bezieht sich der brennende Dornbusch (Exod. 3, 2).[53]) Ihr Vorbild und Typus ist nach allgemeiner Annahme die Bundeslade, deren Holz von Innen und Außen mit Gold überzogen war; das deutet darauf hin, daß die Jungfrau zwar, gleichwie wir Alle, aus Fleisch und Knochen bestand, aber in der Schönheit und Herrlichkeit der Tugenden von Innen nach Außen strahlend und leuchtend das düstere und durch die Sünde verderbte Wesen unserer Natur verbarg.[54]) In allen diesen Erörterungen liegt die völlige Makellosigkeit Maria's, ihre vollendete Heiligkeit ausgesprochen; die Heiligung wenigstens im Mutterleibe, wie sie von Jeremias und Johannes Baptista ausgesagt wird (Jerem. 1, 5. Luk. 1, 15. 41. 44), die ursprüngliche Gerechtigkeit, wie sie die erste Eva vor der Sünde hatte, konnte ihr nicht abgesprochen werden; ihr Freisein von der Erbsünde, die Unbeflecktheit ihrer Empfängniß ist hinlänglich angedeutet, obschon in der griechischen Kirche, die schon früher am 9. December das Fest der Empfängniß feierte,[55]) die dogmatische Frage nicht zur speciellen Erörterung kam und in der Regel nur von der activen, nicht von der passiven Empfängniß gehandelt ward.[56]) Wir finden bei Photius alle die Aeußerungen wieder, die uns bei den Vätern[57]) hierüber begegnen und seine Ansicht ist weit von den heutigen Griechen entfernt, welche — uneingedenk ihrer Väter — die dogmatische Definition vom 8. December 1854 verhöhnen.

φυραθεῖσα δι' αὐτῆς ἀρτοποιεῖται πρὸς τὴν τοῦ γένους ἀνάπλασιν) und Proklus sprach sich in diesem Sinne mehrfach aus (Or. I. de Deip. c. 2: οὐκ ἐμιάνθη Χρ. οἰκήσας μόρια ἅπερ αὐτὸς ἀνυβρίστως ἐδημιούργησε. c. 3: ἣν καὶ πλάσσων οὐκ ἐμολύνθη, διὰ ταύτη προελθὼν οὐκ ἐμιάνθη).

[51]) Or. cit.: τὸ ὄρος τὸ ἅγιον, ἐξ οὗ τμηθεὶς ἄνευ χειρῶν λίθος ἔντιμος ἀκρογωνιαῖος Χρ. ὁ θεὸς ἡμῶν τὰ τῶν δαιμόνων τεμένη καὶ τὰ ᾅδου βασίλεια αὐτῇ τυραννίδι συνέτριψε.

[52]) l. c.: ὅτι τῶν κόλπων ἀγόνων προκύπτουσα παρθένος τὴν ἄγονον μήτραν ἁγιάζει τῆς φύσεως, εἰς ἀρετῶν εὐκαρπίαν τὸ ταύτης ἄκαρπον ἐγκεντρίζουσα.

[53]) q. 261. p. 1080 nach Theod.; q. 300. p. 1136 (ἀκατάφλεκτον καὶ ἀπήμονα διασώσει τὴν δεξαμένην).

[54]) q. 112. §. 3. p. 184 Ath.

[55]) Nov. Manuel. Comn. Leuncl. J. Gr. R. I. p. 160. Balsam. in Phot. Nomoc. VII. 1. Justell. II. p. 921.

[56]) Dam. l. c. p. 276.

[57]) Naz. Or. 45. n. 9. p. 851 ed. Clem. nennt Maria παρθένος προκαθαρθεῖσα τῷ πνεύματι. Tarasius l. c. p. 1184: ἡ τῶν ἁγίων ἁγία, ἡ ἀκηλίδωτος τοῦ λόγου παστάς, ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματος, τὸ ὄρος τὸ ἅγιον, ἡ θεοχώρητος σκηνή, ἡ ἀκατάφλεκτος βάτος, τὸ πυρίμορφον ἅρμα τοῦ θεοῦ, ἡ περιστερὰ ἡ ἀμόλυντος, p. 1489: τῶν θαυμάτων ἄβυσσος, πηγὴ τῶν ἀγαθῶν, ἄσυλος πλοῦτος, κόρη ἀμίαντος, παρθένος ἀμόλυντος, νεᾶνις πάγκαλος u. s. f.

4. Christus selbst hat seine Mutter hochgeehrt. Er war ihr unterthan in seiner Jugend und am Kreuze noch bewies er für sie die zärtlichste Fürsorge. Vergebens beruft man sich dagegen auf Matth. 12, 48. Mark. 3, 33. Joh. 2, 4. Die Worte: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?" sind nicht so zu verstehen, als habe der Erlöser sich der Geburt aus der Mutter geschämt oder sie der Mutterehre berauben wollen,[58]) was ein blasphemischer Gedanke gottloser Menschen ist;[59]) das lag nicht im Sinne dessen, der ihr zu Liebe noch vor der Zeit seines Wunderwirkens Wasser in Wein verwandelte, der nicht blos ihr, der wahren Mutter, sondern auch dem vermeintlichen Vater sich unterwarf (Luk. 2, 51), der die Eltern nächst Gott zu ehren befahl, der in den Jugendjahren ihr die größte Ehre erwies. Der in ihrem Leibe zu wohnen sich nicht schämte, freiwillig der Sache sich unterzog, wie sollte der den Namen (der Mutter) scheuen? Unmöglich bedeuten diese Worte eine Verachtung, Zurücksetzung oder Verläugnung der Mutter, vielmehr weisen sie auf etwas Anderes, Höheres hin. Sie lehren, das Heil der Seelen sei Allem vorzuziehen, selbst den Eltern, Geschwistern und Kindern; der Heiland wollte durch sein Beispiel seine Worte (Matth. 17, 58) bekräftigen und um so mehr uns zu ihrer Beobachtung anhalten, je höher er und seine Mutter standen. Wie Maria um unseres Heiles willen seine Mutter ward, so zieht er auch jenes ihr vor.[60]) Ferner waren jene Worte nicht an die seligste Jungfrau gerichtet, die noch außen stand und nicht selber seinen Vortrag unterbrach, sondern an denjenigen, der zur Unzeit ihn störte, vielleicht gerade, um die Zuhörer von Jesu Lehre abzuwenden, ihm seine Herkunft vorzuwerfen, die Achtung vor dem Lehrer zu verringern, wie auch sonst die Juden bei den Lehrvorträgen des Herrn sagten: „Ist das nicht der Zimmermannssohn? Wir kennen seinen Vater und seine Mutter" u. s. f. (Matth. 13, 55. Joh. 6, 42; 9, 29. Mark. 6, 3). Christus tadelte daher das ungeziemende Benehmen des unberufenen Sprechers und damit zugleich jene Zuhörer, die ebenso gesinnt waren, und paßte seine Antwort ihren Gedanken an. Er will gleichsam sagen: „Was willst du mir zur Schmach Mutter und Brüder vorbringen? Vergeblich ist dein Anschlag, er hat das Gegentheil zur Folge. So weit bin ich davon entfernt, mich der niedrigen Stellung meiner Verwandten zu schämen, daß ich nicht blos diejenige, die mich dem Fleische nach geboren, als Mutter anerkenne, sondern auch die Armen und Verachteten, die du hier siehst, auch ohne alle leibliche Verwandtschaft als Mutter und Geschwister anzunehmen mich nicht weigere, wofern sie nur nach meiner Lehre den Willen meines Vaters erfüllen." Weit entfernt, die mit so vielen Vorzügen ausgestattete leibliche Mutter zu verachten, wahrt er ihr alle Vorrechte und Ehren.[61]) Die Ansicht einiger Väter, die Mutter Jesu habe etwas Menschliches erleidend ihres Sohnes sich

[58]) q. 215. p. 971 M. (ep. 132. p. 171 seq. M.; ep. 13. p. 261 seq. B.) Dieselbe Frage etwas anders q. 45. p. 340 seq.

[59]) ἄθεον φρόνημα τῶν δυσσεβούντων. q. 45. p. 341.

[60]) q. 215. p. 976. 977. Cf. q. 45. p. 344.

[61]) q. 215. p. 977—980. Damit schließt diese Abhandlung. Das Folg. q. 45 cit.

gerühmt und sei während seines Vortrags gekommen, um gewissermaßen den Ruhm seiner Lehre mit ihm zu theilen und als Mutter eines solchen Sohnes bewundert zu werden, weßhalb Christus mit jenen Worten ihre Eitelkeit getadelt habe,[62]) verwirft Photius durchaus, da sie im ganzen Context nicht die mindeste Berechtigung habe. Kein anmaßendes Wort wird von Maria berichtet, von Stolz zeigt sich keine Spur; sie trat gar nicht in die Versammlung ein, blieb bescheiden und ehrerbietig außen stehen; sie hat in keinem Stücke gefehlt; es konnte sie also kein Tadel treffen. Christi Tadel traf vielmehr die höhnende Mahnung der Juden, die seine armen Verwandten vorschoben, um ihn vom Lehren abzuhalten. Auch Joh. 2, 4 findet sich eher große Ehrerbietung, als Vernachläßigung der Mutter. Da diese ein Wunder wünschte, bedeutete er ihr, daß die Wunder ihr nicht mit ihm gemein seien und daß auch die rechte Zeit dafür noch nicht gekommen; indem er aber gleichwohl das Wunder wirkte, zeigte er, daß die Achtung gegen die Mutter größer war, als die Rücksicht auf die rechte Zeit und die Verschiedenheit der Macht, daß die Erfüllung ihrer Bitte dem Sohne höher stand als die dagegen sprechenden Gründe. Die Worte: „Was ist mir und dir (gemein)"? haben hier nicht den Sinn wie Luk. 12, 14, wo Christus beisetzte: „Wer hat mich zum Herrn und Richter über euch bestellt?" und die abschlägige Antwort durch die That bekräftigte; seiner Mutter gegenüber handelte er nicht so; er verrichtete das Wunder, obschon die Stunde noch nicht gekommen war, aus Liebe zur Mutter.[63])

5. **Der Ehre, die Christus seiner Mutter während seines irdischen Lebens erwies, entspricht diejenige, die sie bei ihm in der Herrlichkeit des Himmels genießt und die ihr von den Gläubigen auf Erden erzeigt wird.** Wie Christus unser Aller Herr ist, so ist sie unsere Herrin, unsere Frau;[64]) sie hat eine über die Menschheit erhabene Ehre und Würde;[65]) sie ward darum unmittelbar nach Christus und vor allen anderen Heiligen verherrlicht. Das, was die Theologen mit dem Cult der **Hyperdulie** ausdrücken, ist ganz entsprechend in den Prädicaten Maria's als *ὑπεραγία*, *ὑπερένδοξος*, *ὑπερύμνητος*[66]) wiedergegeben, wie auch in vielen anderen

---

[62]) So Chrys. hom. 44 al. 45 in Matth. n. 1: *ὑπερ ἐπεχείρησε* (Maria), *φιλοτιμίας ἦν περιττῆς κ. τ. λ.*, was Thomas p. 3. q. 27. a. 4. ad 3 als zu stark und excessiv gesprochen bezeichnet, dann aber milder zu erklären sucht. Theophyl. in Matth. 12, 46—50. Marc. 3, 22 (Opp. I. 63. 189 ed. Venet.) schließt sich wiederum dem Chrysostomus an und bemerkt, Maria habe ihre Macht über ihren Sohn zeigen wollen, den sie damals noch nicht verstanden, aus Ehrgeiz habe sie sich hinzugedrängt, welche Eitelkeit Christus strafend zurechtgewiesen habe.

[63]) q. 45. p. 344—346 (Ath. §. 3—5. p. 90—91).

[64]) *δέσποινα* c. Man. I. 7: *ὑπεραγία δέσποινα* ep. ad Aquil. fin.

[65]) *ὑπὲρ ἄνθρωπον δόξα καὶ λαμπρότης*. q. 100 (ep. 182. p. 270. 271 M. ep. 31. p. 327 B.)

[66]) N. 42. 64. — ep. 1 ad Nicol. (Jager p. 436): *ἡ ἀειπαρθένος καὶ ὑπερένδοξος δέσποινα ἡμῶν θεοτόκος*. q. 309 (Gall. XIII. 713): *τῆς ὑπερενδόξου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου*. Dam. F. O. IV. 14. p. 273: *ἁγία καὶ ὑπερύμνητος ἀειπαρθένος καὶ θεοτόκος Μαρία.*

Redeweisen. So heißt Maria diejenige, die viele große, göttliche Namen hat,[67]) erhaben selbst über den Größten der vom Weibe Geborenen, über Johannes den Täufer.[68])

6. Da nun Maria so große Macht besitzt,[69]) so wird sie von den Gläubigen und von der ganzen Kirche angerufen um ihre Fürbitte. Sie ist unsere Versöhnung und unsere Zuflucht, unsere Mittlerin und Fürsprecherin.[70]) In kirchlichen Liedern wird sie gepriesen als das Glück der Erdgeborenen, der Schutz der Christen, die einzige Hoffnung der Sünder, die Wonne der Welt;[71]) fast dieselben Ausdrücke, wie sie die lateinische Kirche gebraucht, kehren hier wieder.[72]) Auch erwähnt Photius am Schluße seiner Lobrede noch die Feier der Liturgie zu Ehren der heiligen Jungfrau, indem er bemerkt, die Zeit rufe noch zu einer anderen Verherrlichung derselben, zum Beginne des heiligen Opfers; denn die Ehre der Mutter sei das Gedächtniß der freiwilligen Leiden des Sohnes.[73])

2. Die Heiligen- und Reliquienverehrung.

An die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die Erlösung knüpft sich, wie die Verehrung seiner jungfräulichen Mutter, so auch die der übrigen durch seine Gnade ausgezeichneten Heiligen. Sie sind Freunde Gottes, denen er seine Herrlichkeit gegeben, verherrlicht von ihm, weil sie ihn verherrlicht, Söhne Gottes und Miterben Christi (Joh. 15, 13. 15; 17, 2. I. Sam. 2, 30. Gal. 4, 7). Darum werden sie von den Gläubigen verehrt und dieser Cult (Dulie) geht auf Gott zurück, dessen Gnade in ihnen gewirkt hat.[1]) Ihnen wird mit

[67]) Dam. Or. VI. de dormit. Deip. c. 3. p. 58: *ἡ θεώνυμος καὶ πολυώνυμος καὶ μεγαλώνυμος.*

[68]) q. 309. p. 1157 (Gall. l. c.)

[69]) Ps. Dam. c. Const. Copron. c. 21. p. 626 ed. Le Quien: *καὶ γὰρ ἀσύγκριτον καὶ ἀκατάληπτον ἔχει τὸ δύνασθαι, καὶ μαρτυροῦσιν οἱ προστρέχοντες πρὸς τὴν σκεπὴν αὐτῆς καὶ πῶς εὐθὺς ἐπίκουρος καὶ βοήθεια ἡμῶν καθεκάστην ταῖς συμφοραῖς καὶ ταῖς ἀῤῥωστίαις καθίστηκε.*

[70]) Phot. Or. cit. p. 601: *τὸ ἐμὸν ἱλαστήριον καὶ προσφύγιον, πρὸς τὸν σὸν υἱὸν καὶ θεὸν ἡμῶν διαπρεσβευομένη καὶ μεσιτεύουσα.* q. 100 cit.: *μεσίτης τῆς πρεσβείας.* Cf. ep. 18. p. 80; ep. 188. p. 287; ep. 234. p. 356 ed. M. ep. ad Aquil. fin. (B. ep. 221. 147. 142. 5). Orat. I. in adv. Russor. p. 215 ed. A. Nauck.

[71]) Leo VI. Imp. Odar. catanyct. ed. Matranga p. 614. v. 55 seq.: *Θεοκυῆτορ Μαρία, τῶν γηγενῶν εὐκληρία, χριστιανῶν προστασία* (auxilium christianorum), *ἁμαρτωλῶν ἐλπὶς μόνη* (refugium peccatorum), *καὶ κοσμικὴ θυμηδία, ῥῦσαι πυρὸς ἀπειλῆς με!*

[72]) Or. cit. p. 600: *ὃν ἡ σύμπασα κτίσις οὐ χωρεῖ, ἡ παρθενικὴ γαστὴρ ἀστενοχωρήτως κυοφορεῖ* — ganz den liturgischen Worten der römischen Kirche entsprechend: quia, quem coeli capere non poterant, tuo gremio contulisti.

[73]) Or. cit. p. 600: *ἐπ' ἄλλην τιμὴν τῆς παρθένου, τῆς μυστικῆς φημὶ καὶ ἀναιμάκτου θυσίας ἀπάρξασθαι· τιμὴ γὰρ μητρὸς ἡ τῶν ἑκουσίων τοῦ υἱοῦ παθημάτων ἀνάμνησις.*

[1]) Dam. F. O. IV. 15. 16. p. 277 seq. 281. Or. I. de imag. c. 21. III. c. 33. 40. p. 316. 359. 362. Euseb. Praep. ev. XIII. 7.

wird, während die wahre Lehre bei Christus keineswegs von irgend einer der Naturen zu den Individuen herabsteigt, noch diese theilt; denn hier ist nicht irgend eine einzige getheilte Natur; vielmehr von der Person geht eine Entfaltung zur Zweiheit der Natur aus. Dort hat das Natürliche das Persönliche oder das den einzelnen Personen Angehörige unter sich, weil viele Personen unter der Natur sich finden; bei dem Geheimnisse unserer Erlösung aber, das neu [81]) und einzig in seiner Art unter der Sonne, ist die Person Christi eine einzige und ungetheilte; hier kann die Natur nicht das Hypostatische unter sich begreifen, noch schlechtweg als eine einzige gedacht werden.

c) „Wenn der gnomische Wille nichts Anderes ist als der natürliche mit einer bestimmten Qualität und Richtung, Christus aber den natürlichen Willen hat und nicht auf eine und dieselbe Weise absolut, sondern stets in einer besonderen bestimmten Weise wirkt, so muß man auch einen gnomischen Willen in ihm annehmen.“ Antw. 1) Hier ist offenbar eine falsche Consequenz gezogen. Denn der gnomische Wille ist eben sicher ein persönlicher, mit einer bestimmten Qualität versehener; aber nicht jeder Wille, der in bestimmter Weise beschaffen ist, ist auch ein persönlicher. Denn auch die Allen gemeinsamen natürlichen Willen unterscheiden sich durch eine natürliche Qualität von denen, die anderen Gattungen von Wesen angehören; aber die bestimmt qualificirten Willen sind darum noch keine gnomischen. 2) Wenn aber auch der Paralogismus die Consequenz nach sich zieht, so ist deßhalb doch noch nicht die Unwahrheit der gegnerischen Behauptung festgestellt. [82]) Denn es läßt sich sagen, daß obschon das mit einer bestimmten Qualität Versehene zweifach ist, einmal an dem natürlichen, dann auch an dem persönlichen Willen sich findet, doch nichts verbietet, vielmehr die Sache selbst darauf führt, zu sagen, bei der doppelten Art der Qualität sei der hier verstandene Wille, weil er kein natürlicher ist (denn dieser ist der gemeinsame), ein persönlicher und gnomischer. Ist also auch die Form des gegnerischen Schlusses unzuläßig, so bleibt sachlich doch die Schwierigkeit bestehen. 3) Was hat man also zu sagen? Einfach, daß Christus, wenn er auch nur Eine Person war, doch darum nicht eines qualificirten hypostatischen Willens sich bedient hat, sondern daß er, um seinen natürlichen Willen zu erfüllen, Speise zu sich nehmen wollte, [83]) keineswegs aber eine süße oder bittere oder sonst wohlschmeckende, daß er nach demselben Verhältniß der menschlichen Natur einen Trank nehmen wollte, aber zu einem wohl duftenden Wein, zu starken Getränken oder sonst was der Art nichts seinen Willen anregte und hinzog, daß er vielmehr schlechtweg nach dem Bedürfnisse der Menschennatur Speise und Trank brauchte, aber sein Wille nicht auf jene Eigenschaften von Speise und Trank gerichtet war, [84]) die ohne eine Nothwendigkeit nur den

---

[81]) Statt κοινόν las Turrianus richtig καινόν, wie codd. Mon. M. Ath.

[82]) Der Satz: εἰ καὶ συνεφέλκεται — ἐσχηματίζετο ist bei Basn. p. 451 ungenau übersetzt. Zu dem Conditionalsatz vgl. das Folgende: εἰ καὶ μὴ παρὰ τὸ ἑπόμενον ἡ τοῦ λόγου προὔβη σύνθεσις.

[83]) τροφῆς . . . μετασχεῖν ἠθέλησε (codd. Mon. ἠνέσχετο).

[84]) οὐ μὴν οὐδαμῶς συναπενήνεκται (Mon. — εκτο) τῷ θελήματι.

empfängt es? Wenn Christus, wie läßt sich sagen, daß er, der die Menschen überaus liebt, an ihrem Blute sich freut? Wenn der Teufel, warum wollen diese ihrem Feinde mit ihrem Blute eine Libation darbringen? Wo ist der Richter, der mit den Parteien nach Recht verhandelt? Und wer sind die Parteien, von denen einer durch den Zeugen (*μάρτυς*) ein Zeugniß zur Erlangung des Sieges abgelegt wird? [14]) Hier ist zu bemerken, daß der Name „Zeugen" für die Bekenner Christi wie auch das Darbringen des Opfers in übertragener Bedeutung steht (vgl. S. 309). Christus freut sich nicht an ihrem Tode, sondern an ihrer Gesinnung; daß sie für ihn als Zeugen sterben und ihr Blut vergießen, wird aber im eigentlichen Sinne gesagt. Christus vergoß sein Blut aus Erbarmen für uns, ohne es Jemanden darzubringen, der es als Lösegeld empfangen hätte; denn es war sein Plan nicht, es so darzubringen, sondern durch sein Leiden uns Verlorene zu retten. Er hat es nicht (dem Satan) dargebracht (als Lösepreis). [15])

Christus hat uns erkauft und freigemacht von der Tyrannei des Teufels mit seinem Blute; [16]) er hat uns die durch die Sünde verlorene Gnade zurückgegeben und unser Geschlecht wiederhergestellt von dem Falle, [17]) uns wieder theilhaftig gemacht der göttlichen Natur (II. Petri 1, 4) und zu Kindern der Gnade nach, zu Gottessöhnen. [18]) Christus ward Mensch — sagen die Väter [19]) — um uns zu Göttern zu machen.

Christus hat aber nicht blos die Menschen, sondern die gesammte Schöpfung erlöst. Es trat der Welterlöser mittelst des Fleisches in sie ein, er erneuerte sie, indem er sie von den zahllosen Arten der Entweihung und Befleckung reinigte, sie befreite von den sittlichen Uebeln und den Leidenschaften, die noch weit furchtbarer sind denn das leibliche Verderben. Er erneuerte die Creatur durch seine erste Parusie, damit man 1) erkenne, daß er es ist, der sie von Anfang an geschaffen. Denn die Schöpfung und die Erneuerung des verderbten Geschöpfes gehört einem und demselben zu; beides ist Sache derselben Weisheit und Kunst. 2) Damit man nicht mehr daran zweifeln könne, daß die Creatur durch die zweite Ankunft und vor ihr der Mensch zur Unverweslichkeit, zur Freiheit vom Leiden und zu unaussprechlicher Schönheit neu gestaltet wird. [20]) Der Tod des Erlösers hat die Erneuerung und Wiederher-

---

[14]) c. 6. p. 83 Mai; p. 44 Oec.

[15]) c. 10. p. 89: *οὐ προσήνεγκεν οὖν, εἰ μή τινι κατὰ μεταφορὰν τὸ ὑπὲρ ἡμῶν παθεῖν αὐτὸν φίλον ἐστὶν ὀνομάζειν προσενεγκεῖν.* Mai bemerkt hiezu: non obtulit sc. hosti generis humani, ut in praeced. Ph. dixit. Nisi enim ita intelligatur, pugna quodammodo fiet cum iis quae dicuntur a Paulo in ep. ad Hebr. (9, 14.) Zu *προσήνεγκε* wäre *ὡς λύτρον* in der erörterten Bedeutung zu denken.

[16]) Wir sind *ἐξαγορασθέντες τῷ τιμίῳ αἵματι Χριστοῦ καὶ ἐλεύθεροι τῆς τῶν διαβόλων τυραννίδος.* q. 179. p. 881.

[17]) Or. in Nat. Virg. p. 599. 600.

[18]) q. 132. c. 1. p. 728. 729. Cf. Eulog. L. II. c. Nov. cod. 280. p. 333 B.

[19]) Max. Cap. theol. 25. Opp. I. 490. And. St. s. m. Trinitätslehre des Gregor v. Naz. S. 254. N.

[20]) q. 161. c. 2. p. 845 (p. 745. 746. n. 40 Gall.) Cf. q. 167 (Gall. n. 44. p. 751).

stellung des Universums bewirkt.[21]) Nach allen Dimensionen ist die Offenbarung seiner Heilsökonomie unendlich erhaben, nach Länge, Breite, Tiefe und Höhe (Ephes. 3, 18. 19). Ihre Länge besteht darin, daß sie von Anfang an vorher bestimmt war; ihre Breite darin, daß sich ihre Wohlthaten auf Alle erstrecken, die vor dem Gesetze, die unter dem Gesetze, die nach demselben sind, auf Lebendige und Verstorbene, auf Juden, Hellenen und Barbaren, auf alle Völker, auf das Irdische und Himmlische; ihre Tiefe darin, daß sie bis zum Innersten der Unterwelt ihre unaussprechliche Macht und Wohlthätigkeit erwies, die Hölle vernichtete und gefangen nahm, die Gefangenen aber befreite und erlöste; die Höhe aber darin, daß der, welcher hinabstieg, derselbe ist, der auch emporstieg (Eph. 4, 10), daß er über die Himmel hinaus unsere Erstlinge hinführte, über alle Macht, Gewalt und Herrschaft sie erhob.[22])

---

b) Weitere Folgen der Incarnation (Corollarien).

α) Bezüglich des religiösen Cultus.

1. Maria die Gottesmutter und ihre Verehrung.

Mit dem Geheimnisse der Erlösung steht in innigster Beziehung die Mutter Jesu, ja in ihrer Anerkennung als Gottesmutter (Theotokos) ist dasselbe beschlossen.[1]) Diese Würde Mariens hebt Photius oft und nachdrücklich hervor, entschieden weiset er die nestorianischen Behauptungen und die ihre Ehre verletzenden Lehren der Paulicianer als blasphemisch zurück.[2]) In der Rede auf das Fest der Geburt Mariens zeigt er, wie ihr Cultus mit der Ehre Christi in engster Verbindung steht; ihr Geburtsfest betrachtet er als die Wurzel der übrigen Feste.[3]) Ihre Geburt hat den ersten Grund zur Welterlösung gelegt;[4]) sie wurde das Unterpfand unserer Adoption. Sie, eine Frucht von Adam's Nachkommen, kündigt den kommenden Befreier von der Sclaverei an, welcher die Menschheit durch die Sünde verfiel; Adam und Eva legen bei ihrem Eintritt in die Welt die Trauer ab und verherrlichen ihr Fest, ja sie feiern es zuerst und laden alle ihre Nachkommen zur Theilnahme ein. Die ganze Festrede hebt die innige Beziehung Maria's zum Erlöser und zu den Erlösten hervor.

Was das Leben Maria's betrifft, so hält Photius mit vielen Alten daran fest, daß sie von priesterlichem und königlichem Geschlechte stammte[5]) und ihre

---

[21]) *ὁ τοῦ σωτῆρος ὑπὲρ τοῦ γένους θάνατος ἀνανέωσίν τε καὶ ἀνακαίνισιν τοῦ παντὸς ἐπραγματεύετο.* q. 295. p. 1128.

[22]) Phot. ap. Oec. II. p. 30. 31.

[1]) Joh. Dam. F. O. III. 12.

[2]) c. Man. I. 7. 18. p. 604. 613 ed. Gall.

[3]) *Οὕτω ῥίζης ἢ πηγῆς ἢ θεμελίων λόγον ἢ οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ οἰκειότερον εἴπω, ἡ παρθενικὴ πληροῦσα πανήγυρις.* Gall. XIII. 595 seq. Migne CII. 548 seq.

[4]) l. c. p. 598: *τῆς παγκοσμίου σωτηρίας σήμερον τῷ τῆς παρθένου τόκῳ θεμελιουμένης.* Aehnlich Tarasius hom. de B. V. ducta in templum c. 1 (Migne XCVIII. 1481 seq.)

[5]) q. 22. p. 165: *βασιλικῆς γὰρ καὶ ἱεραρικῆς κατήγετο φυλῆς* Cf. Ambros. in Luc. c. 3.

Eltern Joachim und Anna hießen.[6]) Sehr lange verweilt er bei dem Wunder, daß die ganz unfruchtbare Anna diese edle Frucht gebar; diese Geburt bezeichnet er als ebenso übernatürlich, wie Mariens Virginität bei und nach der Geburt Jesu.[7]) Wie Andere, so hält auch er an der Ueberlieferung fest, daß Maria schon in früher Jugend in den Tempel gebracht und dort erzogen ward.[8]) Ihr reines und unschuldiges Leben wie die Größe der ihr verliehenen Gnade, ihre Lauterkeit und unerschütterliche Festigkeit in der Tugend wird überall gepriesen.[9]) Ferner führt Photius die in Apokryphen vorkommende Erzählung als alte Ueberlieferung und Geschichte an, wornach Maria wegen des durch ihre Schwangerschaft erregten Verdachtes das bei dem Eiferopfer (Num. 5, 11—31) angewendete Fluchwasser trinken mußte, aber unter völliger Beschämung der Verläumder als ganz unschuldig erkannt ward.[10]) Doch bringt er einen Zweifel gegen diesen Bericht vor, der erst nach der Geburt Jesu der Jungfrau das Fluchwasser reichen läßt, während es vor der Geburt eines Kindes bei zweifelhafter Schwangerschaft gereicht wurde; gleichwohl, setzt er bei, ist das geschichtlich überliefert.[11]) Er führt auch an, daß Maria zugleich mit ihrem Sohne den Lauf der evangelischen Verkündigung vollbrachte[12]) und durch ihr Mitgefühl sein Leiden sich zu eigen machte.[13]) Hier, wie schon vorher bei der erlittenen Verläumdung und bei dem Verluste ihres zwölfjährigen Sohnes in Jerusalem, ging Symeon's Weissagung von dem ihr Herz durchbohrenden Schwerte in Erfüllung; keineswegs aber geschah es, wie Einige meinten, dadurch, daß ihr, als sie unter dem Kreuze stand, ein Zweifel an der Gottheit des Gekreuzigten aufgestiegen wäre.[14]) Zweifel und schwankende Gedanken, um so mehr der Unglaube waren ihr ferne; aber ihr mütterliches

---

[6]) Or. cit. p. 596. 600. q. 157. c. 5. p. 832. Cf. Epiph. de laud. B. V. Andr. Cret. ap. Gall. l. c. p. 96. Taras. l. c. p. 1484. Dam. F. O. IV. 16. p. 275. Or. I. in Nat. B. V. — Evang. de nativit. Mariae c. 1. 2. hist. de nat. c. 1. 2. Protoev. c. 1. Theod. Stud. L. II. ep. 166. p. 1525.

[7]) Or. cit.: *νικᾷ δὲ καὶ θεσμοὺς φύσεως καὶ σπεῖρα μετὰ γῆρας γεωργουμένη καὶ τίκτουσα.* Cf. Taras. l. c. c. 3—5. p. 1481 seq.

[8]) Or. cit. p. 600; q. 22. l. c. (*τὴν ἐν τῷ ἱερῷ τῆς πρώτης ἡλικίας ἀνιέρωσιν*). Cf. Andr. Cret. p. 97. Taras. c. 8. p. 1488 seq. Georg. Nicomed. hom. 5 et 6 (Migne C. p. 1401 seq.) Peltzer Histor. u. dogmenhistor. Elemente in den apokryphen Kindheitsevangelien. Würzburg 1864. S. 72 ff.

[9]) Phot. ap. Nicet. Cat. in Luc. 1, 30. p. 632 ed. Mai.

[10]) q. 157. p. 829 (Gall. l. c. p. 739 seq.) Cf. q. 274 (aus Theod. q. 10 in Num.) — Protoevang. Jacobi c. 15. 16.

[11]) *Ἀλλὰ τοῦτο μὲν κατὰ τὴν ἱστορίαν ὅμως εἴρηται.* q. 157. p. 832.

[12]) q. 158. p. 836: *τὸν εὐαγγελικὸν δρόμον τῆς μητρὸς τοῦ δεσπότου συνεξανυούσης τῷ υἱῷ καὶ δημιουργῷ.*

[13]) q. 157. p. 832. Cf. Dam. l. c. p. 277.

[14]) q. cit.: *εἰ καὶ τισιν ἐῤῥήθη, ἀλλ' οὐκ ἂν ἐμοὶ ῥηθείη.* Einen Zweifel nehmen in Maria an: Orig. hom. 14 et 17 in Luc. (Migne XIII. 1833. 1845), Basil. ep. 317 (jetzt ep. 260. c. 9. p. 965—968 M.), Amphiloch. Or. 3 de occursu Domini. Bei Cyrill. Alex. in Luc. 2, 35 (Migne LXXII. 505) findet sich eine derartige Aeußerung, aber nur in wenigen Handschriften, weßhalb Mai sie wegließ. Vgl. noch Combefis. Auctar. t. I. adnot. in Greg. Ant. p. 949. Petav. de inc. XIV. 1.

wird, während die wahre Lehre bei Christus keineswegs von irgend einer der Naturen zu den Individuen herabsteigt, noch diese theilt; denn hier ist nicht irgend eine einzige getheilte Natur; vielmehr von der Person geht eine Entfaltung zur Zweiheit der Natur aus. Dort hat das Natürliche das Persönliche oder das den einzelnen Personen Angehörige unter sich, weil viele Personen unter der Natur sich finden; bei dem Geheimnisse unserer Erlösung aber, das neu [81]) und einzig in seiner Art unter der Sonne, ist die Person Christi eine einzige und ungetheilte; hier kann die Natur nicht das Hypostatische unter sich begreifen, noch schlechtweg als eine einzige gedacht werden.

c) „Wenn der gnomische Wille nichts Anderes ist als der natürliche mit einer bestimmten Qualität und Richtung, Christus aber den natürlichen Willen hat und nicht auf eine und dieselbe Weise absolut, sondern stets in einer besonderen bestimmten Weise wirkt, so muß man auch einen gnomischen Willen in ihm annehmen.“ Antw. 1) Hier ist offenbar eine falsche Consequenz gezogen. Denn der gnomische Wille ist eben sicher ein persönlicher, mit einer bestimmten Qualität versehener; aber nicht jeder Wille, der in bestimmter Weise beschaffen ist, ist auch ein persönlicher. Denn auch die Allen gemeinsamen natürlichen Willen unterscheiden sich durch eine natürliche Qualität von denen, die anderen Gattungen von Wesen angehören; aber die bestimmt qualificirten Willen sind darum noch keine gnomischen. 2) Wenn aber auch der Paralogismus die Consequenz nach sich zieht, so ist deßhalb doch noch nicht die Unwahrheit der gegnerischen Behauptung festgestellt. [82]) Denn es läßt sich sagen, daß obschon das mit einer bestimmten Qualität Versehene zweifach ist, einmal an dem natürlichen, dann auch an dem persönlichen Willen sich findet, doch nichts verbietet, vielmehr die Sache selbst darauf führt, zu sagen, bei der doppelten Art der Qualität sei der hier verstandene Wille, weil er kein natürlicher ist (denn dieser ist der gemeinsame), ein persönlicher und gnomischer. Ist also auch die Form des gegnerischen Schlusses unzuläßig, so bleibt sachlich doch die Schwierigkeit bestehen. 3) Was hat man also zu sagen? Einfach, daß Christus, wenn er auch nur Eine Person war, doch darum nicht eines qualificirten hypostatischen Willens sich bedient hat, sondern daß er, um seinen natürlichen Willen zu erfüllen, Speise zu sich nehmen wollte, [83]) keineswegs aber eine süße oder bittere oder sonst wohlschmeckende, daß er nach demselben Verhältniß der menschlichen Natur einen Trank nehmen wollte, aber zu einem wohl duftenden Wein, zu starken Getränken oder sonst was der Art nichts seinen Willen anregte und hinzog, daß er vielmehr schlechtweg nach dem Bedürfnisse der Menschennatur Speise und Trank brauchte, aber sein Wille nicht auf jene Eigenschaften von Speise und Trank gerichtet war, [84]) die ohne eine Nothwendigkeit nur den

---

[81]) Statt *κοινόν* las Turrianus richtig *καινόν*, wie codd. Mon. M. Ath.

[82]) Der Satz: *εἰ καὶ συνεφέλκεται — ἐσχηματίζετο* ist bei Basn. p. 451 ungenau übersetzt. Zu dem Conditionalsatz vgl. das Folgende: *εἰ καὶ μὴ παρὰ τὸ ἑπόμενον ἡ τοῦ λόγου προὔβη σύνθεσις.*

[83]) *τροφῆς . . . μετασχεῖν ἠθέλησε* (codd. Mon. *ἠνέσχετο*).

[84]) *οὐ μὴν οὐδαμῶς συναπενήνεκται* (Mon. — *εκτο*) *τῷ θελήματι.*

Sinnen schmeicheln und den Gaumen kitzeln. Deßhalb verlangte er nach seiner Auferstehung zum Erweis der Wahrheit seiner menschlichen Natur, die er nicht abgelegt, nicht diese oder jene Speisen, sondern nur etwas zu essen (Luk. 24, 41). Ueberall zeigt sich, daß er den natürlichen menschlichen Willen hatte; von dem gnomischen aber findet sich keine Spur. Auch viele heilige Männer nehmen in ihrem enthaltsamen, abgetödteten und ascetischen Leben nur die von der Natur zur Lebensnothdurft geforderte Nahrung zu sich, bekümmern sich aber nicht um die angenehmen und wohlschmeckenden Speisen, zu denen der gnomische Wille hinzieht, sie verachten sie nicht, streben auch nicht darnach. Einige leben tadellos und genießen auch ohne Sünde wohlschmeckende Speisen,[85]) wie Isaak, Andere wie Esau[86]) leben lasterhaft und thun nichts auf die rechte Weise. — Aber hier treten die Gegner neuerdings auf und sagen:

d) „Eben der Wille, sich der Tugend zu befleißigen, ein reineres Leben zu führen, sich nicht von der Genußsucht besiegen zu lassen, erscheint durchaus als ein gnomischer. Denn wenn es ein natürlicher Wille wäre, dann müßten Alle dieses thun." Antw. Wenn es gnomischer Wille ist, sich selbst mit Nöthen und Beschwernissen aufzureiben und eher zu der Zahl der Leidenden als der ruhig Lebenden zu gehören, so kann man 1) nicht ein concretes Beispiel vorbringen, das zur Zustimmung nöthigte, wie das unsere Ansicht kann, sondern man nimmt seine Zuflucht zu einem allgemeinen und negativen Ausdruck und sucht unter Ausscheidung des besonderen und persönlichen Willens seine thörichte Behauptung zu bekräftigen. 2) Die Heuschrecken und der Waldhonig, wie sie Johannes der Täufer genoß, sind nicht dem gnomischen Willen angehörig; denn seit den Tagen des Täufers leidet das Himmelreich Gewalt und die Gewalt brauchen, reißen es an sich (Matth. 11, 12); also war die Speise des Johannes eine mit Gewalt genommene (*βίαιος*) und nicht nur nicht dem gnomischen, sondern dem Willen überhaupt gar nicht angehörige. Sollte aber Jemand noch fortkämpfend sagen, eben dieses Violente, dieses von der Gewalt Herrührende gehöre dem gnomischen Willen an, so folgt daraus neben vielen anderen Absurditäten, daß ein Solcher, ohne es zu merken, eine ganz neue Art von Willen setzt, keineswegs aber den gnomischen. Ein solcher Wille wird ein ungezwungen gezwungener, ein gewaltsamer ohne Gewalt, ein Wille ohne Wille[87]) sein. Dasselbe gilt von anderen Dingen, die man etwa dem gnomischen Willen zueignen möchte. Findet aber der Menschheit nach der gnomische Wille in Christus keinen Platz, so darf man noch viel weniger ihn in der göttlichen Natur des Logos denken, da er auch nicht in den zwei anderen gött-

[85]) *Ἀλλ' οἱ μὲν ἀμέμπτως τε ζῆν θέλουσι* (nicht *θεολογοῦσι*, wie bei Basn. und Migne) *καὶ ἀμέμπτως μετέχοισι*.

[86]) §. 21. p. 145: *μεγάλην δόξαν καὶ τιμὴν νόμῳ κυρουμένην ἀπημπόλησε* (Mon. *ἀπεμπώλησε*), *κριτὴν τὸν λαιμὸν τῶν πράξεων ἀντὶ τοῦ νοῦ* (Mon. *νόμου*) *προβαλλόμενος, ἐξ οὗ στάσεις καὶ μυρία κακὰ τοῖς ἐνόχοις κατεβάλλετο* (Mon.: *τοὺς ἐνόχους κατελάβετο*).

[87]) *ἀβίαστον βίαιον καὶ ἀθέλητον θέλημα* (Mon.: *θελητόν*) §. 23 ed. Ath.

lichen Personen gedacht werden kann. Vielleicht aber kommt es Einigen[88]) in den Sinn, zu sagen, es sei nicht unmöglich, einen Zwang ohne Zwang und einen Willen ohne Wollen anzunehmen. Diese scheinen nicht zu verstehen, was unmöglich ist. Sie sagen aber: „Wenn etwas nach der einen Seite erzwungen, nach der anderen nicht erzwungen, in der einen Beziehung nicht gewollt, in der anderen gewollt ist: wie sollte da etwas Absurdes sich ergeben? Die Martyrer, die unerträgliche Qualen erlitten, waren gezwungen, insoferne ihnen mit Gewalt diese Peinen auferlegt wurden, aber insoferne sie denselben hätten entgehen können, falls sie den Götzen sich zugewendet, waren sie nicht gezwungen. Aus eben diesem Beispiele läßt sich der Wille ohne Wille erkennen." Dieses Raisonnement ist entweder nur eine Erklärung und Erläuterung widersprechender Worte, nicht aber auch im Stande, den Beweis für das Nichtvorhandensein des gnomischen Willens in Christus zu erschüttern, oder es führt zur Folgerung des Gegentheils.[89]) Denn bis jetzt hat noch Niemand[90]) dem gnomischen Willen anzudichten gewagt, daß er nach einer Beziehung gezwungen, nach einer anderen nicht gezwungen, in gewisser Rücksicht ohne Wille, nach einer anderen aber Wille ist. „Aber ziemt es sich nicht für den, der rein und ohne Vorurtheil philosophiren will, die Sache zu untersuchen, auch wenn das Wort sich nicht findet? Wenn man das, was wirklich ist, übersieht, gleich als wäre es nicht, wenn man zugleich die im Worte betrachtete Wesenheit nicht erkennt, gegen den Namen streitet und so die Sache nicht ausspricht: so ist darum doch noch bei näherer Erforschung die Existenz der Sache selbst keineswegs eine trügerische und scheinbare.[91]) Man muß etwas der Art aussprechen,[92]) weil es etwas Reales ist, nicht aber, weil es von der Menge verschwiegen wird, auch die Existenz ihm absprechen. Vieles wird, bevor es noch einer genaueren Prüfung unterworfen wird,[93]) geradezu schlechthin ausgesagt und der Name wird Allen bekannt; bei schärferer Prüfung und Analyse aber zeigt es eine gewisse Complication und fordert eine dem Sinne entsprechende Benennung. Z. B. der natürliche Wille des Menschen, den Alle zugestehen, dürfte bei genauer Erwägung Unterschiede aufzeigen, die auch die Verschiedenheit constituiren und die gemeinsame Species nicht in andere Gemeinsamkeiten[94]) zerlegen; z. B. es will Jemand essen und trinken; der Eine hat

[88]) Codd. Mon. Vind. M. Ath. Basn. *τισίν:* ed. Ath. §. 24. Eug. Bulg.: *τινι.*

[89]) Oekonomos liest hier (§. 25) den Satz mit einer Frage; auch Basnage, der im Anfange statt *ἤ* eher *ἦ* (num) gelesen wissen will, nimmt eine Frage an und läßt alles Folgende dem Gegner des Photius angehören, so daß die Widerlegung erst p. 456. l. 1. Ath. §. 27. p. 146. *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν κ. τ. λ.* beginnt. Letzteres ist allerdings richtig; aber der Satz *καὶ γὰρ τὸ κατά τι μὲν ἀβίαιον* ist sicher dem Photius angehörig.

[90]) Nach *οὐδαμῶς* ist mit codd. Mon. *τις* zu setzen.

[91]) *ἀλλ' εἰ τὸ πεφυκὸς εἶναι, ὡς μὴ ὄν, παρεώραται* (Mon. *παρεορᾶται*) *καὶ ἅμα τῷ μὴ* (Mon. *εἰ μὴ τὸ*) *συνορᾶν τὴν φύσιν τῷ λόγῳ θεωρουμένην καὶ πρὸς τὴν κλῆσιν διαμάχεσθαι* (*ὡς ὄντος* add. Mon.) *οὐκ εἴρηται, ἀλλ' οὐχὶ καὶ τὴν ὕπαρξιν ἐρευνώμενον* (Mon. — *ος*) *ψεύδεται.*

[92]) *Οὐκοῦν εἰρῆσθαι δεῖ.*

[93]) Statt *ὑποβληθῇ ἐρεύνῃ* Mon.: *ὑποβληθείη στερήσει.*

[94]) Basnage hat *καινότητας*, wofür mit Mon. M. Ath. zu setzen: *κοινότητας.*

im Leben dieses Verlangen in größerem, der Andere in geringerem Maße; das Mehr und Weniger theilt den natürlichen Willen nicht und verkürzt ihn nicht in einen noch mehr speciellen, weil das Mehr oder Weniger eine natürliche Veränderung der Species oder des Genus nicht bewirken kann. Es wird also, wer mit richtigem Urtheil die Sache erwägt,[95]) sagen, daß dieser natürliche Wille, insofern er gleichmäßig allen Menschen zugehört, nicht in untergeordnete Species zertheilt wird, inwiefern er aber durch das Mehr oder Weniger Veränderungen erleidet, eine gewisse Analogie mit dem, was der Theilung unterliegt, einhält, wenn er auch[96]) die Theilung nicht zum Hervorbringen einer Species annimmt. Nichts stand daher im Wege, einerseits schlechthin den natürlichen Willen des Menschen zuzugeben, andererseits bei genauerer Prüfung und nach Erkenntniß der Unterschiede ihn auch mannigfaltigen Auffassungen und Benennungen zu unterstellen, wie das ja auch bei unzähligen Problemen der Fall ist. Aber es gibt noch näher liegende Beispiele. Paulus läßt sich scheeren, unterzieht sich dem Nasiräat, beschneidet den Timotheus. That er das mit dem einfachen und unvermischten Willen und ohne etwas zu erleiden, was er nicht wollte?[97]) Wie hält er dann das, was dem Gesetze angehört, für Nachtheil und Auskehricht und die Beschneidung für eine Vereitlung der Predigt Christi? Unstreitbar war das für ihn unfreiwillig und nicht gewollt, eine Art von Oekonomie, die ihren Grund hatte in etwas, was seinem Willen nicht entsprechend, ihm entgegen und doch wiederum mit seinem Willen verknüpft war. Sollte man nun das sachlich Verschiedene nicht durch geeignete Namen bezeichnen dürfen?" Diesem letzten gegnerischen Raisonnement gegenüber äußert sich Photius also: 1) Niemand hat verlangt, daß entweder die Natur des vorliegenden Gegenstandes nicht erforscht, oder, wenn gefunden, verschwiegen und verborgen gehalten, noch auch daß wegen des seltenen Gebrauchs der Worte die Substanz der Sache selbst aufgegeben werde. Es handelte sich einfach um den gnomischen Willen; der nur vom Widerspruch lebende Gegner aber hat diesen gnomischen Willen, gleich als wäre er gar nicht genannt noch gedacht worden, nun ganz und gar außer Acht gelassen, dagegen das Freiwillige und Unfreiwillige, das Erzwungene und Unerzwungene vorgebracht,[98]) mit diesem sehr verwickelten Gedanken den des einfachen Begriffs umhüllt und dabei sich dem Wahne hingegeben, es werde sein Kunstgriff den Hörern verborgen bleiben. Ferner 2) sprechen wir auch keineswegs überhaupt und durchaus den heiligen Männern den gnomischen Willen ab; das sei ferne! Denn da sie Menschen waren und die Bürde des Fleisches noch nicht abgelegt hatten, so bedienten sie sich auch öfter des gnomischen menschlichen Willens. Aber das sagen wir: Wenn in ihnen, da sie noch von Fleisch und Blut gefesselt

---

[95]) *διασκοπούμενος* Mon. M. Ath. *διασκεπτόμενος* Eug. (*διακοπούμενος* ed. Par.)

[96]) Statt *καὶ* ist *κἂν* zu lesen nach ed. Ath. §. 25. p. 146.

[97]) *καὶ μηδὲν ὑφιστάμενος* (so Mon. M. Ath; ed Par. *ἐφιστάμενος*) *τῶν ἀθελήτων ἐπιπλεκόμενον* (Mon. -*ομένων*; Basn. -*όμενοι*) *τῷ θελήματι.*

[98]) *συμφορήσας* (so Mon. M. Ath.; Basn. Eug.: *συμφωνήσας*) *δὲ τὸ ἑκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον καὶ τὸ βεβιασμένον καὶ ἀβίαστον.*

waren, der gnomische Wille oft beschränkt und zurückgedrängt ward, aber doch in ihnen blieb und in seinem Dasein nicht gehindert war:[99]) wer sollte sich da nicht schämen, das Vorhandensein des gnomischen Willens in Christus zu behaupten? Es macht aber der fortwährende Widerspruch gegen die Begründung der richtigen Ansicht den Beweis für die Wahrheit nicht nur nicht schwächer,[100]) sondern stellt ihn im Gegentheil als unwiderleglich dar; denn daß gegen diese Wahrheit alle möglichen Angriffe ersonnen werden, diese aber mit Leichtigkeit sie alle zurückweist und sich erhaben zeigt über jede Anfechtung und Unbill, wie sollte dadurch nicht Allen ihre unbesiegliche Kraft sich offenbaren? Sollte aber auch das Epicherem einen nicht leicht zu lösenden Widerspruch erfahren, so hätte darum doch noch nicht die gegentheilige Ansicht die nöthige Kraft erlangt; denn die übrigen Argumente zeigen die Wahrheit in einem solchen Maße von Evidenz und Klarheit, daß nicht einmal der gegen sie aufzuschauen den Versuch macht, der sonst zu jedem Wagstück bereit ist, auch wenn er überall Schande davon trägt. Denn soweit die Argumentationen der Gegner eine Niederlage erndteten, verkündigen sie unseren Sieg als einen unentreißbaren, soweit sie aber staunend über deren Zusammenwirken im Kampfe sich zurückzogen, haben sie in unzweideutiger Weise die Macht unserer Siegesthaten bezeugt.

Photius urgirt noch weiter die Festigkeit und Unwiderleglichkeit seiner Doktrin,[101]) die nach seinen starken Aeußerungen über den Gegner wirklich damals angefochten worden zu sein scheint, erklärt aber am Schluße, daß er gerne gelehriger Schüler sein werde, wenn Jemand aus der Schrift und den Vätern die Frage noch besser und gründlicher behandle, als er es in dieser Erörterung vermocht.

Die späteren griechischen Theologen haben auch diese Frage in derselben Weise behandelt und aus den gleichen Gründen das Vorhandensein des gnomischen Willens in Christus in Abrede gestellt.[102])

---

[99]) *εἰ ἐν ἐκείνοις . . τὸ γνωμικὸν συνεστέλλετο* (Basn. *συνετέλλετο*) *θέλημα, ἐπιλελοίπει τε* (ed. P.: *ἐπιλελύπει* Mon.: *ἐπιλέληπταί τε* Eug.: *ἐπιλέλειπται δέ*) *παρεῖναι μὴ κωλυόμενον.*

[100]) Statt *ἀνωτέραν*, wie die beiden Editionen haben, ist mit den zwei codd. Mon. *ἀτονωτέραν* zu lesen.

[101]) p. 457 ed. Basn.; p. 541 B. ed. Paris.; §. 28. p. 146 ed. Ath. Nach *μηδ' ἀντιβλέψαι τὴν ἔριν* setzen Ath. Mon.: *ὑπομεῖναι.*

[102]) Niceph. Blem. *περὶ πίστεως* ap. Dosith. *Τόμος Ἀγάπης* ed. 1698. f. 497: *Προαιρετικὸς μὲν ἦν (ὁ Χρ.) ὡς αὐτεξούσιος καὶ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον . . . βουλῆς δὲ καὶ σκέψεως καὶ γνώμης καὶ προαιρέσεως, ὥσπερ ἡμεῖς, ἔχρηζεν οὐδαμῶς, ὥσπερ αὖ οὐδὲ νήψεως . . .* p. 500: *Ἐπεὶ δὲ μιᾶς ὑποστάσεως ἔγνωσται, σφαλερὸν εἰπεῖν ἐπ' αὐτοῦ διάφορα θελήματα γνωμικά· τὸ γὰρ θελητὸν ἕν, ὅτι καὶ ὁ θέλων εἷς, τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ θελήσεως πρὸς τὸ οἰκεῖον θελητὸν κινουμένης, ὅτε τοῦτο τῇ θεικῇ θελήσει αὐτοῦ θελητὸν ἦν καὶ ἐφ' ὅσον θελητόν. Διχῶς γὰρ τῆς γνώμης λεγομένης (λέγεται γὰρ γνώμη καὶ ἡ ἁπλῶς ῥοπὴ πρὸς τὸ θελητὸν, ὡς ἐλλόγως γινομένη καὶ μετὰ γνώσεως, ἐν τοῖς λογικοῖς λέγεται γνώμη καὶ ἡ ἐκ προβουλεύσεως καὶ κρίσεως περί τι διάθεσις) οὐκ ἀσφαλὲς ἢ γνώμην ἢ θέλημα γνωμικὸν εἰπεῖν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸ τῆς γνώμης δεύτερον σημαινόμενον, διὰ τὸ συνάγεσθαι τούτοις τὴν ἄγνοιαν. εἰ γὰρ καὶ τὴν ἀγνοοῦσαν ἐ*

8. Das Leben des Gottmenschen.

Vorherverkündigt in alter Zeit und im ganzen A. T., von Gott dem Abraham verheißen, [1]) von Jakob genau nach Abstammung, Würde, Thun und Leiden sowie nach der Zeit seines Erscheinens geweissagt (Gen. 49, 8 ff.), [2]) zuletzt von Zacharias und seinem Sohne Johannes dem Täufer angezeigt, [3]) ward der Welterlöser zu Bethlehem von der hochbegnadigten Jungfrau Maria geboren, welcher der Engel schon früher die frohe Botschaft gebracht und ihre Besorgnisse gehoben hatte. [4]) Die bethlehemitischen Hirten, von himmlischer Erscheinung benachrichtigt, fanden das Kind in der Krippe; sie verkündigten allenthalben, was sie gehört und gesehen hatten, so daß ganz Bethlehem von Erstaunen erfüllt war. (Luk. 2, 16 ff.) Der, welcher im Himmel ist, zeigte sich auf Erden, die Erde mit dem Himmel durch den Frieden verbindend. [5])

Jesus der Heiland unterzog sich der Beschneidung, und zwar aus mehrfachen Gründen: [6]) 1) um die Lästerer des alten Testaments und seines Gesetzgebers zu widerlegen, 2) um die wahre, uns consubstantiale Menschheit zu zeigen, 3) insbesondere zu beweisen, daß er keinen Scheinleib oder etwa einen himmlischen Körper angenommen, 4) um darzuthun, daß jenes Gebot bis zu seiner Ankunft in Geltung blieb und seine Uebertretung strafbar war, 5) um den Juden den Vorwand zu Anklagen gegen ihn und seine Lehre zu benehmen, 6) um denen zuvorzukommen, die bei der späteren Abschaffung des Gebotes etwa behaupteten, er habe blos, weil er sich ihm nicht selber unterzogen, zu seiner Rechtfertigung es für aufgehoben erklärt. 7) Da die Beschneidung durch die Gnade noch nicht offenbar geworden, durch die Taufe noch nicht der Typus verdrängt war, unterwarf sich der Herr derselben. 8) Zugleich ward die Verheißung an Abraham, daß in seinem Samen alle Völker gesegnet werden sollten, hier völlig erfüllt und gezeigt, daß Gott den feierlichen Schwur nicht gebrochen, durch den er seinen Bund mit Abraham geschlossen. [7])

κύριος φύσιν ἀνέλαβεν, ἀλλὰ τῶν θείων αὐχημάτων ταύτῃ μετέδωκε καὶ ἦν ἡ τοῦ κυρίου ψυχὴ πᾶσαν ἔχουσα σοφίαν, θείαν ἅμα δὴ καὶ ἀνθρωπίνην, πᾶσαν γνῶσιν, τῶν γεγονότων, τῶν ὄντων, τῶν ἐσομένων, οὐ φύσει, οὐ χάριτι, διὰ δὲ τὴν πρὸς αὐτὸν τὸν μόνον σοφὸν καὶ πάντα καὶ πρὸ τῆς αὐτῶν γενέσεως εἰδότα προαιωνίως καθ᾽ ὑπόστασιν ἕνωσιν· ποίας οὖν ἔχρῃζε αὕτη βουλῆς; τίνος τῶν μετὰ τὴν βουλὴν ἡ πάντα γινώσκουσα: . . . Κατὰ μὲν οὖν τὸ δεύτερον τῆς γνώμης καὶ τῆς προαιρέσεως σημαινόμενον οὔτε γνώμην οὔτε προαίρεσιν εἴποιμεν ἂν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ, κατὰ δὲ τὸ πρῶτον καὶ κατὰ γνώμην θεοῦ τόδε τι διαπεπρᾶχθαι φαμὲν, τουτέστι θελητὸν τῷ θεῷ καὶ ἀποδεκτὸν τὸ πραχθὲν, ὡς εἰ λέγομεν τὸν Δαυὶδ βεβασιλευκέναι κατὰ γνώμην θεοῦ.

[1]) c. Man. III. 1 seq. 12. 13; q. 266. p. 1089.

[2]) q. 260. c. 2—4 (ed. Ath. q. 257. §. 2). Theod. q. 110 in Gen. Vgl. auch q. 237. p. 1029 über Gen. 47, 31. Hebr. 11, 21.

[3]) c. Man. II. 12. IV. 4 seq.

[4]) Catena Nic. ap. Mai p. 631—643. Migne CI. 1216—1221.

[5]) q. 155. p. 821 (Gall. p. 736. 737. n. 34.) Cat. cit. p. 647.

[6]) q. 118. p. 692 seq. (ep. 218. p. 380 seq.)

[7]) q. 105. p. 637 (ep. 205. p. 302) entwickelt Photius die Bedeutung der *περιτομή*

Ebenso ward Jesus dem Gesetze gemäß im Tempel dargestellt. Bei diesem Anlaß nahm der Greis Symeon, kein Priester,[8]) aber tugendhafter als die Priester, das Kind in seine Arme, verherrlichte Gottes Erbarmung nicht blos über Israel, sondern über alle Völker und verkündigte auch der Mutter des Kindes ihre Leiden. Anna, verschieden von Maria's gleichnamiger Mutter, folgte dem Symeon nach und verkündigte die Erlösung als Repräsentantin der Gnade.[9])

Nachdem sie Gott gepriesen, gingen die Jungfrau und Joseph mit dem Kinde nach Galiläa in die Stadt Nazareth und vierzig Tage später erschienen die von dem Sterne geführten Magier,[10]) Männer aus dem Orient und aus Persien.[11]) Gerade aus diesem Lande sollten Fremde zu Jesus kommen, weil so eine Prophezie (Ps. 71, 10. Isai. 60, 6) erfüllt ward, weil die Perser damals über die an Gold, Weihrauch und Myrrhen reichen Länder herrschten und den ersten Rang unter den fremden Völkern einnahmen, weil auch Abraham von Chaldäa ausgezogen war, weil die Nachfolger der Assyrier in der Weltherrschaft die früheren Plünderungen und Entweihungen, die letztere in Judäa sich hatten zu Schulden kommen lassen, gewissermaßen sühnen sollten, endlich weil gezeigt werden sollte, daß die Heiden eher als Israel ihren Herrn und Gebieter anerkennen würden.[12]) Es läßt sich sagen, daß sie ihm Gold als dem König des Weltalls, Weihrauch als Gott und die Myrrhe als dem, der für uns sterben sollte, darbrachten.[13])

Herodes, bestürzt über die Kunde von der Geburt eines Königs der Juden, suchte mit List und Trug seiner habhaft zu werden (Matth. 2, 8).[14])

---

dahin: 1) sie sei ein Abrahams Nachkommen von den anderen Völkern unterscheidendes Zeichen und Siegel, 2) Vorbild der Taufe, 3) Symbol der in der Gnade lebenden, das Fleisch abtödtenden Gläubigen, wie 4) ein Mittel zur Abwehr und Bezähmung der Sinnlichkeit. Vgl. auch ep 71. p. 122. 123 zu Gen. 24, 2 (q. 207. p. 953). Cat. ap. Mai p. 649. Theod. q. 68 in Gen. Dam. F. O. IV. 25. p. 298 seq.

[8]) Mehrere der Alten behaupteten, Symeon sei Priester gewesen, so Athanasius, Epiphanius, Proklus, Cyrill von Jerusalem. Oecon. not. p. 241. Allat. de Simeonibus p. 3 ed. Paris. 1661. 4. Dagegen Photius q. 156. c. 1. p. 824 seq. (Gall. p. 737—739. q. 186.) Cat. cit. p. 650. 651 ed. Mai.

[9]) q. cit. p. 825—828; q. 157. c. 1—5. p. 828—833. Nicet. Cat. l. c. p. 651—653 mit Paraphrase der Worte Luk. 2, 25—36.

[10]) q. 157 fin. (ed. Ath. §. 5. p. 214.) Oekonomos p. 377 hebt hervor, daß nach Chrys. Opp. II. 118 die Magier das Kind in Bethlehem, nicht in Nazareth fanden und auch Euthymius dieser Ansicht folgt. Ueberhaupt waren hierin die Meinungen der Alten sehr verschieden. Vgl. Aug. de cons. Ev. II 5. n. 16. 17. c. 11. Serm. 203 de divers. (al. 64.) n. 1. 3. Epiph. h. 51. n. 9. Orig. et Eus. in Corderii Catena Ammon. Harm. ev. c. 7. 8. Juvenc. Hist. ev. L. I.

[11]) An Persien denken Chrys. (S. 74. N. 15), Petav., Casaubonus, Hyde, Olshausen, an Arabien Justin, Tertullian, Epiph., Grotius, Andere nach Num. 33, 7 an Babylonien.

[12]) q. 306. p. 1148 seq. (Gall. q. 119. p. 710. 711.)

[13]) ib. p. 1152 (G. p. 711). So viele Occidentalen, z. B. Juvenc. ap. Hier. in h. l. Greg. M. hom. 10 in Ev.

[14]) q. 307. p. 1152 seq. (Gall. q. 120. p. 711 seq.) Hier sucht Photius zugleich zu

Aber von einem Engel gewarnt, flohen Joseph und Maria mit dem Kinde nach Aegypten, damit auch dieses Land geheiligt werde, wie Babylonien (Persien) durch die Magier. [15]) Der Plan des Herodes ward vereitelt, desto furchtbarer war seine Rache an den bethlehemitischen Kindern. Christus ließ diesen Kindermord zu; denn es sollte 1) die Grausamkeit des Herodes Allen offenbar werden, indem ihr hier die bei der Hinrichtung von Erwachsenen gebrauchten Vorwände abgingen; es sollten 2) diese Kinder ein Vorbild und gleichsam die Erstlinge des neuen und sündlosen Opfers, 3) in schwerem Unglück ein Trost für die Leidenden werden, selbst aber 4) durch das Martyrium ein glücklicheres Leben erlangen, als Vorläufer und Trabanten des großen Königs den in der Unterwelt Befindlichen dessen Ankunft verkündigen. Damit ward auch der furchtbare Haß gegen Christus, den Wohlthäter des Volkes, offenbar und aus dem Unglück sollte Glück erblühen, wie aus den Leiden des Joseph seine Erhöhung in Aegypten, aus der Tyrannei eines späteren Pharao die Befreiung durch Moses. [16])

Christus lebte verborgen in Nazareth, dem Nährvater unterthan, und entfaltete immer mehr nach Außen die in ihm ruhende erhabene Kraft. [17]) Nach der Taufe durch Johannes und nach einem vierzigtägigen Fasten [18]) ward er vom Satan versucht, nicht etwa, weil dieser eine Gewalt über ihn gehabt hätte, sondern indem es Christus mit weiser Umsicht zuließ, damit der Teufel nach Erfüllung seines Verlangens völlig beschämt und besiegt werde. [19])

In seinem öffentlichen Leben trat Jesus als Lehrer, Gesetzgeber und Wunderthäter auf. Er lehrte nicht aus sich, wie die Pseudopropheten (Joh. 14, 10), sondern aus dem Gesetze und den Propheten, die er empfahl (Matth. 15, 7. Joh. 10, 34) sowie aus dem, was er vom Vater gehört, dessen Erbe er erhalten. [20]) Das Vorübergehende und Unvollkommene des jüdischen wie des samaritanischen Cultus sprach er deutlich aus im Gespräche mit der Samariterin (Joh. 4, 5 ff.); [21]) aber er hob das Gesetz nicht auf, wie die lästernden Juden behaupteten. Denn der das Gesetz erfüllt und es zur Vollkommenheit bringt, der ist eher Beobachter als Zerstörer desselben. Christus hat das, was in rohen Umrissen und in erster Zeichnung im Gesetze sich fand, durch lebendige Farben zu einem vollkommenen Bilde gestaltet. [22]) Er widerlegt

---

zeigen, daß die Worte des Herodes sich ähnlich denen des Kaiphas (Joh. 11, 49. 50) als unbewußte Prophezeiung fassen lassen.

[15]) Cat. in Mth. p. 1192 ed. Migne; q. 157 fin.

[16]) q. 26. p. 192—197. Vgl. Iren. III. 4 Ps. Justin. q. 13 ad orthod. Orig. in Mth. c. 2. Chrys. u. A. bei Scottus l. c.

[17]) Ueber das Wachsthum Jesu Luk. 2, 52 vgl. Dam. F. O. III. 22. p. 246 seq. de duab. vol. n. 38. p. 550.

[18]) q. 130 (Ath. q. 111. p. 214).

[19]) Phot. in Cat. in Matth. c. 1. p. 1193.

[20]) q. 159. p. 836.

[21]) Ausführlich q. 74. p. 457 (p. 128 Ath.) Vgl. Corder. Cat. p. 123. Migne p. 1232.

[22]) Phot. in Matth. 5, 17. p. 1193. Cf. q. 199. p. 937 (A. q. 196. p. 275 seq.)

wird, während die wahre Lehre bei Christus keineswegs von irgend einer der Naturen zu den Individuen herabsteigt, noch diese theilt; denn hier ist nicht irgend eine einzige getheilte Natur; vielmehr von der Person geht eine Entfaltung zur Zweiheit der Natur aus. Dort hat das Natürliche das Persönliche oder das den einzelnen Personen Angehörige unter sich, weil viele Personen unter der Natur sich finden; bei dem Geheimnisse unserer Erlösung aber, das neu[81]) und einzig in seiner Art unter der Sonne, ist die Person Christi eine einzige und ungetheilte; hier kann die Natur nicht das Hypostatische unter sich begreifen, noch schlechtweg als eine einzige gedacht werden.

c) „Wenn der gnomische Wille nichts Anderes ist als der natürliche mit einer bestimmten Qualität und Richtung, Christus aber den natürlichen Willen hat und nicht auf eine und dieselbe Weise absolut, sondern stets in einer besonderen bestimmten Weise wirkt, so muß man auch einen gnomischen Willen in ihm annehmen.“ Antw. 1) Hier ist offenbar eine falsche Consequenz gezogen. Denn der gnomische Wille ist eben sicher ein persönlicher, mit einer bestimmten Qualität versehener; aber nicht jeder Wille, der in bestimmter Weise beschaffen ist, ist auch ein persönlicher. Denn auch die Allen gemeinsamen natürlichen Willen unterscheiden sich durch eine natürliche Qualität von denen, die anderen Gattungen von Wesen angehören; aber die bestimmt qualificirten Willen sind darum noch keine gnomischen. 2) Wenn aber auch der Paralogismus die Consequenz nach sich zieht, so ist deßhalb doch noch nicht die Unwahrheit der gegnerischen Behauptung festgestellt.[82]) Denn es läßt sich sagen, daß obschon das mit einer bestimmten Qualität Versehene zweifach ist, einmal an dem natürlichen, dann auch an dem persönlichen Willen sich findet, doch nichts verbietet, vielmehr die Sache selbst darauf führt, zu sagen, bei der doppelten Art der Qualität sei der hier verstandene Wille, weil er kein natürlicher ist (denn dieser ist der gemeinsame), ein persönlicher und gnomischer. Ist also auch die Form des gegnerischen Schlusses unzuläßig, so bleibt sachlich doch die Schwierigkeit bestehen. 3) Was hat man also zu sagen? Einfach, daß Christus, wenn er auch nur Eine Person war, doch darum nicht eines qualificirten hypostatischen Willens sich bedient hat, sondern daß er, um seinen natürlichen Willen zu erfüllen, Speise zu sich nehmen wollte,[83]) keineswegs aber eine süße oder bittere oder sonst wohlschmeckende, daß er nach demselben Verhältniß der menschlichen Natur einen Trank nehmen wollte, aber zu einem wohl duftenden Wein, zu starken Getränken oder sonst was der Art nichts seinen Willen anregte und hinzog, daß er vielmehr schlechtweg nach dem Bedürfnisse der Menschennatur Speise und Trank brauchte, aber sein Wille nicht auf jene Eigenschaften von Speise und Trank gerichtet war,[84]) die ohne eine Nothwendigkeit nur den

---

[81]) Statt *κοινόν* las Turrianus richtig *καινόν*, wie codd. Mon. M. Ath.

[82]) Der Satz: *εἰ καὶ συνεφέλκεται — ἐσχηματίζετο* ist bei Basn. p. 451 ungenau übersetzt. Zu dem Conditionalsatz vgl. das Folgende: *εἰ καὶ μὴ παρὰ τὸ ἑπόμενον ἡ τοῦ λόγου προὔβη σύνθεσις.*

[83]) *τροφῆς . . . μετασχεῖν ἠθέλησε* (codd. Mon. *ἠνέσχετο*).

[84]) *οὐ μὴν οὐδαμῶς συναπενήνεκται* (Mon. — *εκτο*) *τῷ θελήματι.*

Sinnen schmeicheln und den Gaumen kitzeln. Deßhalb verlangte er nach seiner Auferstehung zum Erweis der Wahrheit seiner menschlichen Natur, die er nicht abgelegt, nicht diese oder jene Speisen, sondern nur etwas zu essen (Luk. 24, 41). Ueberall zeigt sich, daß er den natürlichen menschlichen Willen hatte; von dem gnomischen aber findet sich keine Spur. Auch viele heilige Männer nehmen in ihrem enthaltsamen, abgetödteten und ascetischen Leben nur die von der Natur zur Lebensnothdurft geforderte Nahrung zu sich, bekümmern sich aber nicht um die angenehmen und wohlschmeckenden Speisen, zu denen der gnomische Wille hinzieht, sie verachten sie nicht, streben auch nicht darnach. Einige leben tadellos und genießen auch ohne Sünde wohlschmeckende Speisen,[85]) wie Isaak, Andere wie Esau[86]) leben lasterhaft und thun nichts auf die rechte Weise. — Aber hier treten die Gegner neuerdings auf und sagen:

d) „Eben der Wille, sich der Tugend zu befleißigen, ein reineres Leben zu führen, sich nicht von der Genußsucht besiegen zu lassen, erscheint durchaus als ein gnomischer. Denn wenn es ein natürlicher Wille wäre, dann müßten Alle dieses thun." Antw. Wenn es gnomischer Wille ist, sich selbst mit Nöthen und Beschwernissen aufzureiben und eher zu der Zahl der Leidenden als der ruhig Lebenden zu gehören, so kann man 1) nicht ein concretes Beispiel vorbringen, das zur Zustimmung nöthigte, wie das unsere Ansicht kann, sondern man nimmt seine Zuflucht zu einem allgemeinen und negativen Ausdruck und sucht unter Ausscheidung des besonderen und persönlichen Willens seine thörichte Behauptung zu bekräftigen. 2) Die Heuschrecken und der Waldhonig, wie sie Johannes der Täufer genoß, sind nicht dem gnomischen Willen angehörig; denn seit den Tagen des Täufers leidet das Himmelreich Gewalt und die Gewalt brauchen, reißen es an sich (Matth. 11, 12); also war die Speise des Johannes eine mit Gewalt genommene (*βίαιος*) und nicht nur nicht dem gnomischen, sondern dem Willen überhaupt gar nicht angehörige. Sollte aber Jemand noch fortkämpfend sagen, eben dieses Violente, dieses von der Gewalt Herrührende gehöre dem gnomischen Willen an, so folgt daraus neben vielen anderen Absurditäten, daß ein Solcher, ohne es zu merken, eine ganz neue Art von Willen setzt, keineswegs aber den gnomischen. Ein solcher Wille wird ein ungezwungen gezwungener, ein gewaltsamer ohne Gewalt, ein Wille ohne Wille[87]) sein. Dasselbe gilt von anderen Dingen, die man etwa dem gnomischen Willen zueignen möchte. Findet aber der Menschheit nach der gnomische Wille in Christus keinen Platz, so darf man noch viel weniger ihn in der göttlichen Natur des Logos denken, da er auch nicht in den zwei anderen gött-

---

[85]) *Ἀλλ' οἱ μὲν ἀμέμπτως τε ζῆν θέλουσι* (nicht *θεολογοῦσι*, wie bei Basn. und Migne) *καὶ ἀμέμπτως μετέχουσι.*

[86]) §. 21. p. 145: *μεγάλην δόξαν καὶ τιμὴν νόμῳ κυρουμένην ἀπημπόλησε* (Mon. *ἀπεμπώλησε*), *κριτὴν τὸν λαιμὸν τῶν πράξεων ἀντὶ τοῦ νοῦ* (Mon. *νόμου*) *προβαλλόμενος, ἐξ οὗ στάσεις καὶ μυρία κακὰ τοῖς ἐνόχοις κατεβάλλετο* (Mon.: *τοὺς ἐνόχους κατελάβετο*).

[87]) *ἀβίαστον βίαιον καὶ ἀθέλητον θέλημα* (Mon.: *θελητόν*) §. 23 ed. Ath.

lichen Personen gedacht werden kann. Vielleicht aber kommt es Einigen[88]) in den Sinn, zu sagen, es sei nicht unmöglich, einen Zwang ohne Zwang und einen Willen ohne Wollen anzunehmen. Diese scheinen nicht zu verstehen, was unmöglich ist. Sie sagen aber: „Wenn etwas nach der einen Seite erzwungen, nach der anderen nicht erzwungen, in der einen Beziehung nicht gewollt, in der anderen gewollt ist: wie sollte da etwas Absurdes sich ergeben? Die Martyrer, die unerträgliche Qualen erlitten, waren gezwungen, insoferne ihnen mit Gewalt diese Peinen auferlegt wurden, aber insoferne sie denselben hätten entgehen können, falls sie den Götzen sich zugewendet, waren sie nicht gezwungen. Aus eben diesem Beispiele läßt sich der Wille ohne Wille erkennen." Dieses Raisonnement ist entweder nur eine Erklärung und Erläuterung widersprechender Worte, nicht aber auch im Stande, den Beweis für das Nichtvorhandensein des gnomischen Willens in Christus zu erschüttern, oder es führt zur Folgerung des Gegentheils.[89]) Denn bis jetzt hat noch Niemand[90]) dem gnomischen Willen anzudichten gewagt, daß er nach einer Beziehung gezwungen, nach einer anderen nicht gezwungen, in gewisser Rücksicht ohne Wille, nach einer anderen aber Wille ist. „Aber ziemt es sich nicht für den, der rein und ohne Vorurtheil philosophiren will, die Sache zu untersuchen, auch wenn das Wort sich nicht findet? Wenn man das, was wirklich ist, übersieht, gleich als wäre es nicht, wenn man zugleich die im Worte betrachtete Wesenheit nicht erkennt, gegen den Namen streitet und so die Sache nicht ausspricht: so ist darum doch noch bei näherer Erforschung die Existenz der Sache selbst keineswegs eine trügerische und scheinbare.[91]) Man muß etwas der Art aussprechen,[92]) weil es etwas Reales ist, nicht aber, weil es von der Menge verschwiegen wird, auch die Existenz ihm absprechen. Vieles wird, bevor es noch einer genaueren Prüfung unterworfen wird,[93]) geradezu schlechthin ausgesagt und der Name wird Allen bekannt; bei schärferer Prüfung und Analyse aber zeigt es eine gewisse Complication und fordert eine dem Sinne entsprechende Benennung. Z. B. der natürliche Wille des Menschen, den Alle zugestehen, dürfte bei genauer Erwägung Unterschiede aufzeigen, die auch die Verschiedenheit constituiren und die gemeinsame Species nicht in andere Gemeinsamkeiten[94]) zerlegen; z. B. es will Jemand essen und trinken; der Eine hat

---

[88]) Codd. Mon. Vind. M. Ath. Basn. τισίν: ed. Ath. §. 24. Eug. Bulg.: τινι.

[89]) Oekonomos liest hier (§. 25) den Satz mit einer Frage; auch Basnage, der im Anfange statt ἤ eher ἦ (num) gelesen wissen will, nimmt eine Frage an und läßt alles Folgende dem Gegner des Photius angehören, so daß die Widerlegung erst p. 456. l. 1. Ath. §. 27. p. 146. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν κ. τ. λ. beginnt. Letzteres ist allerdings richtig; aber der Satz καὶ γὰρ τὸ κατά τι μὲν ἀβίαιον ist sicher dem Photius angehörig.

[90]) Nach οὐδαμῶς ist mit codd. Mon. τις zu setzen.

[91]) ἀλλ' εἰ τὸ πεφυκὸς εἶναι, ὡς μὴ ὄν, παρεώραται (Mon. παρεορᾶται) καὶ ἅμα τῷ μὴ (Mon. εἰ μὴ τὸ) συνορᾷν τὴν φύσιν τῷ λόγῳ θεωρουμένην καὶ πρὸς τὴν κλῆσιν διαμάχεσθαι (ὡς ὄντος add. Mon.) οὐκ εἴρηται, ἀλλ' οὐχὶ καὶ τὴν ὕπαρξιν ἐρευνώμενον (Mon. — ος) ψεύδεται.

[92]) Οὐκοῦν εἰρῆσθαι δεῖ.

[93]) Statt ὑποβληθῇ ἐρεύνῃ Mon.: ὑποβληθείη στερήσει.

[94]) Basnage hat κοινότητος, wofür mit Mon. M. Ath. zu setzen: κοινότητας.

im Leben dieses Verlangen in größerem, der Andere in geringerem Maße; das Mehr und Weniger theilt den natürlichen Willen nicht und verkürzt ihn nicht in einen noch mehr speciellen, weil das Mehr oder Weniger eine natürliche Veränderung der Species oder des Genus nicht bewirken kann. Es wird also, wer mit richtigem Urtheil die Sache erwägt, [95]) sagen, daß dieser natürliche Wille, insofern er gleichmäßig allen Menschen zugehört, nicht in untergeordnete Species zertheilt wird, inwiefern er aber durch das Mehr oder Weniger Veränderungen erleidet, eine gewisse Analogie mit dem, was der Theilung unterliegt, einhält, wenn er auch [96]) die Theilung nicht zum Hervorbringen einer Species annimmt. Nichts stand daher im Wege, einerseits schlechthin den natürlichen Willen des Menschen zuzugeben, andererseits bei genauerer Prüfung und nach Erkenntniß der Unterschiede ihn auch mannigfaltigen Auffassungen und Benennungen zu unterstellen, wie das ja auch bei unzähligen Problemen der Fall ist. Aber es gibt noch näher liegende Beispiele. Paulus läßt sich scheeren, unterzieht sich dem Nasiräat, beschneidet den Timotheus. That er das mit dem einfachen und unvermischten Willen und ohne etwas zu erleiden, was er nicht wollte? [97]) Wie hält er dann das, was dem Gesetze angehört, für Nachtheil und Auskehricht und die Beschneidung für eine Vereitlung der Predigt Christi? Unstreitbar war das für ihn unfreiwillig und nicht gewollt, eine Art von Oekonomie, die ihren Grund hatte in etwas, was seinem Willen nicht entsprechend, ihm entgegen und doch wiederum mit seinem Willen verknüpft war. Sollte man nun das sachlich Verschiedene nicht durch geeignete Namen bezeichnen dürfen?" Diesem letzten gegnerischen Raisonnement gegenüber äußert sich Photius also: 1) Niemand hat verlangt, daß entweder die Natur des vorliegenden Gegenstandes nicht erforscht, oder, wenn gefunden, verschwiegen und verborgen gehalten, noch auch daß wegen des seltenen Gebrauchs der Worte die Substanz der Sache selbst aufgegeben werde. Es handelte sich einfach um den gnomischen Willen; der nur vom Widerspruch lebende Gegner aber hat diesen gnomischen Willen, gleich als wäre er gar nicht genannt noch gedacht worden, nun ganz und gar außer Acht gelassen, dagegen das Freiwillige und Unfreiwillige, das Erzwungene und Unerzwungene vorgebracht, [98]) mit diesem sehr verwickelten Gedanken den des einfachen Begriffs umhüllt und dabei sich dem Wahne hingegeben, es werde sein Kunstgriff den Hörern verborgen bleiben. Ferner 2) sprechen wir auch keineswegs überhaupt und durchaus den heiligen Männern den gnomischen Willen ab; das sei ferne! Denn da sie Menschen waren und die Bürde des Fleisches noch nicht abgelegt hatten, so bedienten sie sich auch öfter des gnomischen menschlichen Willens. Aber das sagen wir: Wenn in ihnen, da sie noch von Fleisch und Blut gefesselt

---

[95]) διασκοπούμενος Mon. M. Ath. διασκεπτόμενος Eug. (διακοπούμενος ed. Par.)

[96]) Statt καὶ ist κἂν zu lesen nach ed. Ath. §. 25. p. 146.

[97]) καὶ μηδὲν ὑφιστάμενος (so Mon. M. Ath; ed. Par. ἐφιστάμενος) τῶν ἀθελήτων ἐπιπλεκόμενον (Mon. -ομένων; Basn. -όμενοι) τῷ θελήματι.

[98]) συμφορήσας (so Mon. M. Ath.; Basn. Eug.: συμφωνήσας) δὲ τὸ ἑκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον καὶ τὸ βεβιασμένον καὶ ἀβίαστον.

waren, der gnomische Wille oft beschränkt und zurückgedrängt ward, aber doch in ihnen blieb und in seinem Dasein nicht gehindert war:[99]) wer sollte sich da nicht schämen, das Vorhandensein des gnomischen Willens in **Christus** zu behaupten? Es macht aber der fortwährende Widerspruch gegen die Begründung der richtigen Ansicht den Beweis für die Wahrheit nicht nur nicht schwächer,[100]) sondern stellt ihn im Gegentheil als unwiderleglich dar; denn daß gegen diese Wahrheit alle möglichen Angriffe ersonnen werden, diese aber mit Leichtigkeit sie alle zurückweist und sich erhaben zeigt über jede Anfechtung und Unbill, wie sollte dadurch nicht Allen ihre unbesiegliche Kraft sich offenbaren? Sollte aber auch das Epicherem einen nicht leicht zu lösenden Widerspruch erfahren, so hätte darum doch noch nicht die gegentheilige Ansicht die nöthige Kraft erlangt; denn die übrigen Argumente zeigen die Wahrheit in einem solchen Maße von Evidenz und Klarheit, daß nicht einmal der gegen sie aufzuschauen den Versuch macht, der sonst zu jedem Wagstück bereit ist, auch wenn er überall Schande davon trägt. Denn soweit die Argumentationen der Gegner eine Niederlage erndteten, verkündigen sie unseren Sieg als einen unentreißbaren, soweit sie aber staunend über deren Zusammenwirken im Kampfe sich zurückzogen, haben sie in unzweideutiger Weise die Macht unserer Siegesthaten bezeugt.

Photius urgirt noch weiter die Festigkeit und Unwiderleglichkeit seiner Doktrin,[101]) die nach seinen starken Aeußerungen über den Gegner wirklich damals angefochten worden zu sein scheint, erklärt aber am Schluße, daß er gerne gelehriger Schüler sein werde, wenn Jemand aus der Schrift und den Vätern die Frage noch besser und gründlicher behandle, als er es in dieser Erörterung vermocht.

Die späteren griechischen Theologen haben auch diese Frage in derselben Weise behandelt und aus den gleichen Gründen das Vorhandensein des gnomischen Willens in Christus in Abrede gestellt.[102])

---

[99]) *εἰ ἐν ἐκείνοις .. τὸ γνωμικὸν συνεστέλλετο* (Basn. *συνετέλλετο*) *θέλημα, ἐπιλελοίπει τε* (ed. P.: *ἐπιλελύπει* Mon.: *ἐπιλέληπταί τε* Eug.: *ἐπιλέλειπται δέ*) *παρεῖναι μὴ κωλυόμενον.*

[100]) Statt *ἀνωτέραν*, wie die beiden Editionen haben, ist mit den zwei codd. Mon. *ἀτυνωτέραν* zu lesen.

[101]) p. 457 ed. Basn.; p. 511 B. ed. Paris.; §. 28. p. 146 ed. Ath. Nach *μηδ' ἀντιβλέψαι τὴν ἔριν* setzen Ath. Mon.: *ὑπομεῖναι.*

[102]) Niceph. Blem. *περὶ πίστεως* ap. Dosith. *Τόμος Ἀγάπης* ed. 1698. f. 497: *Προαιρετικὸς μὲν ἦν (ὁ Χρ.) ὡς αὐτεξούσιος καὶ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον . . . βουλῆς δὲ καὶ σκέψεως καὶ γνώμης καὶ προαιρέσεως, ὥςπερ ἡμεῖς, ἔχρηζεν οὐδαμῶς, ὥςπερ αὖ οὐδὲ νήψεως* . . . p. 500: *Ἐπεὶ δὲ μιᾶς ὑποστάσεως ἔγνωσται, σφαλερὸν εἰπεῖν ἐπ' αὐτοῦ διάφορα θελήματα γνωμικά· τὸ γὰρ θελητὸν ἕν, ὅτι καὶ ὁ θέλων εἷς, τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ θελήσεως πρὸς τὸ οἰκεῖον θελητὸν κινουμένης, ὅτε τοῦτο τῇ θεικῇ θελήσει αὐτοῦ θελητὸν ἦν καὶ ἐφ' ὅσον θελητόν. Διχῶς γὰρ τῆς γνώμης λεγομένης (λέγεται γὰρ γνώμη καὶ ἡ ἁπλῶς ῥοπὴ πρὸς τὸ θελητὸν, ὡς ἐλλόγως γινομένη καὶ μετὰ γνώσεως, ἐν τοῖς λογικοῖς λέγεται γνώμη καὶ ἡ ἐκ προβουλεύσεως καὶ κρίσεως περί τι διάθεσις) οὐκ ἀσφαλὲς ἢ γνώμην ἢ θέλημα γνωμικὸν εἰπεῖν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸ τῆς γνώμης δεύτερον σημαινόμενον, διὰ τὸ συνάγεσθαι τούτοις τὴν ἄγνοιαν. εἰ γὰρ καὶ τὴν ἀγνοοῦσαν ἑ*

8. Das Leben des Gottmenschen.

Vorherverkündigt in alter Zeit und im ganzen A. T., von Gott dem Abraham verheißen, [1]) von Jakob genau nach Abstammung, Würde, Thun und Leiden sowie nach der Zeit seines Erscheinens geweissagt (Gen. 49, 8 ff.), [2]) zuletzt von Zacharias und seinem Sohne Johannes dem Täufer angezeigt, [3]) ward der Welterlöser zu Bethlehem von der hochbegnadigten Jungfrau Maria geboren, welcher der Engel schon früher die frohe Botschaft gebracht und ihre Besorgnisse gehoben hatte. [4]) Die bethlehemitischen Hirten, von himmlischer Erscheinung benachrichtigt, fanden das Kind in der Krippe; sie verkündigten allenthalben, was sie gehört und gesehen hatten, so daß ganz Bethlehem von Erstaunen erfüllt war. (Luk. 2, 16 ff.) Der, welcher im Himmel ist, zeigte sich auf Erden, die Erde mit dem Himmel durch den Frieden verbindend. [5])

Jesus der Heiland unterzog sich der Beschneidung, und zwar aus mehrfachen Gründen: [6]) 1) um die Lästerer des alten Testaments und seines Gesetzgebers zu widerlegen, 2) um die wahre, uns consubstantiale Menschheit zu zeigen, 3) insbesondere zu beweisen, daß er keinen Scheinleib oder etwa einen himmlischen Körper angenommen, 4) um darzuthun, daß jenes Gebot bis zu seiner Ankunft in Geltung blieb und seine Uebertretung strafbar war, 5) um den Juden den Vorwand zu Anklagen gegen ihn und seine Lehre zu benehmen, 6) um denen zuvorzukommen, die bei der späteren Abschaffung des Gebotes etwa behaupteten, er habe blos, weil er sich ihm nicht selber unterzogen, zu seiner Rechtfertigung es für aufgehoben erklärt. 7) Da die Beschneidung durch die Gnade noch nicht offenbar geworden, durch die Taufe noch nicht der Typus verdrängt war, unterwarf sich der Herr derselben. 8) Zugleich ward die Verheißung an Abraham, daß in seinem Samen alle Völker gesegnet werden sollten, hier völlig erfüllt und gezeigt, daß Gott den feierlichen Schwur nicht gebrochen, durch den er seinen Bund mit Abraham geschlossen. [7])

κύριος φύσιν ἀνέλαβεν, ἀλλὰ τῶν θείων αὐχημάτων ταύτῃ μετέδωκε καὶ ἦν ἡ τοῦ κυρίου ψυχὴ πᾶσαν ἔχουσα σοφίαν, θείαν ἅμα δὴ καὶ ἀνθρωπίνην, πᾶσαν γνῶσιν, τῶν γεγονότων, τῶν ὄντων, τῶν ἐσομένων, οὐ φύσει, οὐ χάριτι, διὰ δὲ τὴν πρὸς αὐτὸν τὸν μόνον σοφὸν καὶ πάντα καὶ πρὸ τῆς αὐτῶν γενέσεως εἰδότα προαιωνίως καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν· ποίας οὖν ἔχρῃζε αὕτη βουλῆς; τίνος τῶν μετὰ τὴν βουλὴν ἡ πάντα γινώσκουσα: . . . Κατὰ μὲν οὖν τὸ δεύτερον τῆς γνώμης καὶ τῆς προαιρέσεως σημαινόμενον οὔτε γνώμην οὔτε προαίρεσιν εἴποιμεν ἂν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ, κατὰ δὲ τὸ πρῶτον καὶ κατὰ γνώμην θεοῦ τόδε τι διαπεπρᾶχθαι φαμὲν, τουτέστι θελητὸν τῷ θεῷ καὶ ἀποδεκτὸν τὸ πραχθὲν, ὡς εἰ λέγομεν τὸν Δαυὶδ βεβασιλευκέναι κατὰ γνώμην θεοῦ.

[1]) c. Man. III. 1 seq. 12. 13; q. 266. p. 1089.

[2]) q. 260. c. 2—4 (ed. Ath. q. 257. §. 2). Theod. q. 110 in Gen. Vgl. auch q. 237. p. 1029 über Gen. 47, 31. Hebr. 11, 21.

[3]) c. Man. II. 12. IV. 4 seq.

[4]) Catena Nic. ap. Mai p. 631—643. Migne CI. 1216—1221.

[5]) q. 155. p. 821 (Gall. p. 736. 737. n. 34.) Cat. cit. p. 647.

[6]) q. 118. p. 692 seq. (ep. 218. p. 380 seq.)

[7]) q. 105. p. 637 (ep. 205. p. 302) entwickelt Photius die Bedeutung der περιτομή

Ebenso ward Jesus dem Gesetze gemäß im Tempel dargestellt. Bei diesem Anlaß nahm der Greis Symeon, kein Priester,[8]) aber tugendhafter als die Priester, das Kind in seine Arme, verherrlichte Gottes Erbarmung nicht blos über Israel, sondern über alle Völker und verkündigte auch der Mutter des Kindes ihre Leiden. Anna, verschieden von Maria's gleichnamiger Mutter, folgte dem Symeon nach und verkündigte die Erlösung als Repräsentantin der Gnade.[9])

Nachdem sie Gott gepriesen, gingen die Jungfrau und Joseph mit dem Kinde nach Galiläa in die Stadt Nazareth und vierzig Tage später erschienen die von dem Sterne geführten Magier,[10]) Männer aus dem Orient und aus Persien.[11]) Gerade aus diesem Lande sollten Fremde zu Jesus kommen, weil so eine Prophezie (Ps. 71, 10. Isai. 60, 6) erfüllt ward, weil die Perser damals über die an Gold, Weihrauch und Myrrhen reichen Länder herrschten und den ersten Rang unter den fremden Völkern einnahmen, weil auch Abraham von Chaldäa ausgezogen war, weil die Nachfolger der Assyrier in der Weltherrschaft die früheren Plünderungen und Entweihungen, die letztere in Judäa sich hatten zu Schulden kommen lassen, gewissermaßen sühnen sollten, endlich weil gezeigt werden sollte, daß die Heiden eher als Israel ihren Herrn und Gebieter anerkennen würden.[12]) Es läßt sich sagen, daß sie ihm Gold als dem König des Weltalls, Weihrauch als Gott und die Myrrhe als dem, der für uns sterben sollte, darbrachten.[13])

Herodes, bestürzt über die Kunde von der Geburt eines Königs der Juden, suchte mit List und Trug seiner habhaft zu werden (Matth. 2, 8).[14])

---

dahin: 1) sie sei ein Abrahams Nachkommen von den anderen Völkern unterscheidendes Zeichen und Siegel, 2) Vorbild der Taufe, 3) Symbol der in der Gnade lebenden, das Fleisch abtödtenden Gläubigen, wie 4) ein Mittel zur Abwehr und Bezähmung der Sinnlichkeit. Vgl. auch ep. 71. p. 122. 123 zu Gen. 24, 2 (q. 207. p. 953). Cat. ap. Mai p. 649. Theod. q. 68 in Gen. Dam. F. O. IV. 25. p. 298 seq.

[8]) Mehrere der Alten behaupteten, Symeon sei Priester gewesen, so Athanasius, Epiphanius, Proklus, Cyrill von Jerusalem. Oecon. not. p. 241. Allat. de Simeonibus p. 3 ed. Paris. 1661. 4. Dagegen Photius q. 156. c. 1. p. 824 seq. (Gall. p. 737—739. q. 186.) Cat. cit. p. 650. 651 ed. Mai.

[9]) q. cit. p. 825—828; q. 157. c. 1—5. p. 828—833. Nicet. Cat. l. c. p. 651—653 mit Paraphrase der Worte Luk. 2, 25—36.

[10]) q. 157 fin. (ed. Ath. §. 5. p. 214.) Oekonomos p. 377 hebt hervor, daß nach Chrys. Opp. II. 118 die Magier das Kind in Bethlehem, nicht in Nazareth fanden und auch Euthymius dieser Ansicht folgt. Ueberhaupt waren hierin die Meinungen der Alten sehr verschieden. Vgl. Aug. de cons. Ev. II 5. n. 16. 17. c. 11. Serm. 203 de divers. (al. 64.) n. 1. 3. Epiph. h. 51. n. 9. Orig. et Eus. in Corderii Catena Ammon. Harm. ev. c. 7. 8. Juvenc. Hist. ev. L. I.

[11]) An Persien denken Chrys. (S. 74. N. 15), Petav., Casaubonus, Hyde, Olshausen, an Arabien Justin, Tertullian, Epiph., Grotius, Andere nach Num. 33, 7 an Babylonien.

[12]) q. 306. p. 1148 seq. (Gall. q. 119. p. 710. 711.)

[13]) ib. p. 1152 (G. p. 711). So viele Occidentalen, z. B. Juvenc. ap. Hier. in h. l. Greg. M. hom. 10 in Ev.

[14]) q. 307. p. 1152 seq. (Gall. q. 120. p. 711 seq.) Hier sucht Photius zugleich zu

Aber von einem Engel gewarnt, flohen Joseph und Maria mit dem Kinde nach Aegypten, damit auch dieses Land geheiligt werde, wie Babylonien (Persien) durch die Magier.[15]) Der Plan des Herodes ward vereitelt, desto furchtbarer war seine Rache an den bethlehemitischen Kindern. Christus ließ diesen Kindermord zu; denn es sollte 1) die Grausamkeit des Herodes Allen offenbar werden, indem ihr hier die bei der Hinrichtung von Erwachsenen gebrauchten Vorwände abgingen; es sollten 2) diese Kinder ein Vorbild und gleichsam die Erstlinge des neuen und sündlosen Opfers, 3) in schwerem Unglück ein Trost für die Leidenden werden, selbst aber 4) durch das Martyrium ein glücklicheres Leben erlangen, als Vorläufer und Trabanten des großen Königs den in der Unterwelt Befindlichen dessen Ankunft verkündigen. Damit ward auch der furchtbare Haß gegen Christus, den Wohlthäter des Volkes, offenbar und aus dem Unglück sollte Glück erblühen, wie aus den Leiden des Joseph seine Erhöhung in Aegypten, aus der Tyrannei eines späteren Pharao die Befreiung durch Moses.[16])

Christus lebte verborgen in Nazareth, dem Nährvater unterthan, und entfaltete immer mehr nach Außen die in ihm ruhende erhabene Kraft.[17]) Nach der Taufe durch Johannes und nach einem vierzigtägigen Fasten[18]) ward er vom Satan versucht, nicht etwa, weil dieser eine Gewalt über ihn gehabt hätte, sondern indem es Christus mit weiser Umsicht zuließ, damit der Teufel nach Erfüllung seines Verlangens völlig beschämt und besiegt werde.[19])

In seinem öffentlichen Leben trat Jesus als Lehrer, Gesetzgeber und Wunderthäter auf. Er lehrte nicht aus sich, wie die Pseudopropheten (Joh. 14, 10), sondern aus dem Gesetze und den Propheten, die er empfahl (Matth. 15, 7. Joh. 10, 34) sowie aus dem, was er vom Vater gehört, dessen Erbe er erhalten.[20]) Das Vorübergehende und Unvollkommene des jüdischen wie des samaritanischen Cultus sprach er deutlich aus im Gespräche mit der Samariterin (Joh. 4, 5 ff.);[21]) aber er hob das Gesetz nicht auf, wie die lästernden Juden behaupteten. Denn der das Gesetz erfüllt und es zur Vollkommenheit bringt, der ist eher Beobachter als Zerstörer desselben. Christus hat das, was in rohen Umrissen und in erster Zeichnung im Gesetze sich fand, durch lebendige Farben zu einem vollkommenen Bilde gestaltet.[22]) Er widerlegt

---

zeigen, daß die Worte des Herodes sich ähnlich denen des Kaiphas (Joh. 11, 49. 50) als unbewußte Prophezeiung fassen lassen.

[15]) Cat. in Mth. p. 1192 ed. Migne; q. 157 fin.

[16]) q. 26. p. 192—197. Vgl. Iren. III. 4 Ps. Justin. q. 13 ad orthod. Orig. in Mth. c. 2. Chrys. u. A. bei Scottus l. c.

[17]) Ueber das Wachsthum Jesu Luk. 2, 52 vgl. Dam. F. O. III. 22. p. 246 seq. de duab. vol. n. 38. p. 550.

[18]) q. 130 (Ath. q. 141. p. 214).

[19]) Phot. in Cat. in Matth. c. 4. p. 1193.

[20]) q. 159. p. 836.

[21]) Ausführlich q. 74. p. 457 (p. 128 Ath.) Vgl. Corder. Cat. p. 123. Migne p. 1232.

[22]) Phot. in Matth. 5, 17. p. 1193. Cf. q. 199. p. 937 (A. q. 196. p. 275 seq.)

die Juden, die seine Jünger tadelten, weil sie am Sabbat zur Stillung ihres Hungers mit abgerissenen Aehren sich einen improvisirten Tisch bereiteten (Matth. 12, 1 ff.), indem er ihnen 1) zeigt, daß die Nothdurft dazu berechtige, was er durch Davids That und Beispiel bekräftigt, da dieser die Schaubrode ohne Schuld genoß, was sonst nicht erlaubt war, und noch seinen Begleitern davon gab, weit mehr als die Apostel gethan; 2) indem er die dem Orte zukommende Prärogative geltend machte. Wie nämlich dieselbe Handlung, außerhalb des Tempels vollbracht, zur Strafe führt, die innerhalb desselben von Priestern gesetzt (V. 5), ohne Schuld ist, so sind wohl die sonst am Sabbat Aehren abreißen und genießen, schuldig, aber jene, die Retter und Lehrer der Menschen sind, die mit dem Herrn des Priesterthums und Gesetzgeber verkehren, von jeder Schuld frei, da das hier Befindliche viel erhabener als der Tempel ist (V. 6). 3) Selbst zur Zeit der vollsten Geltung der mosaischen Gesetze war das Holzfällen, Feueranzünden und Fleischzertheilen Seitens der Priester nicht nur nicht verboten, sondern als rühmliche Verrichtung betrachtet (vgl. Num. 28, 9 f.); ebenso war es erlaubt, den Ochsen oder Esel von der Krippe zu lösen und zur Tränke zu führen (Luk. 13, 15), ein Schaf aus der Grube oder einen Menschen aus dem Brunnen zu ziehen (Matth. 12, 11. Luk. 14, 5); die Sabbatsgesetze achteten die Macht aller dieser Verhältnisse und Umstände. 4) Auch von Seite der Barmherzigkeit widerlegt Christus die Thorheit der Pharisäer (V. 7). Wenn das Opfer vor der Sabbatfeier seine Stelle hat und vor dem Opfer noch die Barmherzigkeit (Ose. 6, 6), so sind die, welche die schmachtenden Jünger unbarmherzig behandeln und sie noch der Gesetzesübertretung zeihen, einer viel größeren Sünde schuldig, indem sie den Schatten des Gesetzes geltend machen. 5) Der Mensch, sagt der Herr ferner (Mark. 2, 27), ist nicht des Sabbats wegen da, sondern umgekehrt. 6) Endlich als wahrer Gewalthaber hält er ihnen (V. 8) entgegen: Der Sohn des Menschen ist Herr des Sabbats. Ist der Sohn der Herr, Söhne und Erben aber besonders die Jünger (Joh. 1, 13), so werden sie nicht mehr Knechte, sondern Herren des Sabbats sein. In Gegenwart des Herrn wird das Vorrecht des Sabbats zurückgedrängt, wie beim Erscheinen des Gebieters die freie Rede des Knechts verstummt und er nur nach dem Winke des Herrn sich bewegt.[23]) So rührte Christus trotz des gesetzlichen Verbotes den Aussätzigen an (Luk. 5, 13. Matth. 8, 3), den er mit einem Worte heilen konnte, weil er die Gewalt hatte, das Gesetz zu geben und nicht zu geben, als Gesetzgeber demselben nicht unterworfen war, dasselbe schon mit dem Keime der Auflösung in die Welt treten ließ, weil dann dasselbe sich auch nicht auf den bezog, der durch die Berührung die Unreinigkeit heilt und hinwegnimmt, weil er endlich durch seine Wunderthaten die Gesetzgebung ehrte und die Uebereinstimmung von beiden nachwies.[24]) Als Herr des Gesetzes zeigte sich Christus,

---

[23]) q. 135. P. III. p. 715—748 (Ath. q. 146. §. 6 seq. p. 221). q. 60. p. 409 (Ath. p. 112 seq.) Catena l. c. p. 1201 A.

[24]) q. 60 cit. p. 409—416.

ınd nicht als Knecht. So heilte er die Augen des Blinden mit etwas Lehm on der Erde (Joh. 9, 6), um den Glauben an die Bildung des ersten Menschen aus der Erde zu befestigen, dessen ganzer Leib so geschaffen werden onnte, wie das edelste seiner Glieder geheilt ward, sodann um zu zeigen, daß r einst mit dem Vater den Menschen erschaffen, da er diesem gleich den Lehm ebraucht und ihn gleichsam in die Natur des Auges verwandelt.[25])

Zu größerer Vollkommenheit verpflichtete Christus die Seinen, ohne ihnen in schweres gesetzliches Joch aufzulegen. Die Weisung Matth. 19, 21, den Besitz zu verkaufen und den Armen zu geben,[26]) bürdet keine Last auf. Der Herr will, daß wir die Bürde abwerfen, die Masse von Sorgen und Versuchungen abschütteln, nicht aber aufnehmen; er will, daß wir den Dürftigen as Vermögen austheilen, und schenkt dafür einen reichen Schatz im Himmel. Wird es nicht ausgetheilt, so liegt es unnütz und müssig dem jetzigen Leben uf und bei unserem Absterben bleibt es hier zurück. Das, was auch ohne nseren Willen und nothwendig uns zu folgen pflegt, ist allein unserer Aufmerksamkeit würdig und Christus, der uns einst das bereitete Reich verleihen will, zeigt in diesem Rathe seine Menschenliebe und seine unaussprechliche Vorsehung. Julian der Apostat verspottete diesen evangelischen Rath[27]) als npolitisch und zum Untergange der menschlichen Gesellschaft führend, weil wenn Alle das Ihrige verkaufen, kein Käufer mehr da wäre, keine Stadt, kein Volk, ja kein einziges Haus mehr bestehen könnte. Das ist bei seinen Gesinnungen kein Wunder. Aber das Wort Christi ist besser als alle Philosophie. Die Enthaltsamkeit und Mäßigung, die Wahl des Guten und das Meiden des Bösen vernichtet die aus der Habsucht entspringenden Uebel und Leidenschaften, ie Streitigkeiten, Räubereien, Ungerechtigkeit und Tyrannei, führt zur gegenseitigen Unterstützung, zur Liebe und zum edlen Wetteifer, hebt und veredelt ie Einzelnen wie die Gesellschaft. Statt dessen wollte Julian wohl ungerechte Vermehrung des Vermögens, Ueppigkeit, Raub, Jagen und Haschen nach irdischem Genuß, Beschränkung aller Sorge auf das gegenwärtige Leben, während selbst Heiden, wie Krates, Diogenes und Antisthenes, ihn hierin beschämten, ie, trotz der Verfälschung des Charakters der wahren Armuth durch ihre Ostentation, immerhin den Reichthum verachteten.[28]) Mit gleichem Rechte könnte ıan aus Matth. 5, 16; 18, 35. Luk. 6, 38 ähnliche Schlüsse ziehen; man önnte fragen: Wenn Alle die Feinde nach Matth. 5, 44 lieben, wo sind die, welche dem Freunde feind sind? Wenn Alle nach Matth. 5, 39 handeln, wo nd die, welche noch Jemanden beleidigen? u. s. f. Man muß wünschen, daß lle Menschen gut, redlich, enthaltsam sind; thatsächlich ist das aber nicht der Fall. Wären alle Menschen wirklich gut und edel, wie brauchte man da noch

[25]) q. 3. p. 100 seq. Cf. c. Man. II. 9.

[26]) q. 198. p. 936 (ep. 43. p. 99 M.; ep. 74. p. 399 B.)

[27]) Bei Photius l. c. ἐπίταγμα (praeceptum), was eigentlich consilium (praeceptum ım conditione) ist. Vgl. Montac. not. p. 100.

[28]) q. 101. p. 616—621 (Ath. q. 100. p. 168 seq.; ep. 187. p. 275—280 M.;). 66. p. 370 B.).

Gesetze oder die Anstrengung und Vorsorge der Gesetzgeber? Gleichwohl gaben diese ihre Gesetze in der Absicht, daß Alle gut und redlich werden. Die δικαιοσύνη setzt die δίκη voraus; wo aber ist diese, wenn Niemand Unrecht thut und Strafe verdient? Was der Feind des Christenthums tadeln wollte, das lobt er vielmehr, und was er loben wollte, das setzt er, ohne es zu merken, herab. Sodann setzt der Gegner fälschlich voraus, Christus habe hier den Hauptzweck, Staatskunst zu lehren. Dann hätte man sehr zu beklagen, daß er über Kriegswesen und Bündnisse, die Getreidezufuhr, die öffentlichen Behörden u. s. w. nichts bestimmt. Christus wußte sehr wohl, daß die Menschen durch die Erfahrung hierin genügend unterrichtet werden, indem die zwingende Noth ihnen diese Erkenntniß leicht an die Hand gibt, und daß die Fehler der Feldherrn in späteren Zeiten und Personen für ähnliche Fälle die gehörige Verbesserung herbeiführen. Sein Hauptzweck war das Heil der Seelen, die Einführung eines erhabeneren Lebens, eines wahrhaft philosophischen Wandels. Daß aber Alle zumal ihre Güter verkaufen, steht nicht zu erwarten; immer wird es Habsüchtige und Geldgierige geben; die Tugend hat weniger treue Anhänger, als das Laster. Deßwegen aber, weil nicht Alle gehorchen, konnte Christus keineswegs jene Lehre bei Seite lassen; da vielmehr Viele von da ausgehend das Böse fliehen und das Gute thun, mußten Alle zur Tugend ermahnt werden. Ferner sind auch nicht alle Menschen reich, der Armen sind viel mehr. Nicht Alle können etwas verkaufen; nur in Platons nirgends existirender Republik könnte es lauter Reiche geben. Der Heiland gab die Weisungen, durch die von Grund aus die Leidenschaft ausgerottet und die Vollkommenheit jeglicher Tugend begründet wird. Sein heilbringender Rath ward auch von da an, nicht blos bei den ersten Christen (Akt. 4, 34 f.), sondern von vielen Tausenden, namentlich den Mönchen, befolgt; die Armuth gab den anderen Tugenden festen Halt und verschaffte ihnen die schönsten Blüthen.[29])

Die erhabenen Lehren des Herrn wurden anfangs selbst von seinen auserlesenen Jüngern nicht verstanden; diese hatten noch keine der Gottheit würdige und über das menschliche Maß hinaus gehende Meinung von ihm, obschon sie seine vielfachen und großen Wunder gesehen hatten,[30]) auf die er auch die Schüler des Täufers Johannes hinwies.[31]) Erst bei der Verklärung des Herrn, als sie die Erhabenheit desselben vor Moses und Elias gesehen und des Vaters Stimme gehört hatten (Matth. 17, 1 ff.), erhoben sie sich zu einer vollkommeneren Ansicht und erkannten, daß er es wahrhaft war, der Israel erlösen und als Richter wieder kommen sollte.[32]) Als er ihnen seine Leiden ankündigte, verstanden sie seine Rede nicht (Luk. 18, 34). Der Herr hatte, um sie scharfsichtiger zu machen, meist in Parabeln zu ihnen gesprochen; sie

[29]) q. cit. p. 621—633 (Ath. §. 5 seq. p. 170 seq.; p 283—286 M.; p. 373 seq. B

[30]) In Marc. c. 8, 15—21. q. 208. p. 956 (ep. 75 M. ep. 36 B).

[31]) Cat. in Matth. 11, 6. 10. p. 1200. — q. 309. p. 1155. Ueber Johannes vgl. q. 308. p. 1153. Cat. in Marc. 6, 28. Migne p. 1212 seq. in Matth. 17, 13 seq. ib. p. 1205.

[32]) Cat. in Matth. 17, 6. l. c.

hielten seine Rede für eine solche Parabel, nicht für eine Weissagung; die Liebe zu dem Meister war in ihnen erstarkt; sie wollten nicht, daß er etwas Hartes erleide; sie wollten darum auch nicht daran glauben, daß ihm Solches bevorstehe. Dazu war es höchst wunderbar, daß der, welcher Todte erweckte und ein ewiges Reich verhieß, den eigenen Tod vorherverkündigte und die Auferstehung, eine von dem Verstorbenen selbst bewirkte Wiedererweckung, schien im Zusammenhalt mit anderen Voraussagungen allen Glauben zu übersteigen.[33]) Stufenweise schritten sie in der Erkenntniß vor und erst die Herabkunft des Geistes sollte sie völlig stärken und vollenden.[34])

Wie die Unvollkommenheit der Jünger, so stand dem himmlischen Lehrer die Herzenshärte und Bosheit der Juden entgegen. Der Glanz seiner heilbringenden Lehre brandmarkte die blinden Juden und machte ihre Gebrechen und ihr Unvermögen zum Sehen noch um Vieles deutlicher. Denn so wie die sinnlich wahrnehmbare Sonne, sobald sie die hellen Strahlen aus ihrer Scheibe entsendet, die Augenkranken hart trifft und als solche kundgibt: so hat auch Christus, die geistige Sonne, die in der Welt erschien und durch göttliche Thaten den Glanz der Gottheit erscheinen ließ, die in den sinnlosen Juden schon vorher vorhandene Finsterniß noch viel schwerer getroffen und geoffenbart, war aber so wenig deren Ursache, wie die sichtbare Sonne Urheberin der Blindheit in denen, die sie nicht ertragen. Das Uebermaß des Glanzes, der aus den Werken hervorging, die Wirksamkeit der erleuchtenden Kraft und das Emporblicken der Heiden zu ihr, war eine deutliche Ueberführung und Widerlegung für die, welche dem Lichte der Wahrheit nicht zueilten, um von derselben erleuchtet zu werden, indem es bewies, daß sie sich mit freiem Willen die Blindheit zugezogen und durch die äußerste Thorheit sich selbst des für alle Welt bestimmten Heiles beraubt hatten.[35])

Dieser Haß der Juden führte sie zur Verfolgung des Erlösers, ja zum gräßlichen Gottesmord.[36]) Der Herr, der sein Leiden vorher verkündigt, ging ihm muthig entgegen. Am Oelberg vergoß er Schweiß als neuer Adam, um durch seinen Schweiß den durch den Fluch eingetretenen des alten Adam zu entfernen und die Strafe aufzulösen.[37]) Seine Schweißtropfen waren dicht, sein ganzer Körper in großer Erschütterung; dieses Leiden und dieser Angstschweiß sollte zum Erweise seiner wahren Menschheit dienen. Sprichwörtlich sagt man von denen, die stark leiden und sich in Agonie befinden, daß sie Blut schwitzen, wie von tief Trauernden, daß sie Blut weinen. Zu dieser bildlichen Deutung der Worte Luk. 22, 44 läßt sich noch weiter sagen, daß es nicht heißt, Christus habe wirklich dicke Tropfen oder Klumpen von Blut geschwitzt, da sonst nicht ὡσεί, das nur eine Aehnlichkeit insinuirt, beigesetzt wäre.[38])

---

[33]) q. 209. p. 956 seq. (ep. 76. p. 125 M. ep. 37. p. 331 B.)
[34]) de Sp. S. m. c. 24 seq.
[35]) q. 76. c. 7. p. 476 seq.
[36]) q. 76. p. 473; q. 213. p. 972; q. 241. p. 1041.
[37]) q. 112. §. 1. p. 181 Ath.
[38]) q. 219. p. 992 (ep. 138. p. 193 M.; ep. 17. p 274 B.). Zu der letzten Erklärung

Nach dem Tode stieg die Seele Christi in den Hades hinab, die dort Gefangenen zu befreien und die Botschaft des Heiles ihnen zu bringen (I. Petr. 3, 19);[49]) die Gottheit war auch im Tode untrennbar von seiner Seele und seinem Leibe.[50]) Nach drei Tagen stand Christus aber von den Todten wieder auf, erschien seinen Jüngern, aß und trank mit ihnen und beseitigte vollkommen jede Zweideutigkeit und jeden Zweifel an der Wahrheit seiner Auferstehung.[51]) Er erschien seinen Jüngern öfter innerhalb 40 Tägen (Akt. 1, 13) und zwar eilfmal, wie es auch damals nur eilf Jünger waren, nämlich 1) der Maria und den anderen Frauen bei dem Grabmal (Joh. 20, 14), wovon auch Isai. 27, 11 geweissagt, 2) dem Petrus (I. Kor. 15, 5), 3) den Jüngern, die nach Emaus gingen (Luk. 24, 16), 4) den zehn Jüngern in Abwesenheit des Thomas (Joh. 20, 19), 5) sodann denselben sammt Thomas (das. V. 26), 6) mehr als 500 Brüdern zugleich (I. Kor. 15, 6. 7.), 7) darauf dem Jakobus (das. V. 5), 8) den sieben am Meere von Tiberias (Joh. 21, 2), 9) allen Jüngern, d. h. den Siebenzig (I. Kor. 15, 7), 10) auf dem Berge von Galiläa nach der Verheißung (Matth. 28, 16), endlich 11) auf dem Oelberge vor der Himmelfahrt (Akt. 1, 2).[52]) Christus hatte versprochen, sich seinen Jüngern in Galiläa zu zeigen; er zeigte sich ihnen aber vorher in Judäa, was keine Verletzung des Versprechens war. Eine Unwahrheit wäre nur dann vorhanden, wenn Christus sich nicht in Galiläa gezeigt oder beim Versprechen gesagt hätte, sie würden ihn zwar sehen, aber nicht in Jerusalem. Christus that nur mehr, als er verheißen, er erfüllte sein Versprechen doppelt und über das Maß; er kam noch dem Verheißenen zuvor wegen des Kleinmuths der Jünger, zeigte sich früher, als sie es erwarten durften. In Galiläa sahen sie ihn deutlicher und bestimmter, nicht mehr wie einen Geist (Luk. 24, 37 ff.), und erhielten dazu besondere Gnaden.[53]) Wenn Christus der Maria Magdalena verbot, ihn zu berühren (Joh. 20, 17), so geschah das nicht schlechtweg, sondern nur weil sie noch von irdischen und niedrigen Gedanken erfüllt war, noch nicht die Erhabenheit der Menschwerdung und die göttliche Macht des Herrn erfaßte und wie mit einem gewöhnlichen Menschen mit ihm verkehren wollte; ließ er ja doch sonst seine Füße durch die zwei ihm begegnenden Frauen berühren (Matth. 28, 9). Aber er tröstete sie auch, indem er sie zur Verkündigerin seiner Auferstehung machte, sie seinen Jüngern gleichsetzte

---

[49]) Job de inc. L. IX. Cod. 222. p. 804. Dam. F. O. III. 28. p. 252. Phot. q. 96. p. 608; q. 218. p. 988. Vgl. Iren. IV. 45. Naz. Or. 42.

[50]) Dam. III. 27. p. 250.

[51]) L. I. ep. 1 ad Nicol.

[52]) q. 124. p. 716 seq. (Gall. n. 25. p. 723). Joseppi Lib. memor. c. 152 (Gall. XIV. 76. 77) zählt zehn Epiphanien in ähnlicher Weise, nur in anderer Reihenfolge an: Nr. 3 und 4 stehen in umgekehrter Ordnung; Nr. 6—8 entsprechen Nr. 7. 6. 5 bei Photius. Wiederum etwas verschieden erscheinen die zehn Epiphanien Cod. ol. Reg. 2862. Evangel. bei Montfauc. Palaeogr. gr. p. 306. Der Cod. Vindobon. gr. theol. 325 f. 15—16 zählt wiederum eilf Epiphanien.

[53]) q. 110. p. 652 (ep. 213) zu Luk. 24, 36 coll. Matth. 26, 32. Mk. 14, 28; kürzer in der Catene p. 1229 ed. Migne.

und ihr für eine andere Zeit Höheres als das jetzt von ihr Verlangte in Aussicht stellte.[54])

Vierzig Tage nach seiner Auferstehung verließ der Erlöser diese Erde. Dem Fleische nach ward er emporgehoben und in den Himmel aufgenommen, der Macht nach aber stieg und zog er empor.[55]) Elias als ein Knecht ward in die Höhe der Luft erhoben, nur wie (gleichsam) in den Himmel; Christus ging hinan, um auch mit dem menschlichen Leibe im Schooße des Vaters festen Sitz zu nehmen, wie er auch früher auf Erden in der Umhüllung des Fleisches und in menschlicher Gestalt gesehen ward. Elias ward durch feurige Rosse hinaufgezogen, indem die Kraft der Engel deren Gestalt annahm; der Prophet sollte nicht über den Himmel hinaus (mit ihnen) seine Auffahrt feiern, sondern dort angelangt inne halten; denn das Feuer ist nicht im Stande, über den Himmel hinauszugehen, und die Schwere der Pferde stellt durch das Bild dar, daß der von ihnen Getragene nicht über den Himmelspol hinausgelangte. Christus aber, unser Herr und Gott, wird bei seiner himmlischen und über alles Erfassen erhabenen Auffahrt von Engeln geleitet und diese Erscheinung der Engel zeigt, daß zwischen der Himmelfahrt des Herrn und der des Knechtes ein vielfacher und großer Unterschied ebenso gedacht, als auch äußerlich gesehen werden mußte. Mit seiner menschlichen Gestalt wird Christus wiederkehren bei seiner zweiten Ankunft.[56])

9. Das Werk des Gottmenschen.

Christus hat das gesammte Menschengeschlecht erlöst,[1]) es erneuert, von dem Falle erhoben, mit dem Vater versöhnt,[2]) auf's Neue unsere Adoption zu Kindern Gottes bewirkt.[3]) Alles, was er that, geschah zum Heile der Menschen; um unseretwillen unterzog er sich der Geburt aus der irdischen Mutter und der Selbstentäußerung, uns zum Heile dem Aufenthalte und dem Verkehr unter den Menschen, der freiwilligen Uebernahme des Kreuzes, dem Tode der Verbrecher, dem Begräbniß und der Auferstehung.[4])

---

[54]) q. 218. p. 985 seq. (ep. 137. p. 190 seq.). Ps. Justin q. 48 ad orthod. p. 493 ed. Ven. erklärt: *μή μοι ἀκολούθει*, gewöhne dich daran, meiner leiblichen Anwesenheit zu entbehren. Max. Opp. I. 495 erinnert an die *ταπεινότερα πρόληψις*. Vgl. Nyss. L. XII. c. Eunom. init.

[55]) Photius hebt hervor, daß es Akt. 1, 9. 10 nicht heißt: *ἀναλαμβανομένου*, sondern *πορευομένου*, was seine *αὐθεντεία* zeigt.

[56]) q. 128. p. 721; q. 119. p. 700. 701; q. 112. p. 184. §. 8 Ath.

[1]) *ὁ κοινὸς λυτρωτής*. c. Man. II. 12. *ὁ κοινὸς τοῦ γένους σωτήρ*. q. 6. c. 3. Cf. q. 7. p. 5 ed. Mai; q. 74. p. 695 seq. Gall.; q. 130. p. 99 Mai; c. Man. II. 5.

[2]) q. 191. c. 2. p. 746 (A. q. 188. §. 2 seq. p. 272). Die Erlösung ist *ἡ διὰ Χριστοῦ γεγενημένη τοῦ γένους ἀνάκλησις καὶ τοῦ παλαιοῦ πτώματος καὶ μηκέτι κλεπτομένη καὶ παραφθειρομένη ἐχθρῶν ἐπιβουλαῖς καὶ βασκανίαις ἀποκατάστασις*. q. 74. p. 697 Gall.

[3]) c. Man. II. 5. p. 626 Gall.

[4]) q. 45. p. 31 Mai. Dam. F. O. III. 1. p. 203. 201.

Neben der Universalität der Erlösung[5]) wird nichts so oft hervorgehoben als die Freiwilligkeit des Leidens und des Todes Christi.[6]) In letzterer Beziehung werden besonders die Fragen erörtert: 1) Warum Christi Tod ein vom Vater gewollter und nicht gewollter genannt werden kann, 2) inwiefern er vom Teufel gewollt oder nicht gewollt war.[7]) Christus stellt Matth. 26, 39 seinen Tod als Willen des Vaters dar, gegen den aber die menschliche Natur sich sträubt; ebenso beim Tadel des Petrus (das. 16, 23), indem er die Verhinderung dieses Todes als Satans Willen bezeichnet. Petrus und der Satan, obschon von verschiedenen Gesinnungen beseelt, jener von unzeitiger Liebe und Zärtlichkeit, dieser von Haß und Mißgunst gegen das Heil der Menschen, kamen darin überein, daß der nicht leiden sollte, dessen Leiden die Leiden der Menschheit geheilt hat. Da der Satan den unbefleckten Leib des Herrn den physischen, wenn auch an sich tadellosen Gebrechen unterworfen sah, bereitete er ihm Nachstellungen und suchte seine Hinterlist in's Werk zu setzen. Da er aber auf der andern Seite in ihm den durch die Wunder erstrahlenden Glanz der göttlichen Würde wahrnahm, ward er zurückgehalten und zauderte; bald den Tod des Herrn wollend, bald ihn nicht wollend, sah er seine arglistige Gewandtheit in Rathlosigkeit und Verlegenheit verkehrt; aber die Bosheit besiegte die Furcht. Denn für den erfahrenen Meister des Mordens war seine Gewohnheit mächtiger, als die dabei entstehende Besorgniß. In dieser Weise verkündet uns die Schrift deutlich den Tod des Sohnes als einen vom Vater gewollten, vom Teufel aber nicht gewollten. Daß Letzterem aber der Kreuzestod vor Allem angelegen war, läßt sich aus vielen Umständen erschließen, insbesondere daraus, daß das jüdische Volk auf seinen Antrieb und seine Anreizung den Tod des Erlösers zur Ausführung brachte.[8]) Ebensowenig ist aber zu läugnen, daß der Vater das Leiden des Sohnes wieder nicht gewollt hat. Allein obschon hier Widersprechendes ausgesagt wird, so wird es doch nicht nach einer und derselben Rücksicht (*κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον*) prädicirt. Das Eine wird gesagt, inwiefern es eben Leiden ist, was Christus auf sich nahm, das Andere in Ansehung dessen, was aus diesem Leiden hervorging, nämlich die Erlösung der Menschheit und die Vernichtung der Tyrannei des Teufels. Letzteres wollte der Vater; das war der Inbegriff und der Höhepunkt seines ganzen providentiellen Waltens über die Menschheit, offenbar darum dem Feinde nicht erwünscht, für ihn die äußerste Niederlage. Daß der Sohn als Schlachtopfer starb, was die natürliche Folge des Leidens war, konnte an sich dem Vater nicht wohlgefällig,

---

[5]) *ἡ κοινὴ τοῦ ἀνθρωπίνου γένους σωτηρία.* q. 7. l. c. Cf. q. 166 fin. p. 857; q. 295. p. 1128 Migne; Job de inc. L. IX. p. 804.

[6]) Or. in Nat. Virg. p. 601 Gall.; ep. 1. n. 20; ep. 2. n. 45. p. 17. 61 ed. Mont.; q. 1. c. 7; q. 43. c. 2. 9; q. 31. p. 54 Scott.; q. 119. c. 20; q. 161. c. 2. p. 746 Gall.; q. 295. p. 1128.

[7]) q. 24. p. 173 (Ath. p. 41 seq.): *Πῶς θελητός τε καὶ ἀθέλητος τῷ πατρὶ λέγοιτ' ἂν εἶναι ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.*

[8]) l. c. c. 1. p. 176 Migne.

vielmehr nur seines strafenden Zornes würdig sein, wie es dagegen dem Bösen sehr erwünscht und von Allem das Angenehmste war. Daher bat der liebevolle Erlöser für seine Feinde um Verzeihung (Luk. 23, 34); so sehr war dem Vater des Sohnes Hinopferung mißfällig, so großen Zorn erregte sie in ihm, daß der Mißhandelte selbst für die Begnadigung seiner Peiniger Fürbitte einlegen mußte. Das Wollen und das Nichtwollen des Vaters ist hier sich nicht widerstrebend: er wollte den Tod des Sohnes wegen der daraus hervorgehenden herrlichen Frucht; er wollte ihn nicht wegen des vorausgehenden Verbrechens. Etwa wie ein Feldherr, wenn er einen tüchtigen Kämpen sieht, der mit Wunden bedeckt, die Reihen der Feinde lichtet und selbst ihren Anführer niederwirft, sich zwar freut über den Sieg des Helden und bei dem wunderbaren Schauspiel nicht über dessen Wunden trauert, wenn er aber dann diese Wunden an sich betrachtet, nicht mit Vergnügen auf den so theuer erkauften Sieg hinblicken kann: also war auch der Vater, insofern er sah, wie der Sohn den Feind der Menschheit mit den an seinem Leibe erhaltenen Wunden besiegte, mit einer Gottes würdigen Freude erfüllt und rühmte sich der Heldenstärke seines Sohnes; inwiefern aber der Vielgeliebte mit schweren Wunden bedeckt war, konnte er das an und für sich nicht seinem Willen gemäß finden. Aber im Leiden Christi war der Wille des Vaters noch stärker als in dem angeführten Beispiele. Denn hier mußte bei der Verwundung des tapferen Streiters im Anfange des Kampfes, wo der Sieg noch nicht sichtbar, die Niederlage der Feinde noch nicht entschieden war, das Schauspiel für den Feldherrn hart und schmerzlich sein; dort aber, beim Leiden Christi, erschienen schon, als er die ersten Wunden erhielt, ja sogar noch bevor die Mörder ihn mit Wunden und mit Schmach zu bedecken anfingen, die glänzenden Trophäen des Sieges, und zwar nicht weniger leuchtend als nach vollbrachter Frevelthat, da ja Gott, dem das Zukünftige gegenwärtig, das Alles vorhersah. So war der Tod des Sohnes für den Vater gewollt und nicht gewollt; die Frucht des Todes war ihm erfreulich, nicht aber dem Satan; das vergossene Blut war diesem willkommen, nicht aber dem himmlischen Vater.[9])

Hieran knüpft sich eine andere wichtige Frage: Wenn das Blut Christi als Lösepreis für die Befreiung unseres Geschlechts gegeben ward, wer war es, der das Lösegeld erhielt?[10]) Dem Vater war sicher der Tod des Sohnes nicht angenehm; den Teufel aber als Herrn über das Blut Christi sich zu denken, scheint unstatthaft.[11]) Aus dem Entwickelten ergibt sich, daß der Vater es war, der aus Verlangen nach der daraus hervorgehenden herrlichen Frucht

---

[9]) c. 2. 3. p. 76—78 ed. Mai; p. 176. 177 ed. Par.

[10]) q. cit. c. 4 seq: *Εἰ λύτρον ἐδόθη τὸ σωτήριον αἷμα τὴν ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας ἀνάῤῥυσιν τοῦ γένους ἡμῶν μεθοδεῦον, τίς ὁ λαβών;* Ueber diese auch von Stephan Gobar (cod. 232. p. 1101) berührte Frage verhandelte später unter Manuel Comnenus ein griechisches Concil. Ephrem ap. Mai N. C. III, I. p. 1—226. Acta in Spicil. Rom. X, I.

[11]) Gegen diese dem Origenes (t. 16 in Matth. n. 8. Expos. in Rom. III.) zugeschriebene Vorstellung erheben sich Gregor v. Naz. Or. XLII. (Ullmann S. 456 f. M. Trinitätslehre S. 157 f. N. 75) und Johann v. Dam. (F. O. III. 27. p. 250.)

führlicher verbreiteten sich darüber Pseudo-Justinus, Pseudo-Athanasius,[12]) Anastasius Sinaita,[13]) wohl auch der Patriarch Germanus, dessen Arbeit sich Photius angeeignet oder vielmehr überarbeitet zu haben scheint.[14]) Den Anlaß zu einer ausführlichen Behandlung der Frage bot eine mehrfach gedeutete, in unserer Abhandlung in dialogischer Form besprochene Aeußerung des Basilius, dahin gehend, Gott habe jeder Seele einen besonderen Lebenslauf gegeben, den Einen diese, den Anderen jene Zeitgrenze des Hintritts gesetzt, nach seinem Rathschluße solle der Eine länger, der Andere kürzer leben. Einige tadelten die gewöhnliche Auslegung der Worte und suchten darin einen höheren Sinn; Andere beschränkten sie auf die, welche für sich eines besonderen Todes sterben (*ἰδιοθανατοῦντες*), und schloßen davon diejenigen aus, die in Folge feindseliger Machinationen oder durch die Nothwendigkeit äußerer Umstände, nicht auf natürlichem Wege, sondern gewaltsam aus diesem Leben scheiden. Wieder Andere verwarfen die Aeußerung ganz, obschon mit Achtung vor dem großen Lehrer. Unser Dialog läßt nun zwei Personen, den Vertheidiger der Lehre des Basilius (A) und deren Gegner (B), eine vielfach interessante, auch für die Würdigung der damaligen theologischen Unterredungen schätzenswerthe Disputation abhalten.

Nach einer Einleitung, die von dem unerwarteten, nach vorausgegangenem Katarrh erfolgten Erstickungstode eines Verwandten des zweiten Interlocutors (B) den Anlaß nimmt und worin dieser den Tod als Folge verschiedener

---

[12]) Ersterer q. 33 ad orthod. p. 487 ed. Venet. läugnet, daß Gott den Einzelnen das Lebensende vorherbestimmt, mit Berufung auf Deuter. 22, 25 ff.; Letzterer ist qu. ad Antioch. q. 113. Opp. Athan. II. 294 ed. Montfauc. ebenso dagegen.

[13]) Anast. q. 88. p. 488 seq. ed. Grets. will deßgleichen, die Zahl der Jahre und das Lebensende sei nicht für jeden Einzelnen von Gott festgesetzt. Gretser bemerkt: Intelligenda haec sunt de termino independente ab omnibus mediis adhibendis. Talem enim non praestituit Deus ordinarie, sed in praefinienda vita habet etiam rationem mediorum, quae quis ad vitam prorogandam adhibiturus est, et occasionum, in quas quis incidit; alioqui Deum vitae humanae terminum praefigere certissimum est ex illo Job c. 14: Constituisti terminos ejus, qui praeteriri non poterunt. Der Autor meint: 1) Alles liege im Willen und Rathschluß Gottes, wann und wie er wolle; 2) die Gegner müßten annehmen, Gott hätte etwas unvollkommen und mangelhaft gemacht, müßten die Anrufung der Heiligen sowie die Beiziehung von Aerzten Seitens der Kranken verwerfen, da Gottes Vorherbestimmung unfehlbar eintrete; 3) ihre Ansicht sei auch gewissermaßen manichäisch. Zu 2) sagt Gretser, das Argument habe wenig Gewicht. Vult Deus omnes salvos fieri, si et ipsi velint, gratiae divinae cooperando et a peccatis abstinendo; si nolint, nil contra bonitatem suam erit, si aut liberi arbitrii aut vitae cursum non abrumpat.

[14]) Auch Baron. a. 730. n. 6 erwähnt nach Cod. Vat. 435 unter dem Titel: *πρὸς Μαρῖνον ὕπατον καὶ ἀντιγραφέα λόγος περὶ ὅρων ζωῆς* unsere Abhandlung als Arbeit des Germanus, dem Mai sie beilegt; es ist aber doch nicht mit Sicherheit dem Photius die Autorschaft ganz abzusprechen. Denn 1) haben viele Abschreiber namentlich die beliebteren Abhandlungen des Photius anderen Autoren beigelegt, um ihnen größeres Gewicht zu verschaffen; 2) die Abhandlung ward, wie c. 1. 2 zeigen, in einer gelehrten Versammlung vorgelesen, was am besten auf Photius bezogen wird und für ihn als Redactor der vorliegenden Fassung spricht; 3) was c. 7 fin. über *τίς* gesagt wird, paßt zu der ohne Zweifel ganz originellen Erörterung Amph. q. 1. c. 27 und es findet sich des Photius Styl hier wieder.

empfängt es? Wenn Christus, wie läßt sich sagen, daß er, der die Menschen überaus liebt, an ihrem Blute sich freut? Wenn der Teufel, warum wollen diese ihrem Feinde mit ihrem Blute eine Libation darbringen? Wo ist der Richter, der mit den Parteien nach Recht verhandelt? Und wer sind die Parteien, von denen einer durch den Zeugen (μάρτυς) ein Zeugniß zur Erlangung des Sieges abgelegt wird? [14]) Hier ist zu bemerken, daß der Name „Zeugen" für die Bekenner Christi wie auch das Darbringen des Opfers in übertragener Bedeutung steht (vgl. S. 309). Christus freut sich nicht an ihrem Tode, sondern an ihrer Gesinnung; daß sie für ihn als Zeugen sterben und ihr Blut vergießen, wird aber im eigentlichen Sinne gesagt. Christus vergoß sein Blut aus Erbarmen für uns, ohne es Jemanden darzubringen, der es als Lösegeld empfangen hätte; denn es war sein Plan nicht, es so darzubringen, sondern durch sein Leiden uns Verlorene zu retten. Er hat es nicht (dem Satan) dargebracht (als Lösepreis). [15])

Christus hat uns erkauft und freigemacht von der Tyrannei des Teufels mit seinem Blute; [16]) er hat uns die durch die Sünde verlorene Gnade zurückgegeben und unser Geschlecht wiederhergestellt von dem Falle, [17]) uns wieder theilhaftig gemacht der göttlichen Natur (II. Petri 1, 4) und zu Kindern der Gnade nach, zu Gottessöhnen. [18]) Christus ward Mensch — sagen die Väter [19]) — um uns zu Göttern zu machen.

Christus hat aber nicht blos die Menschen, sondern die gesammte Schöpfung erlöst. Es trat der Welterlöser mittelst des Fleisches in sie ein, er erneuerte sie, indem er sie von den zahllosen Arten der Entweihung und Befleckung reinigte, sie befreite von den sittlichen Uebeln und den Leidenschaften, die noch weit furchtbarer sind denn das leibliche Verderben. Er erneuerte die Creatur durch seine erste Parusie, damit man 1) erkenne, daß er es ist, der sie von Anfang an geschaffen. Denn die Schöpfung und die Erneuerung des verderbten Geschöpfes gehört einem und demselben zu; beides ist Sache derselben Weisheit und Kunst. 2) Damit man nicht mehr daran zweifeln könne, daß die Creatur durch die zweite Ankunft und vor ihr der Mensch zur Unverweslichkeit, zur Freiheit vom Leiden und zu unaussprechlicher Schönheit neu gestaltet wird. [20]) Der Tod des Erlösers hat die Erneuerung und Wiederher-

---

[14]) c. 6. p. 83 Mai; p. 44 Occ.

[15]) c. 10. p. 89: οὐ προσήνεγκεν οὖν, εἰ μή τινι κατὰ μεταφορὰν τὸ ὑπὲρ ἡμῶν παθεῖν αὐτὸν φίλον ἐστὶν ὀνομάζειν προσενεγκεῖν. Mai bemerkt hiezu: non obtulit sc. hosti generis humani, ut in praeced. Ph. dixit. Nisi enim ita intelligatur, pugna quodammodo fiet cum iis quae dicuntur a Paulo in ep. ad Hebr. (9, 14.) Zu προσήνεγκε wäre ὡς λύτρον in der erörterten Bedeutung zu denken.

[16]) Wir sind ἐξαγορασθέντες τῷ τιμίῳ αἵματι Χριστοῦ καὶ ἐλεύθεροι τῆς τῶν διαβόλων τυραννίδος. q. 179. p. 881.

[17]) Or. in Nat. Virg. p. 599. 600.

[18]) q. 132. c. 1. p. 728. 729. Cf. Eulog. L. II. c. Nov. cod. 280. p. 333 B.

[19]) Max. Cap. theol. 25. Opp. I. 490. And. St. s. m. Trinitätslehre des Gregor v. Naz. S. 254. N.

[20]) q. 161. c. 2. p. 845 (p. 745. 746. n. 40 Gall.) Cf. q. 167 (Gall. n. 44. p. 751).

stellung des Universums bewirkt.[21]) Nach allen Dimensionen ist die Offenbarung seiner Heilsökonomie unendlich erhaben, nach Länge, Breite, Tiefe und Höhe (Ephes. 3, 18. 19). Ihre Länge besteht darin, daß sie von Anfang an vorher bestimmt war; ihre Breite darin, daß sich ihre Wohlthaten auf Alle erstrecken, die vor dem Gesetze, die unter dem Gesetze, die nach demselben sind, auf Lebendige und Verstorbene, auf Juden, Hellenen und Barbaren, auf alle Völker, auf das Irdische und Himmlische; ihre Tiefe darin, daß sie bis zum Innersten der Unterwelt ihre unaussprechliche Macht und Wohlthätigkeit erwies, die Hölle vernichtete und gefangen nahm, die Gefangenen aber befreite und erlöste; die Höhe aber darin, daß der, welcher hinabstieg, derselbe ist, der auch emporstieg (Eph. 4, 10), daß er über die Himmel hinaus unsere Erstlinge hinführte, über alle Macht, Gewalt und Herrschaft sie erhob.[22])

---

b) Weitere Folgen der Incarnation (Corollarien).

α) Bezüglich des religiösen Cultus.

1. Maria die Gottesmutter und ihre Verehrung.

Mit dem Geheimnisse der Erlösung steht in innigster Beziehung die Mutter Jesu, ja in ihrer Anerkennung als Gottesmutter (Theotokos) ist dasselbe beschlossen.[1]) Diese Würde Mariens hebt Photius oft und nachdrücklich hervor, entschieden weiset er die nestorianischen Behauptungen und die ihre Ehre verletzenden Lehren der Paulicianer als blasphemisch zurück.[2]) In der Rede auf das Fest der Geburt Mariens zeigt er, wie ihr Cultus mit der Ehre Christi in engster Verbindung steht; ihr Geburtsfest betrachtet er als die Wurzel der übrigen Feste.[3]) Ihre Geburt hat den ersten Grund zur Welterlösung gelegt;[4]) sie wurde das Unterpfand unserer Adoption. Sie, eine Frucht von Adam's Nachkommen, kündigt den kommenden Befreier von der Sclaverei an, welcher die Menschheit durch die Sünde verfiel; Adam und Eva legen bei ihrem Eintritt in die Welt die Trauer ab und verherrlichen ihr Fest, ja sie feiern es zuerst und laden alle ihre Nachkommen zur Theilnahme ein. Die ganze Festrede hebt die innige Beziehung Maria's zum Erlöser und zu den Erlösten hervor.

Was das Leben Maria's betrifft, so hält Photius mit vielen Alten daran fest, daß sie von priesterlichem und königlichem Geschlechte stammte[5]) und ihre

---

[21]) ὁ τοῦ σωτῆρος ὑπὲρ τοῦ γένους θάνατος ἀνανέωσίν τε καὶ ἀνακαίνισιν τοῦ παντὸς ἐπραγματεύετο. q. 295. p. 1128.

[22]) Phot. ap. Oec. II. p. 30. 31.

[1]) Joh. Dam. F. O. III. 12.

[2]) c. Man. I. 7. 18. p. 604. 613 ed. Gall.

[3]) Οὕτω ῥίζης ἢ πηγῆς ἢ θεμελίων λόγον ἢ οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ οἰκειότερον εἴπω, ἡ παρθενικὴ πληροῦσα πανήγυρις. Gall. XIII. 595 seq. Migne CII. 548 seq.

[4]) l. c. p. 598: τῆς παγκοσμίου σωτηρίας σήμερον τῷ τῆς παρθένου τόκῳ θεμελιουμένης. Aehnlich Tarasius hom. de B. V. ducta in templum c. 1 (Migne XCVIII. 1481 seq.)

[5]) q. 22. p. 165: βασιλικῆς γὰρ καὶ ἱερατικῆς κατήγετο φυλῆς. Cf. Ambros. in Luc. c. 3.

Eltern Joachim und Anna hießen.[6]) Sehr lange verweilt er bei dem Wunder, daß die ganz unfruchtbare Anna diese edle Frucht gebar; diese Geburt bezeichnet er als ebenso übernatürlich, wie Mariens Virginität bei und nach der Geburt Jesu.[7]) Wie Andere, so hält auch er an der Ueberlieferung fest, daß Maria schon in früher Jugend in den Tempel gebracht und dort erzogen ward.[8]) Ihr reines und unschuldiges Leben wie die Größe der ihr verliehenen Gnade, ihre Lauterkeit und unerschütterliche Festigkeit in der Tugend wird überall gepriesen.[9]) Ferner führt Photius die in Apokryphen vorkommende Erzählung als alte Ueberlieferung und Geschichte an, wornach Maria wegen des durch ihre Schwangerschaft erregten Verdachtes das bei dem Eiferopfer (Num. 5, 11—31) angewendete Fluchwasser trinken mußte, aber unter völliger Beschämung der Verläumder als ganz unschuldig erkannt ward.[10]) Doch bringt er einen Zweifel gegen diesen Bericht vor, der erst nach der Geburt Jesu der Jungfrau das Fluchwasser reichen läßt, während es vor der Geburt eines Kindes bei zweifelhafter Schwangerschaft gereicht wurde; gleichwohl, setzt er bei, ist das geschichtlich überliefert.[11]) Er führt auch an, daß Maria zugleich mit ihrem Sohne den Lauf der evangelischen Verkündigung vollbrachte[12]) und durch ihr Mitgefühl sein Leiden sich zu eigen machte.[13]) Hier, wie schon vorher bei der erlittenen Verläumdung und bei dem Verluste ihres zwölfjährigen Sohnes in Jerusalem, ging Symeon's Weissagung von dem ihr Herz durchbohrenden Schwerte in Erfüllung; keineswegs aber geschah es, wie Einige meinten, dadurch, daß ihr, als sie unter dem Kreuze stand, ein Zweifel an der Gottheit des Gekreuzigten aufgestiegen wäre.[14]) Zweifel und schwankende Gedanken, um so mehr der Unglaube waren ihr ferne; aber ihr mütterliches

---

[6]) Or. cit. p. 596. 600. q. 157. c. 5. p. 832. Cf. Epiph. de laud. B. V. Andr. Cret. ap. Gall. l. c. p. 96. Taras. l. c. p. 1481. Dam. F. O. IV. 16. p. 275. Or. I. in Nat. B. V. — Evang. de nativit. Mariae c. 1. 2. hist. de nat. c. 1. 2. Protoev. c. 1. Theod. Stud. L. II. ep. 166. p. 1525.

[7]) Or. cit.: *νικᾷ δὲ καὶ θεσμοὺς φύσεως καὶ σπεῖρα μετὰ γῆρας γεωργουμένη καὶ τίκτουσα.* Cf. Taras. l. c. c. 3—5. p. 1181 seq.

[8]) Or. cit. p. 600; q. 22. l. c. (*τὴν ἐν τῷ ἱερῷ τῆς πρώτης ἡλικίας ἀνιέρωσιν*). Cf. Andr. Cret. p. 97. Taras. c. 8. p. 1488 seq. Georg. Nicomed. hom. 5 et 6 (Migne C. p. 1401 seq.) Peltzer Histor. u. dogmenhistor. Elemente in den apokryphen Kindheits-evangelien. Würzburg 1864. S. 72 ff.

[9]) Phot. ap. Nicet. Cat. in Luc. 1, 30. p. 632 ed. Mai.

[10]) q. 157. p. 829 (Gall. l. c. p. 739 seq.) Cf. q. 274 (aus Theod. q. 10 in Num.) — Protoevang. Jacobi c. 15. 16.

[11]) *Ἀλλὰ τοῦτο μὲν κατὰ τὴν ἱστορίαν ὅμως εἴρηται.* q. 157. p. 832.

[12]) q. 158. p. 836: *τὸν εὐαγγελικὸν δρόμον τῆς μητρὸς τοῦ δεσπότου συνεξανυούσης τῷ υἱῷ καὶ δημιουργῷ.*

[13]) q. 157. p. 832. Cf. Dam. l. c. p. 277.

[14]) q. cit.: *εἰ καί τισιν ἐῤῥήθη, ἀλλ' οὐκ ἂν ἐμοὶ ῥηθείη.* Einen Zweifel nehmen in Maria an: Orig. hom. 14 et 17 in Luc. (Migne XIII. 1833. 1845), Basil. ep. 317 (jetzt ep. 260. c. 9. p. 965—968 M.), Amphiloch. Or. 3 de occursu Domini. Bei Cyrill. Alex. in Luc. 2, 35 (Migne LXXII. 505) findet sich eine derartige Aeußerung, aber nur in wenigen Handschriften, weßhalb Mai sie wegließ. Vgl. noch Combefis. Auctar. t. I. adnot. in Greg Ant. p. 949. Petav. de inc. XIV. 1.

Herz gab sich dem natürlichen Mitgefühl hin und fühlte bei der Kreuzigung des Sohnes einen Schmerz, der furchtbarer war als jedes Schwert. Denn wenn sie auch viele Gründe und Beweise für die Gottheit ihres Sohnes hatte, so hob sie doch nicht in Allem die Gesetze der Natur auf und gestattete dieser, sich in ihren eigenen Schranken zu zeigen. Darum ward sie auch, da sie mit mütterlichen Augen dieses furchtbare Schauspiel sah, in ihrer Seele wie von einem Schwerte zerrissen und getheilt.[15]) Daß Maria den wirklichen Martertod gestorben, davon weiß Photius wie die meisten der Alten[16]) nichts. Er erwähnt ihren Tod, nach dem Maria Magdalena sich nach Ephesus zu dem Apostel Johannes begeben haben soll;[17]) als einen glänzenden und glorreichen Hintritt hat sicher auch er diesen Tod gedacht.

Insbesondere haben wir die Sätze hervorzuheben, bei denen Photius öfter und länger verweilt und die Mariens Stellung zu Christus und zu den Gläubigen bezeichnen. Es finden sich hauptsächlich folgende:

1. Maria ist wahrhaft Gottesgebärerin, die Mutter Gottes.[18]) Sie hat denjenigen geboren, der wahrhaft Gott und Mensch ist.[19]) Sie hat Christum geboren; aber Christus ist wahrhaft unser Gott; also ist sie wahrhaft Mutter Gottes.[20]) Christus ist die Person, welche die göttliche und menschliche Natur besitzt. Sie ist nicht blos Christusgebärerin, wie Nestorius wollte,[21]) sondern wird mit Recht als Gottesgebärerin geehrt und genannt, da sie im eigentlichen Sinne und in Wahrheit den incarnirten Logos geboren hat. So wenig Christus der Gottheit beraubt werden kann, so wenig kann die, welche ihn geboren, des Namens der Gottesmutter verlustig werden.[22]) Unter Herabkunft des heiligen Geistes ward das Blut der Jungfrau zum Fleische gestaltet und durch es erfolgte die Menschwerdung des Logos, der von ihr wirklich Fleisch annahm.[23]) Wollte der Sohn Gottes wahrhaft Mensch werden, so

---

[15]) q. 176 p. 877; ebenso Nic. Cat. in Luc. p. 652 ed. Mai.

[16]) Orig. hom. 17 in Luc.; Ambros. Beda in Luc. — Epiph. h. 78. n. 11 will nichts Bestimmtes sagen, hält aber ihren Tod für einen wunderbaren. Er soll in Anwesenheit der Apostel erfolgt sein. Nach Theod. Stud. Catech. chron. c. 8. 11. Dam. Or. de dormit. Deip. II. n. 14. 17. p. 876 seq. war er ein leichter Schlaf, aus dem sie wieder geweckt wurde, was den Aposteln durch Engel verkündigt ward. Von ihrer Himmelfahrt reden Greg. Tur. de gloria mart. I. 4. Elias Cret. de dormit. Deip. Vgl. Benedikt XIV. de festis II. 8. n. 6; 1. n. 13.

[17]) q. 158. p. 833 C.: *μετὰ τὴν κοίμησιν τῆς δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου.*

[18]) *ἀληθῶς μήτηρ.* q. 156. p. 828. *παρθένος καὶ θεοῦ μήτηρ, παρθένος μήτηρ.* Or. cit. p. 595. 596. *ὡς ἀληθῶς μήτηρ καὶ παρθένος.* c. Man. IV. 16. Cf. Naz. ep. ad Cledon. Theod. H. Fab. V. 18. Dam. F. O. III. 22. p. 222. Theophan. Chronogr. p. 487: *θεομήτηρ παρθένος.*

[19]) q. 157. p. 829. c. Man. IV. 6.

[20]) q. 110. p. 183 Ath.: *Θεοτόκον κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν τὴν ἁγίαν παρθένον πρεσβεύομεν, οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ' ὡς αὐτὸν τὸν πρὸ πάντων αἰώνων ἀφράστως ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς γεννηθέντα θεὸν λόγον συλλαβοῦσαν ἀληθῶς καὶ ἀῤῥήτως ἐξ αὐτῆς σαρκωθέντα γεννήσασαν.*

[21]) ep 1 ad Mich. Bulg. n. 11; ep. 1 ad Nicol. p. 592 M.

[22]) ep. ad Mich. n 11. 12.

[23]) c. Man. IV. 14. 5.

bedurfte er der Geburt und der Empfängniß, bedurfte einer Mutter. Diese mußte dazu vorbereitet werden und ihre Vorbereitung zur Grundlage des Werkes dienen. Zur Wiederherstellung der gefallenen Schöpfung mußte die Mutter des Schöpfers erstehen. Sie mußte aber auch Jungfrau sein, damit, wie der erste Mensch aus der jungfräulichen Erde gebildet ward, so auch aus einem jungfräulichen Leibe die zweite Schöpfung hervorgehe und damit keine Regung der Lust, auch der sonst gesetzmäßigen, bei der Geburt des Schöpfers gedacht werden könne.[24])

2. Maria war allzeit Jungfrau.[25]) Entschieden vertheidigt Photius der Tradition[26]) gemäß die perpetua Virginitas. Der Gruß von Oben herab, die Empfängniß ohne Samen, die unaussprechliche Geburt ohne Schmerzen und ohne Verletzung des Siegels der Virginität, die Gottheit des Geborenen, die Gesänge der Engelchöre — das Alles läßt nicht zweifeln, daß die Jungfrau auch stets und bis zum Ende Jungfrau blieb.[27]) Sie heißt darum Aeiparthenos, perpetuo virgo.[28]) 1) Zu Matth. 1, 25 ist zu bemerken, daß die Schrift das Wunderbare und Uebernatürliche, das in der Geburt ohne Umgang mit einem Manne liegt, constatiren wollte, das aber, was nachher geschah, überging, als etwas von selbst Folgendes. Denn daß diejenige, die in der Geburt Jungfrau geblieben war, es auch in ihrem übrigen Leben blieb, ist weder neu noch wunderbar, folgt vielmehr nothwendig aus dem vorher Erzählten.[29]) Ferner wollte die Schrift auch der Lästerung der Juden, die den ohne Mannessamen Geborenen als in Unzucht erzeugt tadelten, entgegentreten, indem sie die Unversehrtheit der Gebärenden verkündigte. Heißt Christus Mariens Erstgeborener, so folgt daraus ebensowenig, daß Maria nachher noch andere Kinder hatte, als aus dem Namen „Erstgeborener des Vaters" folgen kann, Gott der Vater habe noch einen anderen wahren Sohn.[30]) Das ἕως (bis) wird zuweilen im Gegensatze zur Folgezeit gebraucht, bisweilen auch zur Offenbarung großer göttlicher Thaten.[31]) Letzteres ist hier der Fall, wo es nicht in Entgegenstellung zu irgend einer anderen Zeit steht, sondern im

---

[24]) Or. in Natal. V. p. 600 ed. Gall.

[25]) ep. 30. p. 88 M. (ep. 61 B.; q. 171. p. 865 M.): καὶ ἡ τεκοῦσα παρθένος καὶ μετὰ γέννησιν . . . παρθένος καὶ μέχρι τέλους διέμεινε. q. 157. p. 828: παρθένος ἔτεκε καὶ παρθένος ἔμεινε.

[26]) Basil. hom. 25 de hum. Chr. generat. Naz. Or. 36. p. 578. 579. Epiph. h. 78. n. 5. Ancor. n 121. Hier. adv. Helvid. et in Matth. 1, 18. 25. Aug. de symb. n. 5. Dam. F. O. IV. 16. p. 276. 277.

[27]) Phot. ep. 30 cit. q. 171.

[28]) ep. 1 ad Nicol. (Jager p. 436.) ep. 1 ad Mich. n. 12. 20. p. 8. 17. Mont.; q. 176. p. 877.

[29]) ep. 30 cit. Aehnlich Nic. Cat. p. 646 ed. Mai.

[30]) Cyr. Al. in Luc. 2, 4 (Mai N. Bibl. II. p. 123.)

[31]) ἐνίοτε μὲν πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ ἐφεξῆς χρόνου, ἐνίοτε δ' οὖν ἐπὶ δηλώσει μεγάλων ἔργων καὶ θεοπρεπῶν. q. 21. c. 1. p. 152: ποτὲ μὲν ὡρισμένον χρόνον περιγράφει, ποτὲ δὲ τὴν περιγραφὴν ἀρνούμενον ἐᾷ τὸν χρόνον πρὸς τὸ ἀόριστον διατείνεσθαι.

Gegentheil zur Bezeichnung eines unbegrenzten Zeitraums dient.[32]) Beispiele liegen nahe Ps. 71, 7; 109, 1. Matth. 28, 20.[33]) Da wird durch ἕως nicht eine zeitliche Grenze oder das Ende, sondern die Erfüllung der göttlichen Thaten angezeigt, die den Gedanken der Leser auf eine unbegrenzte Ausdehnung hinweiset. Aber noch eine dritte Bedeutung findet sich, in der es einfach das Gegentheil eines vorhergehenden „bis“ bezeichnet, wie Gen. 8, 7: „Die Taube kehrte nicht zurück, bevor die Erde trocken geworden war“[34]) oder auch: „Bis ihr gealtert seid, bin ich Gott“ u. s. f. Das ἕως steht so für beständig, auf immer.[35]) Sicher zerfällt Christi Gerechtigkeit nach der Entfernung des Mondes nicht in Nichts, noch wird die Fülle seines Friedens verringert (Ps. 71, 7); nach geschehener Unterwerfung seiner Feinde (Ps. 109, 1. 2) verliert er den Platz zur Rechten seines Vaters nicht; nach dem Weltende (Matth. 28, 20) weicht er nicht von seinen Jüngern, ist ihnen vielmehr noch enger verbunden. Solche und andere Beispiele entkräften den Einwand der Häretiker. Ebenso wenig steht 2) entgegen, daß Maria Matth. 1, 20 Weib (γυνή) genannt wird.[36]) Sie heißt so, weil Joseph ihr Verlobter, ihr Gatte war; wie die Sitte nicht verbietet, die Männer so zu nennen auch vor der fleischlichen Vermischung, so läßt sie auch die, welche noch die Jungfrauschaft bewahrt, Frauen derselben nennen. Auch Jakob nannte die Rachel sein Weib noch vor dem ehelichen Umgang (Gen. 29, 21). Zudem umfaßt der Name Weib alle Individuen des weiblichen Geschlechtes, wie Mann auch die Knaben und Greise; Eva hieß Weib auch da, wo sie noch als Jungfrau im Paradiese lebte (Gen. 2, 23 f. 3, 12). Der Engel hatte aber einen besonderen Grund, Maria das Weib Josephs zu nennen; da dieser verwirrt und bestürzt war, einerseits an Mariens Tugend nicht zweifelte, anderseits die Thatsache ihrer Schwangerschaft sich nicht erklären konnte, schon daran dachte, sie heimlich zu entlassen; da erschien der Engel gerade zur rechten Zeit, um ihn zu beruhigen und den Zweifel zu heben, ihm zu sagen: Maria hat dir die Treue nicht gebrochen, sie verdient es, deine Gattin zu heißen; fürchte dich nicht, sie als dein Weib anzunehmen; denn Göttliches ist mit ihr geschehen. So nennt sie der Engel Weib, um jeden unbegründeten Verdacht von Joseph zu entfernen, vielleicht auch, damit der Gerechte keine der Sorgen von sich abweise, die dem Manne bezüglich der Frau obliegen. Endlich 3) können auch die so genannten Brüder Jesu nicht als seine leiblichen Brüder und als Söhne Maria's gelten, da sie blos Anverwandte überhaupt sind, putativi fratres wie Joseph pater putativus.[37]) Alle

---

[32]) εἰς ὑποδήλωσιν ἀπεράντου διαστήματος. Cf. Naz. l. c. Theophyl. in h. l. Opp. I p. 9. 10. Cat. in Luc. l. c.

[33]) Andere beziehen noch hieher Apg. 3, 21. I. Kor. 15, 25. Gen. 28, 15. Dan. 1, 21, Ps. 112, 8; 122, 2 mit verschiedenen Erklärungen. Vgl. auch Gesen. Lexic. hebr. s. v. עד.

[34]) Die Worte stehen nicht wie bei Photius Gen. 8, 7. 8. 12. LXX.

[35]) διηνεκῶς, εἰς τὸν αἰῶνα. Vgl. עד als Substantiv. Ps. 9, 6. 19; 19, 10. Gesen. l. c. A. n. 1.

[36]) q. 22. p. 164 seq.; q. 100. p. 616 seq. (ep. 182. p. 270 M.; ep. 34. p. 327 B).

[37]) ἀδελφοί = συγγενεῖς. q. 45. p. 345; νομιζόμενοι, νομισθέντες ἀδελφοί. q. 50. p. 380.

Gläubigen halten fest daran, daß Maria als Jungfrau gebar und Jungfrau blieb; diejenigen aber, die ganz in materielle Gedanken verfallen sind und nichts von dem Uebernatürlichen wissen wollen, lassen sich nicht zu dem Bekenntniß bewegen, daß er, welcher die Jungfrau aus Nichts erschuf, sie, nachdem sie das Dasein erlangt, auch als Jungfrau erhalten konnte, zumal da wo es sich um die Geburt handelt, der sich der Schöpfer selber unterzog.[38])

3. Maria war völlig unversehrt, frei von jeder Sünde und jeder Makel, wahrhaft ausgerüstet mit der Fülle der Gnaden, ganz rein (*ἄσπιλος καὶ καθαρά, ἀκήρατος κόρη*),[39]) durchaus unbefleckt (*παναχραντος*),[40]) durchaus heilig (*παναγία*),[41]) heilig über alle anderen Heiligen (*ὑπεραγία*).[42]) In verschiedenen Prädicaten, Wendungen und Bildern deutet Photius die wunderbare Reinheit, Makellosigkeit und Unversehrtheit der Jungfrau an, hierin ganz den griechischen Theologen, und besonders seinem Onkel Tarasius,[43]) folgend; er legt ihr eine Reinheit an Leib, Seele und Gedanken bei, die über alle Bezeichnung erhaben ist;[44]) sie ist die überheilige und völlig tadellose Herrin.[45]) Sie ist es, die der Stammeltern Schmach entfernt und ihr Verderben wieder gut gemacht hat; sie ist die herrliche Braut, würdig des himmlischen Bräutigams ausgestattet, der belebte Tempel dessen, der sie beseelte;[46]) sie ward durch Gottes Rathschluß vorherbestimmt[47]) und vorbereitet zu einer würdigen Wohnung für den herabkommenden Herrn.[48]) Sie erhielt die Gnade in aller Fülle, ein Meer von Gnadengaben und Verdiensten.[49]) Sie ist der auf Erden erbaute himmlische Ofen, in dem der Schöpfer die Erstlinge der Teigmasse auskocht, das Unkraut verbrennt und die gereinigte Masse sich zu reinem Brod gestaltet.[50]) Sie ist der heilige Berg,

---

[38]) q. 157. p. 828 (Gall. n. 36. p. 739).

[39]) c. Man. I. 7. II. 12 (Gall. XIII. 604. 635).

[40]) q. 176 cit.: *πανάχραντος μήτηρ τοῦ λόγου.* Ebenso ep. 1 ad Mich. n. 12. 20. p. 8. 17. Vgl. Taras. l. c. c. 5. p. 1484. Niceph. Antirrhet. I. c. 48. p. 64.

[41]) *παναγία παρθένος.* Or. in Nat. V.; ep. cit. n. 11; q. 176 cit. — Theophan. Chronogr. p. 636: *ἄχραντος καὶ παναγία.*

[42]) c. Man. I. 7. ep. 18 ad Mich. Imp. p. 80 (Bal. ep. 221. p. 536). ep. 231. p. 356 fin. (B. ep. 142. p. 461.) Cf. Taras. l. c. p. 1497: *ἁγιωτέρα τῶν Χερουβίμ.*

[43]) Procl. Cyzic. Or. 1 de Deip.; Epiph. h. 78. Or. de laud. Deip. Joh. Dam. F. O. III. 2. 12. IV. 14. p. 201. 222. 274 seq. Taras. l. c. p. 1481 seq. 1496 seq.

[44]) Or. cit. p. 600: *ἁγνὸν τὸ σῶμα, ἁγνὴν δὲ τὴν ψυχήν, ἁγνοὺς δὲ τοὺς λογισμοὺς κρεῖττον ἢ λόγῳ συντηρήσασα.*

[45]) *ἡ ὑπεραγία πανάμωμος δέσποινα.* Petrus Sic. Or. II. c. Paul. (Migne CIV. p. 1332). Joseph der Hymnograph redet sie an: *ὑπεραγία, πανάμωμε.*

[46]) Or. cit. p. 600.

[47]) Dam. F. O. IV. 16. p. 274.

[48]) Or. cit. p. 596: *τῆς δεσποτικῆς ἐπιδημίας παλάτιον.*

[49]) Or. cit. p. 601: *πέλαγος τῶν τῆς παρθένου χαρισμάτων καὶ κατορθωμάτων.*

[50]) ib. p. 600: *ὁ ἔμψυχος καὶ οὐράνιος ἐπὶ γῆς χαλκεύεται κλίβανος, ἐν ᾧ ὁ πλάστης τοῦ ἐμοῦ φυράματος τῷ θεικῷ πυρὶ τὴν ἀπαρχὴν ὀπτησάμενος καὶ τὴν τῶν ζιζανίων ἐπισπορὰν συμφλεξάμενος ὅλον ἑαυτῷ καθαρὸν ἀρτοποιεῖται τὸ φύραμα.* Das Bild des Brodteigs braucht Andreas von Creta noch schöner in anderer Weise in Bezug auf Maria's Unversehrtheit von der Erbsünde (Gall. XIII. p. 95: *τοῦ ὅλου φυράματος ἡ μὴ*

von dem der kostbare Eckstein Christus ohne Menschenhände sich ablöst, um die Macht der Hölle zu vernichten.[51]) Sie ist der Thron des Herrn auf Erden, eine Leiter zum Himmel. Freudig müssen wir denken, daß die Jungfrau, die aus unfruchtbarem Schooße hervorging, den fruchtberaubten Mutterleib der Natur heiligt und ihre Unfruchtbarkeit anspornt zur reichen Fülle von Früchten der Tugend.[52]) Auf ihre Unversehrtheit bezieht sich der brennende Dornbusch (Exod. 3, 2).[53]) Ihr Vorbild und Typus ist nach allgemeiner Annahme die Bundeslade, deren Holz von Innen und Außen mit Gold überzogen war; das deutet darauf hin, daß die Jungfrau zwar, gleichwie wir Alle, aus Fleisch und Knochen bestand, aber in der Schönheit und Herrlichkeit der Tugenden von Innen nach Außen strahlend und leuchtend das düstere und durch die Sünde verderbte Wesen unserer Natur verbarg.[54]) In allen diesen Erörterungen liegt die völlige Makellosigkeit Maria's, ihre vollendete Heiligkeit ausgesprochen; die Heiligung wenigstens im Mutterleibe, wie sie von Jeremias und Johannes Baptista ausgesagt wird (Jerem. 1, 5. Luk. 1, 15. 41. 44), die ursprüngliche Gerechtigkeit, wie sie die erste Eva vor der Sünde hatte, konnte ihr nicht abgesprochen werden; ihr Freisein von der Erbsünde, die Unbeflecktheit ihrer Empfängniß ist hinlänglich angedeutet, obschon in der griechischen Kirche, die schon früher am 9. December das Fest der Empfängniß feierte,[55]) die dogmatische Frage nicht zur speciellen Erörterung kam und in der Regel nur von der activen, nicht von der passiven Empfängniß gehandelt ward.[56]) Wir finden bei Photius alle die Aeußerungen wieder, die uns bei den Vätern[57]) hierüber begegnen und seine Ansicht ist weit von den heutigen Griechen entfernt, welche — uneingedenk ihrer Väter — die dogmatische Definition vom 8. December 1854 verhöhnen.

φυραθεῖσα δι' αὐτῆς ἀρτοποιεῖται πρὸς τὴν τοῦ γένους ἀνάπλασιν) und Proklus sprach sich in diesem Sinne mehrfach aus (Or. I. de Deip. c. 2: οὐκ ἐμιάνθη Χρ. οἰκήσας μόρια ἅπερ αὐτὸς ἀνυβρίστως ἐδημιούργησε. c. 3: ἣν καὶ πλάσσων οὐκ ἐμολύνθη, διὰ ταύτης προελθὼν οὐκ ἐμιάνθη).

[51]) Or. cit.: τὸ ὄρος τὸ ἅγιον, ἐξ οὗ τμηθεὶς ἄνευ χειρῶν λίθος ἔντιμος ἀκρογωνιαῖος Χρ. ὁ θεὸς ἡμῶν τὰ τῶν δαιμόνων τεμένη καὶ τὰ ᾅδου βασίλεια αὐτῇ τυραννίδι συνέτριψε.

[52]) l. c.: ὅτι τῶν κόλπων ἀγόνων προκύπτουσα παρθένος τὴν ἄγονον μήτραν ἁγιάζει τῆς φύσεως, εἰς ἀρετῶν εὐκαρπίαν τὸ ταύτης ἄκαρπον ἐγκεντρίζουσα.

[53]) q. 261. p. 1080 nach Theod.; q. 300. p. 1136 (ἀκατάφλεκτον καὶ ἀπήμονα διασώσει τὴν δεξαμένην).

[54]) q. 112. §. 3. p. 184 Ath.

[55]) Nov. Manuel. Comn. Leuncl. J. Gr. R. I. p. 160. Balsam. in Phot. Nomoc. VII. 1. Justell. II. p. 921.

[56]) Dam. l. c. p. 276.

[57]) Naz. Or. 45. n. 9. p. 851 ed. Clem. nennt Maria παρθένος προκαθαρθεῖσα τῷ πνεύματι. Tarasius l. c. p. 1184: ἡ τῶν ἁγίων ἁγία, ἡ ἀκηλίδωτος τοῦ λόγου παστάς, ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματος, τὸ ὄρος τὸ ἅγιον, ἡ θεοχώρητος σκηνή, ἡ ἀκατάφλεκτος βάτος, τὸ πυρίμορφον ἅρμα τοῦ θεοῦ, ἡ περιστερὰ ἡ ἀμόλυντος, p. 1489: τῶν θαυμάτων ἄβυσσος, πηγὴ τῶν ἀγαθῶν, ἄσυλος πλοῦτος, κόρη ἀμίαντος, παρθένος ἀμόλυντος, νεᾶνις πάγκαλος u. s. f.

4. Christus selbst hat seine Mutter hochgeehrt. Er war ihr unterthan in seiner Jugend und am Kreuze noch bewies er für sie die zärtlichste Fürsorge. Vergebens beruft man sich dagegen auf Matth. 12, 48. Mark. 3, 33. Joh. 2, 4. Die Worte: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?" sind nicht so zu verstehen, als habe der Erlöser sich der Geburt aus der Mutter geschämt oder sie der Mutterehre berauben wollen,[58]) was ein blasphemischer Gedanke gottloser Menschen ist;[59]) das lag nicht im Sinne dessen, der ihr zu Liebe noch vor der Zeit seines Wunderwirkens Wasser in Wein verwandelte, der nicht blos ihr, der wahren Mutter, sondern auch dem vermeintlichen Vater sich unterwarf (Luk. 2, 51), der die Eltern nächst Gott zu ehren befahl, der in den Jugendjahren ihr die größte Ehre erwies. Der in ihrem Leibe zu wohnen sich nicht schämte, freiwillig der Sache sich unterzog, wie sollte der den Namen (der Mutter) scheuen? Unmöglich bedeuten diese Worte eine Verachtung, Zurücksetzung oder Verläugnung der Mutter, vielmehr weisen sie auf etwas Anderes, Höheres hin. Sie lehren, das Heil der Seelen sei Allem vorzuziehen, selbst den Eltern, Geschwistern und Kindern; der Heiland wollte durch sein Beispiel seine Worte (Matth. 17, 58) bekräftigen und um so mehr uns zu ihrer Beobachtung anhalten, je höher er und seine Mutter standen. Wie Maria um unseres Heiles willen seine Mutter ward, so zieht er auch jenes ihr vor.[60]) Ferner waren jene Worte nicht an die seligste Jungfrau gerichtet, die noch außen stand und nicht selber seinen Vortrag unterbrach, sondern an denjenigen, der zur Unzeit ihn störte, vielleicht gerade, um die Zuhörer von Jesu Lehre abzuwenden, ihm seine Herkunft vorzuwerfen, die Achtung vor dem Lehrer zu verringern, wie auch sonst die Juden bei den Lehrvorträgen des Herrn sagten: „Ist das nicht der Zimmermannssohn? Wir kennen seinen Vater und seine Mutter" u. s. f. (Matth. 13, 55. Joh. 6, 42; 9, 29. Mark. 6, 3). Christus tadelte daher das ungeziemende Benehmen des unberufenen Sprechers und damit zugleich jene Zuhörer, die ebenso gesinnt waren, und paßte seine Antwort ihren Gedanken an. Er will gleichsam sagen: „Was willst du mir zur Schmach Mutter und Brüder vorbringen? Vergeblich ist dein Anschlag, er hat das Gegentheil zur Folge. So weit bin ich davon entfernt, mich der niedrigen Stellung meiner Verwandten zu schämen, daß ich nicht blos diejenige, die mich dem Fleische nach geboren, als Mutter anerkenne, sondern auch die Armen und Verachteten, die du hier siehst, auch ohne alle leibliche Verwandtschaft als Mutter und Geschwister anzunehmen mich nicht weigere, wofern sie nur nach meiner Lehre den Willen meines Vaters erfüllen." Weit entfernt, die mit so vielen Vorzügen ausgestattete leibliche Mutter zu verachten, wahrt er ihr alle Vorrechte und Ehren.[61]) Die Ansicht einiger Väter, die Mutter Jesu habe etwas Menschliches erleidend ihres Sohnes sich

[58]) q. 215. p. 971 M. (ep. 132. p. 171 seq. M.; ep. 13. p. 261 seq. B.) Dieselbe Frage etwas anders q. 45. p. 340 seq.

[59]) ἄθεον φρόνημα τῶν δυσσεβούντων. q. 45. p. 341.

[60]) q. 215. p. 976. 977. Cf. q. 45. p. 344.

[61]) q. 215. p. 977—980. Damit schließt diese Abhandlung. Das Folg. q. 45 cit.

Neben der Universalität der Erlösung[5]) wird nichts so oft hervorgehoben als die Freiwilligkeit des Leidens und des Todes Christi.[6]) In letzterer Beziehung werden besonders die Fragen erörtert: 1) Warum Christi Tod ein vom Vater gewollter und nicht gewollter genannt werden kann, 2) inwiefern er vom Teufel gewollt oder nicht gewollt war.[7]) Christus stellt Matth. 26, 39 seinen Tod als Willen des Vaters dar, gegen den aber die menschliche Natur sich sträubt; ebenso beim Tadel des Petrus (das. 16, 23), indem er die Verhinderung dieses Todes als Satans Willen bezeichnet. Petrus und der Satan, obschon von verschiedenen Gesinnungen beseelt, jener von unzeitiger Liebe und Zärtlichkeit, dieser von Haß und Mißgunst gegen das Heil der Menschen, kamen darin überein, daß der nicht leiden sollte, dessen Leiden die Leiden der Menschheit geheilt hat. Da der Satan den unbefleckten Leib des Herrn den physischen, wenn auch an sich tadellosen Gebrechen unterworfen sah, bereitete er ihm Nachstellungen und suchte seine Hinterlist in's Werk zu setzen. Da er aber auf der andern Seite in ihm den durch die Wunder erstrahlenden Glanz der göttlichen Würde wahrnahm, ward er zurückgehalten und zauderte; bald den Tod des Herrn wollend, bald ihn nicht wollend, sah er seine arglistige Gewandtheit in Rathlosigkeit und Verlegenheit verkehrt; aber die Bosheit besiegte die Furcht. Denn für den erfahrenen Meister des Mordens war seine Gewohnheit mächtiger, als die dabei entstehende Besorgniß. In dieser Weise verkündet uns die Schrift deutlich den Tod des Sohnes als einen vom Vater gewollten, vom Teufel aber nicht gewollten. Daß Letzterem aber der Kreuzestod vor Allem angelegen war, läßt sich aus vielen Umständen erschließen, insbesondere daraus, daß das jüdische Volk auf seinen Antrieb und seine Anreizung den Tod des Erlösers zur Ausführung brachte.[8]) Ebensowenig ist aber zu läugnen, daß der Vater das Leiden des Sohnes wieder nicht gewollt hat. Allein obschon hier Widersprechendes ausgesagt wird, so wird es doch nicht nach einer und derselben Rücksicht (*κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον*) prädicirt. Das Eine wird gesagt, inwiefern es eben Leiden ist, was Christus auf sich nahm, das Andere in Ansehung dessen, was aus diesem Leiden hervorging, nämlich die Erlösung der Menschheit und die Vernichtung der Tyrannei des Teufels. Letzteres wollte der Vater; das war der Inbegriff und der Höhepunkt seines ganzen providentiellen Waltens über die Menschheit, offenbar darum dem Feinde nicht erwünscht, für ihn die äußerste Niederlage. Daß der Sohn als Schlachtopfer starb, was die natürliche Folge des Leidens war, konnte an sich dem Vater nicht wohlgefällig,

[5]) *ἡ κοινὴ τοῦ ἀνθρωπίνου γένους σωτηρία.* q. 7. l. c. Cf. q. 166 fin. p. 857; q. 295. p. 1128 Migne; Job de inc. L. IX. p. 804.

[6]) Or. in Nat. Virg. p. 601 Gall.; ep. 1. n. 20; ep. 2. n. 15. p. 17. 61 ed. Mont.; q. 1. c. 7; q. 43. c. 2. 9; q. 31. p. 54 Scott.; q. 119. c. 20; q. 161. c. 2. p. 746 Gall.; q. 295. p. 1128.

[7]) q. 24. p. 173 (Ath. p. 41 seq.): *Πῶς θελητός τε καὶ ἀθέλητος τῷ πατρὶ λέγοιτ' ἂν εἶναι ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.*

[8]) l. c. c. 1. p. 176 Migne.

vielmehr nur seines strafenden Zornes würdig sein, wie es dagegen dem Bösen sehr erwünscht und von Allem das Angenehmste war. Daher bat der liebevolle Erlöser für seine Feinde um Verzeihung (Luk. 23, 34); so sehr war dem Vater des Sohnes Hinopferung mißfällig, so großen Zorn erregte sie in ihm, daß der Mißhandelte selbst für die Begnadigung seiner Peiniger Fürbitte einlegen mußte. Das Wollen und das Nichtwollen des Vaters ist hier sich nicht widerstrebend: er wollte den Tod des Sohnes wegen der daraus hervorgehenden herrlichen Frucht; er wollte ihn nicht wegen des vorausgehenden Verbrechens. Etwa wie ein Feldherr, wenn er einen tüchtigen Kämpen sieht, der mit Wunden bedeckt, die Reihen der Feinde lichtet und selbst ihren Anführer niederwirft, sich zwar freut über den Sieg des Helden und bei dem wunderbaren Schauspiel nicht über dessen Wunden trauert, wenn er aber dann diese Wunden an sich betrachtet, nicht mit Vergnügen auf den so theuer erkauften Sieg hinblicken kann: also war auch der Vater, insofern er sah, wie der Sohn den Feind der Menschheit mit den an seinem Leibe erhaltenen Wunden besiegte, mit einer Gottes würdigen Freude erfüllt und rühmte sich der Heldenstärke seines Sohnes; inwiefern aber der Vielgeliebte mit schweren Wunden bedeckt war, konnte er das an und für sich nicht seinem Willen gemäß finden. Aber im Leiden Christi war der Wille des Vaters noch stärker als in dem angeführten Beispiele. Denn hier mußte bei der Verwundung des tapferen Streiters im Anfange des Kampfes, wo der Sieg noch nicht sichtbar, die Niederlage der Feinde noch nicht entschieden war, das Schauspiel für den Feldherrn hart und schmerzlich sein; dort aber, beim Leiden Christi, erschienen schon, als er die ersten Wunden erhielt, ja sogar noch bevor die Mörder ihn mit Wunden und mit Schmach zu bedecken anfingen, die glänzenden Trophäen des Sieges, und zwar nicht weniger leuchtend als nach vollbrachter Frevelthat, da ja Gott, dem das Zukünftige gegenwärtig, das Alles vorhersah. So war der Tod des Sohnes für den Vater gewollt und nicht gewollt; die Frucht des Todes war ihm erfreulich, nicht aber dem Satan; das vergossene Blut war diesem willkommen, nicht aber dem himmlischen Vater. [9])

Hieran knüpft sich eine andere wichtige Frage: Wenn das Blut Christi als Lösepreis für die Befreiung unseres Geschlechts gegeben ward, wer war es, der das Lösegeld erhielt? [10]) Dem Vater war sicher der Tod des Sohnes nicht angenehm; den Teufel aber als Herrn über das Blut Christi sich zu denken, scheint unstatthaft. [11]) Aus dem Entwickelten ergibt sich, daß der Vater es war, der aus Verlangen nach der daraus hervorgehenden herrlichen Frucht

---

[9]) c. 2. 3. p. 76—78 ed. Mai; p. 176. 177 ed. Par.

[10]) q. cit. c. 4 seq.: *Εἰ λύτρον ἐδόθη τὸ σωτήριον αἷμα τὴν ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας ἀνάῤῥυσιν τοῦ γένους ἡμῶν μεθοδεῦον, τίς ὁ λαβών;* Ueber diese auch von Stephan Gobar (cod. 232. p. 1101) berührte Frage verhandelte später unter Manuel Comnenus ein griechisches Concil. Ephrem ap. Mai N. C. III, I. p. 1—226. Acta in Spicil. Rom. X, I.

[11]) Gegen diese dem Origenes (t. 16 in Matth. n. 8. Expos. in Rom. III.) zugeschriebene Vorstellung erheben sich Gregor v. Naz. Or. XLII. (Ullmann S. 456 f. M. Trinitätslehre S. 157 f. N. 75) und Johann v. Dam. (F. O. III. 27. p. 250.)

das Blut des Sohnes aufnahm; der Satan aber versuchte es zu nehmen, nahm aber dafür die Vernichtung seiner Tyrannei und das ihm unerwartete unheilbare Verderben; das schon befürchtend eilte er einestheils zum Kreuze hin, anderentheils fühlte er sich zurückgetrieben und hielt sich von dem Angriff fern. Ferner läßt sich der Lösepreis (λύτρον) in doppelter Beziehung fassen: 1) als Erlösungsmittel für die Gefangenen (ῥύσιον τῶν κατεχομένων), 2) als Geschenk an den, der sie gefangen hält (δῶρον τῷ κατέχοντι). In ersterem Sinne kann Christi Blut als λύτρον betrachtet werden, nicht aber in letzterem.[12]) Auch mehreres Andere, was wir im Begriffe des Lösegeldes finden, läßt sich auf diese die Vernunft übersteigende Oekonomie nicht anwenden. Wer z. B. ein Lösegeld zahlt, ist nicht mehr Herr dessen, was er darangegeben, und erleidet also nothwendig einen Nachtheil, während der Empfänger gewinnt und Herr über das wird, worüber er früher keine Gewalt hatte. Bei der Erlösung ist das aber Alles entgegengesetzt. Denn der den Lösepreis dargab, hat, da Alles in seiner Hand war, noch auch das Blut Abels und der Martyrer außerhalb seiner Vorsehung und Herrschaft sich befand, nicht den geringsten Nachtheil erfahren. Denn wem sollte die Behauptung in den Sinn kommen, daß er zwar Rücksicht nimmt auf seine Diener und deren Blut, das ganz verspritzt ward, auf die hört, die nach dem Tode als Unsterbliche zu ihm emporrufen, aber das der Welt Heil und Leben bringende Blut nicht in dem unvergänglichen Schatze seiner Vorsehung unversehrt und unangetastet von der Corruption der Leiber bewahrt hält? [13]) Daher hat, der den Lösepreis gab, keinen Nachtheil erfahren, vielmehr hat er in seiner Menschenliebe die Erlösung unseres ganzen Geschlechtes gewonnen; der aber es in Empfang zu nehmen glaubte, hat, weil er nur an seinen Gewinn dachte, auch die Herrschaft verloren, auf deren Stärke er stolz vertraute. Christi Blut ist ein Lösepreis, weil es uns von der Gefangenschaft befreit hat; es unterscheidet sich aber von diesem, 1) weil es nicht dem dargebracht wurde, der durch seinen Trug unsere Natur unter seine Knechtschaft gebracht hatte; 2) weil in diesem ein großer Gewinn ohne irgend einen Nachtheil sich zeigt für den, der den Gefangenen in seiner Gewalt hat, hier aber letzterer einen doppelten, ja allseitigen Nachtheil erlitt; 3) bei anderen Auslösungen gehen Friedensverhandlungen voraus; hier aber verhängt das gerechte Gericht Gottes die längst beschlossene unerbittliche Strafe über den Feind, gerade während die Auslösung vor sich geht; 4) bei jenen werden Bündnisse auf längere oder kürzere Zeit geschlossen; hier ist daran nicht entfernt zu denken u. s. f. Das Wort λύτρον ist hier bildlich zu verstehen. Von den Martyrern heißt es ebenfalls, daß sie ihr Blut darbrachten. Man könnte sagen: Wenn die Martyrer (Zeugen) ihr Blut darbringen, wer

[12]) Diese und die folgenden Worte führt aus Photius die genannte Synode von 1156 an. Spic. Rom. l. c. p. 52—54.

[13]) οὐκ ἐν τοῖς ἀθανάτοις τῆς αὐτοῦ προνοίας ταμείοις συνέχει ἀνώλεθρον αὐτὸ καὶ φθορᾶς σωμάτων ἀνέπαφον συντηρούμενος; p. 80. Mai erinnert hier an die berühmte Frage der lat. Theologen de sanguine Christi fuso, wofür die Stelle wichtig scheint. Vgl. Bened. XIV. de fest. I. 8. n. 9. 37.

empfängt es? Wenn Christus, wie läßt sich sagen, daß er, der die Menschen überaus liebt, an ihrem Blute sich freut? Wenn der Teufel, warum wollen diese ihrem Feinde mit ihrem Blute eine Libation darbringen? Wo ist der Richter, der mit den Parteien nach Recht verhandelt? Und wer sind die Parteien, von denen einer durch den Zeugen (*μάρτυς*) ein Zeugniß zur Erlangung des Sieges abgelegt wird? [14]) Hier ist zu bemerken, daß der Name „Zeugen" für die Bekenner Christi wie auch das Darbringen des Opfers in übertragener Bedeutung steht (vgl. S. 309). Christus freut sich nicht an ihrem Tode, sondern an ihrer Gesinnung; daß sie für ihn als Zeugen sterben und ihr Blut vergießen, wird aber im eigentlichen Sinne gesagt. Christus vergoß sein Blut aus Erbarmen für uns, ohne es Jemanden darzubringen, der es als Lösegeld empfangen hätte; denn es war sein Plan nicht, es so darzubringen, sondern durch sein Leiden uns Verlorene zu retten. Er hat es nicht (dem Satan) dargebracht (als Lösepreis). [15])

Christus hat uns erkauft und freigemacht von der Tyrannei des Teufels mit seinem Blute; [16]) er hat uns die durch die Sünde verlorene Gnade zurückgegeben und unser Geschlecht wiederhergestellt von dem Falle, [17]) uns wieder theilhaftig gemacht der göttlichen Natur (II. Petri 1, 4) und zu Kindern der Gnade nach, zu Gottessöhnen. [18]) Christus ward Mensch — sagen die Väter [19]) — um uns zu Göttern zu machen.

Christus hat aber nicht blos die Menschen, sondern die gesammte Schöpfung erlöst. Es trat der Welterlöser mittelst des Fleisches in sie ein, er erneuerte sie, indem er sie von den zahllosen Arten der Entweihung und Befleckung reinigte, sie befreite von den sittlichen Uebeln und den Leidenschaften, die noch weit furchtbarer sind denn das leibliche Verderben. Er erneuerte die Creatur durch seine erste Parusie, damit man 1) erkenne, daß er es ist, der sie von Anfang an geschaffen. Denn die Schöpfung und die Erneuerung des verderbten Geschöpfes gehört einem und demselben zu; beides ist Sache derselben Weisheit und Kunst. 2) Damit man nicht mehr daran zweifeln könne, daß die Creatur durch die zweite Ankunft und vor ihr der Mensch zur Unverweslichkeit, zur Freiheit vom Leiden und zu unaussprechlicher Schönheit neu gestaltet wird. [20]) Der Tod des Erlösers hat die Erneuerung und Wiederher-

---

[14]) c. 6. p. 83 Mai; p. 44 Oec.

[15]) c. 10. p. 89: *οὐ προςήνεγκεν οὖν, εἰ μή τινι κατὰ μεταφορὰν τὸ ὑπὲρ ἡμῶν παθεῖν αὐτὸν φίλον ἐστὶν ὀνομάζειν προςενεγκεῖν.* Mai bemerkt hiezu: non obtulit sc. hosti generis humani, ut in praeced. Ph. dixit. Nisi enim ita intelligatur, pugna quodammodo fiet cum iis quae dicuntur a Paulo in ep. ad Hebr. (9, 14.) Zu *προςήνεγκε* wäre *ὡς λύτρον* in der erörterten Bedeutung zu denken.

[16]) Wir sind *ἐξαγορασθέντες τῷ τιμίῳ αἵματι Χριστοῦ καὶ ἐλεύθεροι τῆς τῶν διαβόλων τυραννίδος.* q. 179. p. 881.

[17]) Or. in Nat. Virg. p. 599. 600.

[18]) q. 132. c. 1. p. 728. 729. Cf. Eulog. L. II. c. Nov. cod. 280. p. 333 B.

[19]) Max. Cap. theol. 25. Opp. I. 490. And. St. s. m. Trinitätslehre des Gregor v. Naz. S. 254. N.

[20]) q. 161. c. 2. p. 845 (p. 745. 746. n. 40 Gall.) Cf. q. 167 (Gall. n. 44. p. 751).

stellung des Universums bewirkt.[21]) Nach allen Dimensionen ist die Offenbarung seiner Heilsökonomie unendlich erhaben, nach Länge, Breite, Tiefe und Höhe (Ephes. 3, 18. 19). Ihre Länge besteht darin, daß sie von Anfang an vorher bestimmt war; ihre Breite darin, daß sich ihre Wohlthaten auf Alle erstrecken, die vor dem Gesetze, die unter dem Gesetze, die nach demselben sind, auf Lebendige und Verstorbene, auf Juden, Hellenen und Barbaren, auf alle Völker, auf das Irdische und Himmlische; ihre Tiefe darin, daß sie bis zum Innersten der Unterwelt ihre unaussprechliche Macht und Wohlthätigkeit erwies, die Hölle vernichtete und gefangen nahm, die Gefangenen aber befreite und erlöste; die Höhe aber darin, daß der, welcher hinabstieg, derselbe ist, der auch emporstieg (Eph. 4, 10), daß er über die Himmel hinaus unsere Erstlinge hinführte, über alle Macht, Gewalt und Herrschaft sie erhob.[22])

---

b) Weitere Folgen der Incarnation (Corollarien).

α) Bezüglich des religiösen Cultus.

1. Maria die Gottesmutter und ihre Verehrung.

Mit dem Geheimnisse der Erlösung steht in innigster Beziehung die Mutter Jesu, ja in ihrer Anerkennung als Gottesmutter (Theotokos) ist dasselbe beschlossen.[1]) Diese Würde Mariens hebt Photius oft und nachdrücklich hervor, entschieden weiset er die nestorianischen Behauptungen und die ihre Ehre verletzenden Lehren der Paulicianer als blasphemisch zurück.[2]) In der Rede auf das Fest der Geburt Mariens zeigt er, wie ihr Cultus mit der Ehre Christi in engster Verbindung steht; ihr Geburtsfest betrachtet er als die Wurzel der übrigen Feste.[3]) Ihre Geburt hat den ersten Grund zur Welterlösung gelegt;[4]) sie wurde das Unterpfand unserer Adoption. Sie, eine Frucht von Adam's Nachkommen, kündigt den kommenden Befreier von der Sclaverei an, welcher die Menschheit durch die Sünde verfiel; Adam und Eva legen bei ihrem Eintritt in die Welt die Trauer ab und verherrlichen ihr Fest, ja sie feiern es zuerst und laden alle ihre Nachkommen zur Theilnahme ein. Die ganze Festrede hebt die innige Beziehung Maria's zum Erlöser und zu den Erlösten hervor.

Was das Leben Maria's betrifft, so hält Photius mit vielen Alten daran fest, daß sie von priesterlichem und königlichem Geschlechte stammte[5]) und ihre

---

[21]) *ὁ τοῦ σωτῆρος ὑπὲρ τοῦ γένους θάνατος ἀνανέωσίν τι καὶ ἀνακαίνισιν τοῦ παντὸς ἐπραγματεύετο.* q. 295. p. 1128.

[22]) Phot. ap. Occ. II. p. 30. 31.

[1]) Joh. Dam. F. O. III. 12.

[2]) c. Man. I. 7. 18. p. 604. 613 ed. Gall.

[3]) *Οὕτω ῥίζης ἢ πηγῆς ἢ θεμελίων λόγον ἢ οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ οἰκειότερον εἴπω, ἡ παρθενικὴ πληροῦσα πανήγυρις.* Gall. XIII. 595 seq. Migne CII. 548 seq.

[4]) l. c. p. 598: *τῆς παγκοσμίου σωτηρίας σήμερον τῷ τῆς παρθένου τόκῳ θεμελιουμένης.* Aehnlich Tarasius hom. de B. V. ducta in templum c. 1 (Migne XCVIII. 1481 seq.)

[5]) q. 22. p. 165: *βασιλικῆς γὰρ καὶ ἱερατικῆς κατήγετο φυλῆς.* Cf. Ambros. in Luc. c. 3.

Eltern Joachim und Anna hießen.[6]) Sehr lange verweilt er bei dem Wunder, daß die ganz unfruchtbare Anna diese edle Frucht gebar; diese Geburt bezeichnet er als ebenso übernatürlich, wie Mariens Virginität bei und nach der Geburt Jesu.[7]) Wie Andere, so hält auch er an der Ueberlieferung fest, daß Maria schon in früher Jugend in den Tempel gebracht und dort erzogen ward.[8]) Ihr reines und unschuldiges Leben wie die Größe der ihr verliehenen Gnade, ihre Lauterkeit und unerschütterliche Festigkeit in der Tugend wird überall gepriesen.[9]) Ferner führt Photius die in Apokryphen vorkommende Erzählung als alte Ueberlieferung und Geschichte an, wornach Maria wegen des durch ihre Schwangerschaft erregten Verdachtes das bei dem Eiferopfer (Num. 5, 11—31) angewendete Fluchwasser trinken mußte, aber unter völliger Beschämung der Verläumder als ganz unschuldig erkannt ward.[10]) Doch bringt er einen Zweifel gegen diesen Bericht vor, der erst nach der Geburt Jesu der Jungfrau das Fluchwasser reichen läßt, während es vor der Geburt eines Kindes bei zweifelhafter Schwangerschaft gereicht wurde; gleichwohl, setzt er bei, ist das geschichtlich überliefert.[11]) Er führt auch an, daß Maria zugleich mit ihrem Sohne den Lauf der evangelischen Verkündigung vollbrachte[12]) und durch ihr Mitgefühl sein Leiden sich zu eigen machte.[13]) Hier, wie schon vorher bei der erlittenen Verläumdung und bei dem Verluste ihres zwölfjährigen Sohnes in Jerusalem, ging Symeon's Weissagung von dem ihr Herz durchbohrenden Schwerte in Erfüllung; keineswegs aber geschah es, wie Einige meinten, dadurch, daß ihr, als sie unter dem Kreuze stand, ein Zweifel an der Gottheit des Gekreuzigten aufgestiegen wäre.[14]) Zweifel und schwankende Gedanken, um so mehr der Unglaube waren ihr ferne; aber ihr mütterliches

---

[6]) Or. cit. p. 596. 600. q. 157. c. 5. p. 832. Cf. Epiph. de laud. B. V. Andr. Cret. ap. Gall. l. c. p. 96. Taras. l. c. p. 1484. Dam. F. O. IV. 16. p. 275. Or. I. in Nat. B. V. — Evang. de nativit. Mariae c. 1. 2. hist. de nat. c. 1. 2. Protoev. c. 1. Theod. Stud. L. II. ep. 166. p. 1525.

[7]) Or. cit.: *νικᾷ δὲ καὶ θεσμοὺς φύσεως καὶ σπεῖρα μετὰ γῆρας γεωργουμένη καὶ τίκτουσα.* Cf. Taras. l. c. c. 3—5. p. 1181 seq.

[8]) Or. cit. p. 600; q. 22. l. c. (*τὴν ἐν τῷ ἱερῷ τῆς πρώτης ἡλικίας ἀνιέρωσιν*). Cf. Andr. Cret. p. 97. Taras. c. 8. p. 1488 seq. Georg. Nicomed. hom. 5 et 6 (Migne C. p. 1401 seq.) Peltzer Histor. u. dogmenhistor. Elemente in den apokryphen Kindheitsevangelien. Würzburg 1864. S. 72 ff.

[9]) Phot. ap. Nicet. Cat. in Luc. 1, 30. p. 632 ed. Mai.

[10]) q. 157. p. 829 (Gall. l. c. p. 739 seq.) Cf. q. 274 (aus Theod. q. 10 in Num.) — Protoevang. Jacobi c. 15. 16.

[11]) *Ἀλλὰ τοῦτο μὲν κατὰ τὴν ἱστορίαν ὅμως εἴρηται.* q. 157. p. 832.

[12]) q. 158. p. 836: *τὸν εὐαγγελικὸν δρόμον τῆς μητρὸς τοῦ δεσπότου συνεξανυούσης τῷ υἱῷ καὶ δημιουργῷ.*

[13]) q. 157. p. 832. Cf. Dam. l. c. p. 277.

[14]) q. cit.: *εἰ καὶ τισὶν ἐῤῥήθη, ἀλλ' οὐκ ἂν ἐμοὶ ῥηθείη.* Einen Zweifel nehmen in Maria an: Orig. hom. 14 et 17 in Luc. (Migne XIII. 1833. 1845), Basil. ep. 317 (jetzt ep. 260. c. 9. p. 965—968 M.), Amphiloch. Or. 3 de occursu Domini. Bei Cyrill. Alex. in Luc. 2, 35 (Migne LXXII. 505) findet sich eine derartige Aeußerung, aber nur in wenigen Handschriften, weßhalb Mai sie wegließ. Vgl. noch Combefis. Auctar. t. I. adnot. in Greg. Ant. p. 949. Petav. de inc. XIV. 1.

Herz gab sich dem natürlichen Mitgefühl hin und fühlte bei der Kreuzigung des Sohnes einen Schmerz, der furchtbarer war als jedes Schwert. Denn wenn sie auch viele Gründe und Beweise für die Gottheit ihres Sohnes hatte, so hob sie doch nicht in Allem die Gesetze der Natur auf und gestattete dieser, sich in ihren eigenen Schranken zu zeigen. Darum ward sie auch, da sie mit mütterlichen Augen dieses furchtbare Schauspiel sah, in ihrer Seele wie von einem Schwerte zerrissen und getheilt. [15]) Daß Maria den wirklichen Martertod gestorben, davon weiß Photius wie die meisten der Alten [16]) nichts. Er erwähnt ihren Tod, nach dem Maria Magdalena sich nach Ephesus zu dem Apostel Johannes begeben haben soll; [17]) als einen glänzenden und glorreichen Hintritt hat sicher auch er diesen Tod gedacht.

Insbesondere haben wir die Sätze hervorzuheben, bei denen Photius öfter und länger verweilt und die Mariens Stellung zu Christus und zu den Gläubigen bezeichnen. Es finden sich hauptsächlich folgende:

1. Maria ist wahrhaft Gottesgebärerin, die Mutter Gottes. [18]) Sie hat denjenigen geboren, der wahrhaft Gott und Mensch ist. [19]) Sie hat Christum geboren; aber Christus ist wahrhaft unser Gott; also ist sie wahrhaft Mutter Gottes. [20]) Christus ist die Person, welche die göttliche und menschliche Natur besitzt. Sie ist nicht blos Christusgebärerin, wie Nestorius wollte, [21]) sondern wird mit Recht als Gottesgebärerin geehrt und genannt, da sie im eigentlichen Sinne und in Wahrheit den incarnirten Logos geboren hat. So wenig Christus der Gottheit beraubt werden kann, so wenig kann die, welche ihn geboren, des Namens der Gottesmutter verlustig werden. [22]) Unter Herabkunft des heiligen Geistes ward das Blut der Jungfrau zum Fleische gestaltet und durch es erfolgte die Menschwerdung des Logos, der von ihr wirklich Fleisch annahm. [23]) Wollte der Sohn Gottes wahrhaft Mensch werden, so

---

[15]) q. 176 p. 877; ebenso Nic. Cat. in Luc. p. 652 ed. Mai.

[16]) Orig. hom. 17 in Luc.; Ambros. Beda in Luc. — Epiph. h. 78. n. 11 will nichts Bestimmtes sagen, hält aber ihren Tod für einen wunderbaren. Er soll in Anwesenheit der Apostel erfolgt sein. Nach Theod. Stud. Catech. chron. c. 8. 11. Dam. Or. de dormit. Deip. II. n. 14. 17. p. 876 seq. war er ein leichter Schlaf, aus dem sie wieder geweckt wurde, was den Aposteln durch Engel verkündigt ward. Von ihrer Himmelfahrt reden Greg. Tur. de gloria mart. I. 4. Elias Cret. de dormit. Deip. Vgl. Benedikt XIV. de festis II. 8. n. 6; 1. n. 13.

[17]) q. 158. p. 833 C.: μετὰ τὴν κοίμησιν τῆς δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου.

[18]) ἀληθῶς μήτηρ. q. 156. p. 828. παρθένος καὶ θεοῦ μήτηρ, παρθένος μήτηρ. Or. cit. p. 595. 596. ὡς ἀληθῶς μήτηρ καὶ παρθένος. c. Man. IV. 16. Cf. Naz. ep. ad Cledon. Theod. H. Fab. V. 18. Dam. F. O. III. 22. p. 222. Theophan. Chronogr. p. 487: θεομήτηρ παρθένος.

[19]) q. 157. p. 829. c. Man. IV. 6.

[20]) q. 110. p. 183 Ath.: Θεοτόκον κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν τὴν ἁγίαν παρθένον πρεσβεύομεν, οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ᾽ ὡς αὐτὸν τὸν πρὸ πάντων αἰώνων ἀφράστως ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς γεννηθέντα θεὸν λόγον συλλαβοῦσαν ἀληθῶς καὶ ἀῤῥήτως ἐξ αὐτῆς σαρκωθέντα γεννήσασαν.

[21]) ep 1 ad Mich. Bulg. n. 11; ep. 1 ad Nicol. p. 592 M.

[22]) ep. ad Mich. n 11. 12.

[23]) c. Man. IV. 14. 5.

bedurfte er der Geburt und der Empfängniß, bedurfte einer Mutter. Diese mußte dazu vorbereitet werden und ihre Vorbereitung zur Grundlage des Werkes dienen. Zur Wiederherstellung der gefallenen Schöpfung mußte die Mutter des Schöpfers erstehen. Sie mußte aber auch Jungfrau sein, damit, wie der erste Mensch aus der jungfräulichen Erde gebildet ward, so auch aus einem jungfräulichen Leibe die zweite Schöpfung hervorgehe und damit keine Regung der Lust, auch der sonst gesetzmäßigen, bei der Geburt des Schöpfers gedacht werden könne.[24])

2. Maria war allzeit Jungfrau.[25]) Entschieden vertheidigt Photius der Tradition[26]) gemäß die perpetua Virginitas. Der Gruß von Oben herab, die Empfängniß ohne Samen, die unaussprechliche Geburt ohne Schmerzen und ohne Verletzung des Siegels der Virginität, die Gottheit des Geborenen, die Gesänge der Engelchöre — das Alles läßt nicht zweifeln, daß die Jungfrau auch stets und bis zum Ende Jungfrau blieb.[27]) Sie heißt darum Aeiparthenos, perpetuo virgo.[28]) 1) Zu Matth. 1, 25 ist zu bemerken, daß die Schrift das Wunderbare und Uebernatürliche, das in der Geburt ohne Umgang mit einem Manne liegt, constatiren wollte, das aber, was nachher geschah, überging, als etwas von selbst Folgendes. Denn daß diejenige, die in der Geburt Jungfrau geblieben war, es auch in ihrem übrigen Leben blieb, ist weder neu noch wunderbar, folgt vielmehr nothwendig aus dem vorher Erzählten.[29]) Ferner wollte die Schrift auch der Lästerung der Juden, die den ohne Mannessamen Geborenen als in Unzucht erzeugt tadelten, entgegentreten, indem sie die Unversehrtheit der Gebärenden verkündigte. Heißt Christus Mariens Erstgeborener, so folgt daraus ebensowenig, daß Maria nachher noch andere Kinder hatte, als aus dem Namen „Erstgeborener des Vaters“ folgen kann, Gott der Vater habe noch einen anderen wahren Sohn.[30]) Das ἕως (bis) wird zuweilen im Gegensatze zur Folgezeit gebraucht, bisweilen auch zur Offenbarung großer göttlicher Thaten.[31]) Letzteres ist hier der Fall, wo es nicht in Entgegenstellung zu irgend einer anderen Zeit steht, sondern im

---

[24]) Or. in Natal. V. p. 600 ed. Gall.

[25]) ep. 30. p. 88 M. (ep. 61 B.; q. 171. p. 865 M.): *καὶ ἡ τεκοῦσα παρθένος καὶ μετὰ γέννησιν ... παρθένος καὶ μέχρι τέλους διέμεινε.* q. 157. p. 828: *παρθένος ἔτεκε καὶ παρθένος ἔμεινε.*

[26]) Basil. hom. 25 de hum. Chr. generat. Naz. Or. 36. p. 578. 579. Epiph. h. 78. n. 5. Ancor. n 121. Hier. adv. Helvid. et in Matth. 1, 18. 25. Aug. de symb. n. 5. Dam. F. O. IV. 16. p. 276. 277.

[27]) Phot. ep. 30 cit. q. 171.

[28]) ep. 1 ad Nicol. (Jager p. 436.) ep. 1 ad Mich. n. 12. 20. p. 8. 17. Mont.; q. 176. p. 877.

[29]) ep. 30 cit. Aehnlich Nic. Cat. p. 646 ed. Mai.

[30]) Cyr. Al. in Luc. 2, 4 (Mai N. Bibl. II. p. 123.)

[31]) *ἐνίοτε μὲν πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ ὑφεξῆς χρόνου, ἐνίοτε δ' οὖν ἐπὶ δηλώσει μεγάλων ἔργων καὶ θεοπρεπῶν.* q. 21. c. 1. p. 152: *ποτὲ μὲν ὡρισμένον χρόνον περιγράφει, ποτὲ δὲ τὴν περιγραφὴν ἀρνούμενον ἐᾷ τὸν χρόνον πρὸς τὸ ἀόριστον διατείνεσθαι.*

die Beobachtung der Gebote verlangt und wir rüsten uns zum Kampfe, in den kommenden aber erhalten wir den Lohn unserer Handlungen und werden des Siegespreises gewürdigt, da wo auch der Reichthum der Liebe und Freigebigkeit des Herrn in unaussprechlicher Weise und in Ueberfluß uns gespendet wird. Hier vollenden wir im vergänglichen Leibe unser Leben; jenseits vertauschen wir die Verwesung mit der Unverweslichkeit und leben so in einer endlosen Weltdauer; hier haben wir die Anfechtungen und die Belästigung der Sünde zu tragen, dort werden wir sie nicht mehr wider uns streitend noch wirkend, ja nicht einmal mehr bestehend noch zu bestehen fähig finden. [17])

4. Die Hölle.

Dem Himmelreiche steht die Hölle entgegen, wie der Ehre die Schmach, der Vernunft die Unvernunft, der Incorruptibilität die Corruption. [1]) Photius beschreibt uns die Hölle mit biblischen Bildern als endloses Feuer, äußerste Finsterniß, Zähneknirschen und Würmermasse, [2]) als eine Strafe an Leib und Seele zugleich. Gott tödtet nicht blos und ruft ab aus diesem Leben, sondern nachher läßt er Leib und Seele zur Bestrafung in die Geenna gehen, die ohne Ende und Wechsel ist. [3]) Gegenüber dem origenistischen Irrthum von dem Aufhören der Strafen [4]) hebt Photius an unzähligen Stellen die Ewigkeit und Unabänderlichkeit der Höllenqualen hervor. [5]) Mit eindringlichen Worten schildert er die Unvermeidlichkeit und Härte derselben. [6]) „Betrachtet, wer das Urtheil spricht, wessen der Ausspruch ist. Vom Feinde getödtet werden, ist zwar traurig, aber es hat doch vielen Anlaß zum Troste. Denn es läßt den Herrn als Rächer zurück und die Hoffnung der Auferstehung und der in ihr gespendeten Freude läßt die Tödtung selbst als einen Anfang der Freude auffassen. Wenn aber der Herr selbst, dessen die Rache und von dem das Erbarmen ist, von dem die Wonne und der Jubel nach der Auferstehung, von dem Leben und Heil kommt, uns zu tödten gebietet (Luk. 19, 27): wie könnte da eine Rede das Harte und Unerträgliche des Schlages darstellen sowie die Trostlosigkeit und Furchtbarkeit der Schmerzen? Zu wem will man dann

[17]) q. 7 (Mai N. C. IX. p. 5 seq.). Dieselbe Frage bei Maxim. q. 22 in Script. p. 44 seq.

[1]) ep. 124. p. 164 (L. III. ep. 42. p. 956 Bal. ep 212).

[2]) ep. 82. p. 128 (L. III. ep. 29 B. ep 196). c. Man. III. c. ult. p. 177 ed. Migne.

[3]) c. Man. IV. 3: *ἐν ἀτελευτήτῳ καὶ ἀδιαδόχῳ γεέννῃ πυρὸς καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα τιμωρεῖσθαι παραπέμπει.*

[4]) ep. 1 ad Mich. n. 15 führt Photius als Irrthum der Origenisten an: *τέλος τῆς ἀτελευτήτου κολάσεως ἐψηφίζοντο,* worin er eine Ermunterung zu jeder Sünde sieht. Vgl. German. in Bibl. Cod. 233. p. 1108.

[5]) q. 32. p. 57 ed. Scotti: *πῦρ ἄσβεστον, τὴν τιμωρίαν οὐκ ἔχον λήγουσαν.* Cf. q. 6. c. 3. p. 51 ed. Mai; c. Man. I. 24. III. 3. 6. 20. IV. 3. 29. ep. 68. p. 119: *ἡ ἀπαραίτητος τιμωρία.* (B. ep. 179.)

[6]) c. Man. L. III. c. ult. p. 176.

Gläubigen halten fest daran, daß Maria als Jungfrau gebar und Jungfrau blieb; diejenigen aber, die ganz in materielle Gedanken verfallen sind und nichts von dem Uebernatürlichen wissen wollen, lassen sich nicht zu dem Bekenntniß bewegen, daß er, welcher die Jungfrau aus Nichts erschuf, sie, nachdem sie das Dasein erlangt, auch als Jungfrau erhalten konnte, zumal da wo es sich um die Geburt handelt, der sich der Schöpfer selber unterzog.[38])

3. Maria war völlig unversehrt, frei von jeder Sünde und jeder Makel, wahrhaft ausgerüstet mit der Fülle der Gnaden, ganz rein (*ἄσπιλος καὶ καθαρά, ἀκήρατος κόρη*),[39]) durchaus unbefleckt (*πανάχραντος*),[40]) durchaus heilig (*παναγία*),[41]) heilig über alle anderen Heiligen (*ὑπεραγία*).[42]) In verschiedenen Prädicaten, Wendungen und Bildern deutet Photius die wunderbare Reinheit, Makellosigkeit und Unversehrtheit der Jungfrau an, hierin ganz den griechischen Theologen, und besonders seinem Onkel Tarasius,[43]) folgend; er legt ihr eine Reinheit an Leib, Seele und Gedanken bei, die über alle Bezeichnung erhaben ist;[44]) sie ist die überheilige und völlig tadellose Herrin.[45]) Sie ist es, die der Stammeltern Schmach entfernt und ihr Verderben wieder gut gemacht hat; sie ist die herrliche Braut, würdig des himmlischen Bräutigams ausgestattet, der belebte Tempel dessen, der sie beseelte;[46]) sie ward durch Gottes Rathschluß vorherbestimmt[47]) und vorbereitet zu einer würdigen Wohnung für den herabkommenden Herrn.[48]) Sie erhielt die Gnade in aller Fülle, ein Meer von Gnadengaben und Verdiensten.[49]) Sie ist der auf Erden erbaute himmlische Ofen, in dem der Schöpfer die Erstlinge der Teigmasse auskocht, das Unkraut verbrennt und die gereinigte Masse sich zu reinem Brod gestaltet.[50]) Sie ist der heilige Berg,

---

[38]) q. 157. p. 828 (Gall. n. 36. p. 739).

[39]) c. Man. I. 7. II. 12 (Gall. XIII. 604. 635).

[40]) q. 176 cit.: *πανάχραντος μήτηρ τοῦ λόγου.* Ebenso ep. 1 ad Mich. n. 12. 20. p. 8. 17. Vgl. Taras. l. c. c. 5. p. 1484. Niceph. Antirrhet. I. c. 48. p. 64.

[41]) *παναγία παρθένος.* Or. in Nat. V.; ep. cit. n. 11; q. 176 cit. — Theophan. Chronogr. p. 636: *ἄχραντος καὶ παναγία.*

[42]) c. Man. I. 7. ep. 18 ad Mich. Imp. p. 80 (Bal. ep. 221. p. 536). ep. 231. p. 356 fin. (B. ep. 142. p. 461.) Cf. Taras. l. c. p. 1497: *ἁγιωτέρα τῶν Χερουβίμ.*

[43]) Procl. Cyzic. Or. 1 de Deip.; Epiph. h. 78. Or. de laud. Deip. Joh. Dam. F. O. III. 2. 12. IV. 14. p. 204. 222. 274 seq. Taras. l. c. p. 1481 seq. 1496 seq.

[44]) Or. cit. p. 600: *ἁγνὸν τὸ σῶμα, ἁγνὴν δὲ τὴν ψυχὴν, ἁγνοὺς δὲ τοὺς λογισμοὺς κρεῖττον ἢ λόγῳ συντηρήσασα.*

[45]) *ἡ ὑπεραγία πανάμωμος δέσποινα.* Petrus Sic. Or. II. c. Paul. (Migne CIV. p. 1332). Joseph der Hymnograph redet sie an: *ὑπεραγία, πανάμωμε.*

[46]) Or. cit. p. 600.

[47]) Dam. F. O. IV. 16. p. 274.

[48]) Or. cit. p. 596: *τῆς δεσποτικῆς ἐπιδημίας παλάτιον.*

[49]) Or. cit. p. 601: *πέλαγος τῶν τῆς παρθένου χαρισμάτων καὶ κατορθωμάτων.*

[50]) ib. p. 600: *ὁ ἔμψυχος καὶ οὐράνιος ἐπὶ γῆς χαλκεύεται κλίβανος, ἐν ᾧ ὁ πλάστης τοῦ ἐμοῦ φυράματος τῷ θεϊκῷ πυρὶ τὴν ἀπαρχὴν ὀπτησάμενος καὶ τὴν τῶν ζιζανίων ἐπισπορὰν συμφλεξάμενος ὅλον ἑαυτῷ καθαρὸν ἀρτοποιεῖται τὸ φύραμα.* Das Bild des Brodteigs braucht Andreas von Creta noch schöner in anderer Weise in Bezug auf Maria's Unversehrtheit von der Erbsünde (Gall. XIII. p. 95: *τοῦ ὅλου φυράματος ἡ μὴ*

kann noch gut werden; glücklicherweise besteht noch zwischen dem Guten und dem Nichtguten ein Unterschied. Abgesehen davon: wer sagt, weil einige Menschen in Sünden verfielen, hätten diese gar nicht geschaffen werden sollen, behauptet nichts Anderes, als daß die Sünde, die noch gar nicht existirte, die göttliche Weltschöpfung hätte beherrschen sollen,[8]) wobei die Macht der Sünde größer gewesen wäre als Gottes schaffendes Wirken. Dazu ist die Sünde Sache der menschlichen Willensfreiheit, die Schöpfung aber das Werk des Schöpfers. Warum will man nun mit Außerachtlassung des wahren Urhebers der Sünde dieselbe auf den übertragen, der nicht daran Schuld ist? Dem Unvernünftigen dieser Annahme kann man auch dadurch nicht entgehen, daß man sagt, eben (nur) denen, die sündigen würden, hätte der Schöpfer das Dasein nicht geben sollen. Wer so spricht, scheint es übel zu nehmen, daß den Sünder die Strafe trifft, und scheint denen, die nicht gesündigt, sie zuwenden zu wollen. Denn das liegt eben darin, daß die, welche einst sündigen werden, der Geburt und des Daseins beraubt, von Gottes Schöpfung ausgeschlossen werden sollen; das heißt auch wollen, daß wegen des göttlichen Vorherwissens die einstigen Sünder verurtheilt und daß eben dieselben, nachdem sie gesündigt, vor der Strafe geschützt werden, was weder der menschlichen noch der göttlichen Gerechtigkeit entspricht. Daß Keiner, bevor er wirklich gesündigt, zur Strafe gezogen werde, ist die allgemeine Rechtsüberzeugung der Menschen und das ist auch ganz den göttlichen Gesetzen conform; nach der Sünde aber über den sich nicht bekehrenden Sünder Strafe verhängen, das ist die Kundgebung der die Sünde hassenden Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Hätte Gott den Menschen unveränderlich und ohne freien Willen geschaffen, so würden die tugendhaften Streiter ihres Lohnes beraubt. Welcher Mensch, der Vernunft hat, nicht Freund der Sünde ist und die Strafen scheut, würde, wenn er zwischen Beidem die Wahl hätte, entweder, um die Schuldigen der Strafe zu entziehen, den wackeren Kämpfern ihre Kronen herabzureißen, oder aber wegen derjenigen, die den gerechten Lohn ihres Ringens erhalten sollen, die Sünde nicht ungestraft zu lassen, welcher Vernünftige würde nicht lieber die muthigen Athleten mit ihren Kronen geschmückt, die Strafwürdigen aber der gebührenden Strafe überantwortet sehen wollen?[9]) Die Frage betrifft aber nicht nur die Menschen, sondern auch die gefallenen Engel, ja die gesammte Schöpfung. Man könnte ebenso fordern, Gott hätte die gesammte geistige und materielle Welt ohne Veränderlichkeit und Wechsel, ohne Möglichkeit einer Störung und ohne alle Gefahr für die einzelnen Geschöpfe, außerdem aber lieber gar nicht schaffen sollen. So wird die ganze Schöpfung angegriffen, an der Erschaffung des Menschen gezweifelt oder ein anderer Gott als Weltschöpfer gesucht; der Mensch erhebt sich gleichsam zum Verbesserer (*διορθωτής*)

---

[8]) c. 3. p. 128: *ὅτι ἔδει τὴν ἁμαρτίαν καὶ μήπω γεγενημένην τῆς τοῦ θεοῦ δημιουργίας ἐπικρατεῖν.*

[9]) c. 3. p. 128 (**Mai** N. C. I, II. p. 54—56.)

:r Schöpfung und sucht aus den Menschenseelen alle Gotteserkenntniß zu ver-
rängen, die er aus seiner eigenen schon vorher entfernt hat. [10])

Ueber die Beschaffenheit der Höllenstrafen sprechen sich die griechischen
irchenlehrer nicht sehr bestimmt aus. Viele wollen das Feuer und den Wurm
opisch verstanden wissen [11]) und meinen, die Strafe sei die Flamme der nicht
ıehr zu befriedigenden bösen Lust, die ungestillte lasterhafte Begierlichkeit, [12])
:in materielles, sondern ein Feuer, dessen Beschaffenheit Gott allein kenne. [13])
)aß es Grade der Strafen gibt, ihre Intensivität verschieden ist, ward aus
en Stellen der Schrift, wie Matth. 8, 12; 10, 15 u. a., erschlossen. [14]) Viele
briechen glaubten, daß auch den in Todsünden Verstorbenen und daher zur
)ölle Verdammten eine Linderung und Erleichterung durch die Gebete, Almosen
nd guten Werke der Lebenden, die Opfer und Suffragien zu Theil werde [15])
– eine Ansicht, die Augustin, obschon er sie nicht theilte, doch nicht verdammen
ollte. [16]) Theophylakt bemerkt zu Luk. 12, 5, Christus sage nicht: Fürchte
en, der, nachdem er getödtet hat, in die Hölle stürzt, sondern: „den, der die
Macht hat, in die Hölle zu stürzen." „Denn nicht immer werden diejenigen,
ie als Sünder sterben, in die Hölle gestürzt, sondern es liegt das in der
Gewalt Gottes, gleichwie auch die Vergebung. Das sage ich aber wegen der
)blationen und Almosenvertheilungen, die für die Abgeschiedenen vorgenommen
ıerden, die auch den in schweren Sünden Verstorbenen nicht geringen Nutzen
ringen. Gott stürzt also nicht geradezu, nachdem er das Leben genommen,
ı die Hölle, sondern er hat die Gewalt, es zu thun. Lassen wir also nicht
b, durch Gebet und Almosen den zu versöhnen, der die Macht hat, in die
)ölle zu stürzen, doch ihrer sich nicht stets bedient, sondern auch verzeihen
ınn." [17]) Spätere Griechen [18]) nehmen sogar an, daß durch die Gebete der hei-

---

[10]) c. 4. 5. p. 128. 129 (Mai p. 57—59)

[11]) Dam. Dial. c. Manich. n. 36. 75. p. 446. 460.

[12]) Vgl. Ambros. in Luc. c. 14. u. A. bei Hier. Com. in Isai. c. 64 fin. Le Quien
. 427. 428.

[13]) Dam. F. O. IV. 27. p. 301: *πῦρ αἰώνιον, οὐχ ὑλικὸν, οἷον τὸ παρ' ἡμῖν, ἀλλ'
ἷον ἂν εἰδείη ὁ θεός.* Cf. Orig. Princ. II. 10.

[14]) Basil. reg. brev. disput. 267. Theophyl. in Mth. 8, 12 (Opp. I. 39): *ἐξώτερον
ὁ σκότος εἰπὼν ἐδήλωσεν, ὅτι ἐστὶ καὶ ἐνδότερον, ὃ καὶ ἐλαφρότερον· βαθμοὶ γάρ εἰσὶ
αὶ ἐν τῇ κολάσει.*

[15]) Chrys. hom. 3 in Philipp. n. 3. 4.

[16]) Aug. Enchir. c. 110—111. Faure not. in h. l. p. 208 seq.

[17]) Theophyl. in Luc. c. 12 (Opp. I. 366. 367). In der Erklärung zu Matth.
0, 28 (Opp. I. 50) hat Theophylakt nichts von dem und spricht nur die gewöhnliche Auf-
ıssung aus. Die Stelle zu Luk. 12 5 haben mehrere Dogmatiker wie Bellarmin als Zeug-
iß für die Lehre vom Purgatorium angeführt, sicher mit Unrecht (De Rubeis Diss. de
'heophyl. §. XX. n. 73. p. XLVI.), während spätere Schismatiker wie Petrus Mogilas
Conf. orthod. q. 65. cf. q. 64) sich mit Recht auf diesen Exegeten für ihre Doktrin
erufen, daß die Opfer und guten Werke auch den mit schweren Sünden Verstorbenen zu
ut kommen. Mehreres s. bei De Rubeis l. c. p. XLVII. Le Quien Diss. V. Dam.

[18]) Ps. Damasc. Orat. de iis qui in fide dormierunt. c. 9. 16. p. 587. 590. 591.
Zwar legen Zonaras, Glykas und Balsamon die Schrift dem Joh. von Damaskus bei, Arku-

ligen Thekla die heidnische Falconilla und durch die des Papstes Gregor der Kaiser Trajan aus der Hölle befreit worden sei, während manche Unirte das auf das Purgatorium beziehen.[19]) Im Ganzen besteht aber über die Höllenstrafe und deren Ewigkeit, welche die Väter so laut verkünden,[20]) keine Controverse von wesentlicher Bedeutung.

5. Die Zeit des Eintritts der letzten Vergeltung für Heilige und Gottlose.

Viele Griechen nehmen an, daß erst nach der allgemeinen Auferstehung die Gerechten in die volle Seligkeit, die Anschauung Gottes, und die Gottlosen in die volle Verdammniß eintreten, was vielfach mit den älteren chiliastischen Vorstellungen zusammenhängt.

Auch Photius scheint diese Lehre getheilt zu haben. Denn 1) er erklärt, man müsse die Parabel von dem reichen Prasser und dem armen Lazarus nicht buchstäblich nehmen; da ja damals, als der Heiland sie vortrug, das allgemeine Gericht noch nicht eingetreten war, habe Lazarus noch nicht den vollen Lohn, der Reiche noch nicht die volle Strafe erhalten;[1]) 2) er setzt die Verweisung des Teufels in das unauslöschliche Feuer und die Bestrafung der Dämonen in die Zeit nach der Auferstehung;[2]) 3) er läßt den Schächer am Kreuze, dem Christus das Paradies versprach (Luk. 23, 43), nicht in das Himmelreich eingehen und bestreitet von demselben Standpunkte aus, daß hier unter Paradies das wirkliche Himmelreich zu verstehen sei.[3]) Er macht sich aber hierbei selbst die Einwendung: Der gute Räuber hatte nach dem Reiche Christi verlangt (Luk. 23, 42); Christus versprach ihm nun wohl nichts Anderes, als das, was er erbeten; sohin ist hier unter Paradies das Reich Christi, also das Himmelreich zu verstehen.[4]) Man beachte, replicirt Photius, daß der Räuber das Himmelreich oder das Reich Christi keineswegs kannte und nicht verlangen konnte, was alle Fassungskräfte des menschlichen Geistes übersteigt; daher ist anzunehmen, daß er überhaupt nur höhere Güter und selige Freude erlangen wollte. Da ihm nun aber das Paradies bekannter war aus dem Unterrichte des Moses, so versprach ihm der Herr das Paradies, nicht etwas

dius und Combefis waren schwankend, aber mit Allatius, Jak. Pontanus und Le Quien haben sonst alle Gelehrte die Unächtheit festgehalten. Bezüglich Trajan's ist die Quelle das Leben Gregors von Paul und das von Johannes Diakonus (II. 44). Vgl. M. Glycas ep. 26 u. A. bei Loch das Dogma der griech. Kirche vom Purgatorium. Regensb. 1842, S. 79 ff. Werner Gesch. der apol. Lit. III. S. 119. N. 2.

[19]) Loch S. 138.

[20]) Vgl. Klee Dogm. Gesch. II. S. 336 ff. und noch Maxim. ep. 7 ad Joh. Cubic. p. 233.

[1]) q. 34. p. 72 ed. Scotti: Ἡ δὲ ἀνταπόδοσις ... πῶς ἂν εἴη γεγενημένη, οὔπω τῆς κοινῆς κρίσεως συνεστώσης;

[2]) c. Man. IV. 25: μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ὅτε καὶ (diabolus) τῷ ἀτελευτήτῳ πυρὶ καὶ τῷ σκώληκι παραδίδοται. Cf. in Marc. 5, 10. p. 1212 ed. Migne.

[3]) q. 6. c. 1. 2. 4; q. 15. c. 2.

[4]) q. 6 c. 2.

Anderes, als was er wünschte, sondern ebendasselbe. Jener wollte nur, daß der Herr in seinem Reiche seiner gedenke, daß er zu den Guten und Seligen aufgenommen werde. In der That erlangte er nun einen Platz in dem Paradiese, in dem unsere Stammeltern vor der Sünde wohnten.[5]) Das Himmelreich und das Paradies sind nicht dasselbe; dieses war mit den Augen wahrnehmbar, es hatte die ersten Menschen zu Bewohnern, es ist wohl das Schönste von dem, was zur sichtbaren Welt gehört, aber immer doch ein Theil der Erde; es hat nichts über die Sinne Erhabenes, noch übersteigt es die menschliche Fassungskraft; welche große Kluft aber zwischen Himmel und Erde in der Mitte liegt, läßt sich gar nicht sagen.[6]) Das Paradies kann ferner nicht zugleich die Uebung in der Tugend und deren Belohnung, das Stadium des Kampfes und der Preis des Sieges sein;[7]) es ist daher als ein Präludium, als ein Vorspiel[8]) des Himmelreiches zu fassen, nicht als das Himmelreich selbst; es ist um Vieles geringer,[9]) nur ein Theil der ewigen Güter. Der Aufenthalt im Paradiese ist ein seliger und wünschenswerther, noch weit seliger und wünschenswerther ist aber der im Himmelreiche, weit erhabener und göttlicher. Die Meinung, daß dem Räuber das Paradies als ein vorbereitendes Geschenk und Unterpfand des Himmelreichs gegeben ward und er auch letzteres noch empfangen sollte, ist nicht unvernünftig; wir werden aber bei der allgemeinen Auferstehung und dem Gerichte die Sache genauer erkennen; bis jetzt weiß es nur der Richter selbst.[10]) Anderwärts ist diese Ansicht bestimmt adoptirt und beigefügt, daß, da die allgemeine Vergeltung noch nicht eingetreten war, der gute Schächer auch nicht zur Vollendung eingeführt werden konnte, wie auch nach den Worten Pauli (Hebr. 11, 39. 40) feststehe.[11])

Hier wird nun unter Paradies offenbar nicht ein Ort geistiger Ruhe im Jenseits, sondern der irdische Aufenthalt des ersten Menschen vor der Sünde, das Eden der Genesis, gegen die sonst gewöhnliche Annahme verstanden, die Identität von Paradies und Himmelreich an jener Stelle entschieden geläugnet, und geradezu gelehrt, daß die vollendete Seligkeit der Heiligen nicht vor dem allgemeinen Gerichte eintritt. In der Erklärung von Luk. 23, 42. 43 hatte

---

[5]) ib. *λαμβάνει λοιπὸν τὴν ἐν παραδείσῳ διαγωγήν, ἣν οἱ τοῦ γένους ἡμῶν ἀρχηγέται μήπω τῆς ἐντολῆς ἐκπεσόντες διεκληροῦντο.* Hier gibt ihm Photius das irdische Paradies, während die lateinischen Erklärer ihm das geistige zusprechen, das von jenem blos den Namen erhielt. Mai bemerkt: Ceterum sanctarum ante Christum animarum quietas sedes a terrestri paradiso Adami distinguendas esse, satis docet Scriptura, cum ait Christum post obitum ad inferos descendisse. Quare et ad illa apud Lucam verba ad latronem recte monent sacri interpretes terrestrem paradisum non esse ibi intelligendum.

[6]) q. 6. c. 1.

[7]) *γυμνάσιον, ἀγωνιστήριον.* opp. *βραβεῖον καὶ ἔπαθλα.* q. 6. c. 4; q. 15. c. 2.

[8]) *προοίμιον.* ib.

[9]) *πολὺ ἂν ταπεινότερον.* q. 15. c. 2.

[10]) q. 6. c. 2.

[11]) q. 15. c. 2.

Photius offenbar den Chrysostomus vor Augen, der, wenn er auch an einigen Stellen den bekehrten Räuber das Himmelreich erlangen läßt, [12]) doch anderwärts in den Worten Christi nur ein Versprechen des Paradieses, das Adam eingebüßt, erkennen will. [13]) Derselbe Vater bespricht in ausführlicher Erörterung [14]) unsere Stelle und nachdem er hervorgehoben, daß Christus den Räuber in das Paradies geführt, noch bevor die Apostel dort waren, sucht er die Manichäer zu widerlegen, die da schloßen: „Da Christus sagt: Heute wirst du bei mir im Paradiese sein, ist offenbar die Vergeltung des Guten schon geschehen und die Auferstehung überflüssig, ja da Christus nicht auf sie verwies, ist sie gar nicht anzunehmen." Darauf antwortet nun Chrysostomus: 1) Auch der Leib soll seinen Lohn erhalten und das geschieht erst in der Auferstehung. 2) Was der gute Räuber erhielt, das waren noch nicht die von Gott verheißenen Güter; das Paradies war sinnlich, nicht so das Himmelreich; nicht letzteres, sondern nur ersteres erlangte der Räuber. Es macht sich aber der Redner den Einwurf: Hier ist unter Paradies das Himmelreich zu verstehen, weil Christus nichts Anderes gab, als was Jener wollte; Christus hat nur den bekannteren Namen gebraucht. Chrysostomus läßt nun auch Letzteres gelten, urgirt aber, daß Christus von der Zukunft wie von der Gegenwart rede, seine Verheißung untrüglich und unverrückbar sei. So sagt der Herr: „Wer nicht an den Sohn Gottes glaubt, der ist schon gerichtet" (Joh. 3, 18) und doch findet das Gericht erst Statt; er sagt: „Wer an den Sohn glaubt, der ist vom Tode zum Leben übergegangen" (Joh. 5, 24); so sagen die Aerzte von einem aufgegebenen Kranken: der ist hinüber, mit dem ist's vorbei, wenn er gleichwohl noch athmet. Der Schächer war im Himmelreiche, weil er der Gefahr des Verlustes, der neuen Verirrung entgangen war. So starb Adam trotz Gen. 2, 17 nicht wirklich am Tage der Sünde, sondern lebte noch über 900 Jahre; er war aber gestorben, dem Urtheilsspruche, nicht der persönlichen Erfahrung nach. [15]) In dieser Weise ging der Schächer in das Himmelreich ein, da nach Hebr. 11, 39. 40 noch keiner der Heiligen die Vollendung erlangt hat.

Während viele griechische Väter nur kurz und unbestimmt sich über das

---

[12]) Chrys. de Anna sermo 4 (Opp IV. 668 ed. Migne): τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν ἔτυχε. So auch Anastas. de S. Synaxi (Migne LXXXIX. 845): ὁ λῃστὴς εἰς βασιλείαν.

[13]) Orat. 2 de cruce et latrone (Opp. II. 400 seq.) Nach hom. 1. n. 2 ging der Schächer ein εἰς τὸν παράδεισον, εἰς τὴν ἱερὰν πατρίδα, nach hom. 2. n. 2 εἰς τὸν παράδεισον ἀποκεκλεισμένον, τὴν ἀρχαίαν πατρίδα. Es heißt: παραδείσου ἔτυχε und nur einmal: βασιλείαν ἐκληρονόμησε, was in dem oben dargestellten Sinne gedeutet werden kann. Werner's Ansicht (S. 117 N. 1) dürfte nach dem ganzen Wortlaut nicht die richtige sein. Vgl. auch Theoph. Ceram. hom. 27 (Migne CXXXII. 589).

[14]) hom. 7 in Genes. n. 4 (Opp. IV. 612—615). In der hom. 28 in Hebr. c. 1 (XII. 192) werden die Heiligen als harrend auf ihre späteren Brüder dargestellt, die mit ihnen zugleich den unaussprechlichen Lohn erhalten sollen. Vgl. Werner S. 116. N. 1.

[15]) τῇ ἀποφάσει, οὐ τῇ πείρᾳ hom. 7 in Gen. So auch Anast. quaest. 73. p. 470 d. Grets.

Loos des Schächers äußern, [16]) hat Theophylakt unter den Späteren ausführlich diese Stelle im Zusammenhange mit dem eben angeführten Texte des Paulus behandelt. Er führt folgende vier Meinungen an: I. Der Apostel spricht keineswegs schlechthin von allen Heiligen, sondern nur von den vorher aufgezählten, Abraham, Enoch, Noe u. s. f. (hi omnes); unter diesen befindet sich aber der Schächer nicht. [17]) Einige Heilige sind wohl früher aufgenommen worden, keineswegs alle. II. Die Erlangung der Seligkeit ist für Alle, auch für den bekehrten Schächer, hinausgeschoben; Christus stellt das Zukünftige wie gegenwärtig dar und verspricht den Eintritt in das Paradies als „heute" erfolgend wegen der Unabänderlichkeit und Untrüglichkeit seiner Verheißung (Chrys.). III. Den Worten Gewalt anthuend behaupten Einige, es sei nach „heute" Komma zu setzen und zu lesen: „Wahrlich ich sage dir heute, du wirst mit mir im Paradiese sein." IV. Wieder Andere unterscheiden zwischen Paradies und Himmelreich und sehen die volle Seligkeit im letzteren, um das wir (Mth. 6, 10) beten und das uns verheißen ist. Die Güter des Reiches sind den Sinnen unerfaßlich (Isai. 64, 4. I. Kor. 2, 9), das Paradies aber nahm Adam sinnlich wahr, selbst den Baum mit der verbotenen Frucht. Der Schächer erlangte wohl das Paradies, aber nicht das Himmelreich; er wird es aber einst erhalten, wenn auch alle die von Paulus Aufgezählten in es eintreten; bis jetzt hat er blos das Paradies, das ein Ort geistiger Ruhe ist. In solcher Weise erklärten Viele und öfter diese Stelle. — Theophylakt selbst erhebt sich aber gegen diese vierte Erklärung und behauptet, daß Paradies und Himmelreich dasselbe seien, obschon so Viele an ihrer Identität gezweifelt, [18]) daß aber gleichwohl die Aeußerung des Paulus dem Versprechen Christi nicht widerstreitet. Denn „der Räuber ist im Paradiese oder Reiche, ja sogar auch Alle, die Paulus aufzählt; aber er genoß noch nicht die volle Theilnahme an den himmlischen Gütern. [19]) Gleichwie nämlich die Verurtheilten nicht in den Königsburgen sind, sondern in den Gefängnissen eingeschlossen für die ihnen auferlegten Strafen aufbewahrt werden, die in hoher Ehre Stehenden aber in den Palast eintreten und sich in ihm bereits aufhalten, nachher aber, wenn die Zeit der Austheilung der königlichen Geschenke gekommen ist, diese erlangen: so befinden sich auch die Heiligen, wenn sie auch noch nicht den vollkommenen Genuß der Güter haben, schon in diesen lieblichen, ganz königlichen

---

[16]) Ziemlich unbestimmt ist Naz. Or. 45. n. 24. p. 864 ed. Maur.; Athan. expos. fid. Migne XXV. 201) sagt: Christus gab uns den Eintritt in das Paradies, aus dem Adam vertrieben ward, in das er mit dem Räuber eintrat, in das auch Paulus einging. Cyrill. Al. in Luc. c. 23 (M. LXXII. 937): *πεπίστευκεν εἰς αὐτὸν, βασιλέα ἐκάλει, καίτοι σταυρούμενον· ταύτῃ τοι τὸν τῶν ἁγίων ἥρπασε κλῆρον.*

[17]) Theophyl. in Luc. (Opp. I. p. 486 scq. ed. Venet.): *οὗτοι πάντες· δεικτικῶς πρὸς τοὺς ἀπηριθμημένους τὸν λόγον ἀναφέρων, οἷς ὁ λῃστὴς οὐ συνηρίθμηται.*

[18]) Stephan Gobar cod. 232. p. 1093 hebt unter den Antithesen der Väter hervor: *ὅτι μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν παραδείσῳ τῶν δικαίων ἔσται ἡ διατριβὴ* und *ὅτι οὐκ ἐν παραδείσῳ, ἀλλ' ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

[19]) *οὐ μέντοι ἀπήλαυσε τῆς τελείας τῶν ἀγαθῶν κληρουχίας.* Theoph. l. c. p. 487. 488.

ist seit der Auferstehung Christi auch das geistige Paradies den Seelen der Heiligen zum Aufenthalt angewiesen, die aber auch in das wieder eröffnete sinnliche Paradies eintreten können, während die Seelen der Gottlosen im Hades wie in einem Gefängnisse festgehalten sind. In das wieder geöffnete irdische Paradies trat zuerst mit Christus der wohlgesinnte Räuber ein und seitdem haben die Seelen der Gerechten volle Freiheit, sowohl im Himmel mit den Engeln zu verweilen, als in das irdische Paradies einzutreten. Damit glaubt Markus die Frage erschöpfend behandelt zu haben, ob das Paradies im Himmel oder auf Erden sei.[30]) Bestimmt spricht er bei der Erörterung der Frage, ob die Seelen der Verstorbenen schon vor dem allgemeinen Gerichte ihr Loos kennen, es aus, daß sie schon vor dem Eintritt der Seligkeit wie der Höllenstrafe beim letzten Gerichte Kunde davon haben, die Guten schon vor dem wirklichen Genuß in der Hoffnung fröhlich sind, wie die Bösen über ihr Schicksal zittern;[31]) er setzt dabei den in der Polemik gegen die Lateiner so scharf entwickelten Satz voraus, daß erst mit der Auferstehung und dem allgemeinen Gerichte die Gerechten das Himmelreich mit seinen unaussprechlichen

---

[30]) Cod. Mon. 256. f. 139. q. 8 ex solutionibus *πρός τινα ἀπορήσαντα τὰς παρούσας ἀπορίας. ΕΡΩΤ. Ὁ παράδεισος ἐν οὐρανῷ ἐστιν ἢ ἐπὶ γῆς; ΑΠΟΚΡ. Ὁ μὲν ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ τοῦ θεοῦ δημιουργηθεὶς παράδεισος καὶ φυτευθεὶς ἐν Ἐδὲμ κατὰ ἀνατολάς, ἐν ᾧ ἔθετο ὁ θεὸς τὸν πρῶτον ἄνθρωπον, ἐπὶ τῆς γῆς ἐστι πάντως· ἐκείνου δὲ ἀποκλεισθέντος διὰ τὴν τοῦ Ἀδὰμ παράβασιν, ἀντ' ἐκείνου ταῖς τῶν ἁγίων ψυχαῖς ὁ οὐρανὸς βατὸς γέγονε μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἀνάστασιν. Ἐστὶν οὖν ἐν οὐρανῷ νοητὸς παράδεισος, ἐν ᾧ διαιτῶνται νῦν αἱ τῶν ἁγίων ψυχαὶ παριστάμεναι μετὰ τῶν ἀγγέλων τῇ ἀπροσίτῳ θεότητι· ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ αἰσθητὸς παραδ. ἀνεῴχθη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν σταυρωθέντος καὶ τὸ κατάκριμα τοῦ Ἀδὰμ δι' ἑαυτοῦ λύσαντος, καὶ πρῶτος ὁ εὐγνώμων λῃστὴς μετ' αὐτοῦ εἰςῆλθε, ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὴν αὐτοῦ θεότητα καὶ δύναμιν ἀνυμνήσας· καὶ ἐξ ἐκείνου λοιπὸν αἱ τῶν ἁγίων ψυχαὶ πᾶσαν ἐλευθερίαν ἔχουσιν ἔν τε τῷ οὐρανῷ μετὰ τῶν ἀγγέλων εἶναι καὶ ἐν τῷ παραδείσῳ εἰςέρχεσθαι καὶ τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτοὺς ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ἐπιφοιτᾷν· αἱ δὲ τῶν ἀσεβῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐν τῷ ᾅδῃ καθάπερ ἐν δεσμωτηρίῳ κατακλεισμέναι ὑπάρχουσι.*

[31]) q. 20. cod. cit. f. 142. 143. *ΕΡ. Αἱ ψυχαὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν ἁμαρτωλῶν πρὸ τῆς κρίσεως ἐπίστανται τὴν διαδεξαμένην αὐτὰς κατάστασιν ἢ οὔ; ΑΠΟΚΡ. Ἐν μὲν τῷ βίῳ τούτῳ πολλάκις ἀπατωμένη ἡ ψυχὴ ταῖς σωματικαῖς ἡδοναῖς καὶ τῷ γνόφῳ τῆς σαρκὸς ἐπικαλυπτομένη τὸ μέλλον ὡς ἄδηλον οὐ λογίζεται. Ἐπὰν δὲ τοῦ σώματος χωρισθῇ καὶ πρὸς ἄλλον αἰῶνα καὶ βίον παραπεμφθῇ, τότε τὰς ἰδίας πράξεις ἐπιφερομένη μόνας καὶ μεθ' ἑαυτῆς ἔχουσα, εἰ μὲν ἀγαθαί εἰσιν αὗται καὶ κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ θέλησιν, ἀγάλλεται καὶ χαίρει καὶ πρὸ τῆς ἀπολαύσεως τῶν ἀγαθῶν ἀπολαύει, ταῖς ἐλπίσιν εὐφραινομένη καὶ τὰ προοίμια αὐτῶν καὶ τοὺς ἀῤῥαβῶνας ἐντεῦθεν ἤδη κομιζομένη, τῷ τε θεῷ παρεστῶσα καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ συγχορεύουσα· εἰ δὲ τοὐναντίον εἰσὶ πονηραὶ καὶ πλήρεις ἀσεβείας τε καὶ αἰσχρότητος. ., αὐτίκα τοῖς τῆς μεταμελείας βάλλεται κέντροις καὶ πικρὰς ὑπὸ τοῦ συνειδότος δέχεται τὰς πληγάς, τῆς μὲν ἡδονῆς τῶν κακῶν ἀποσβεσθείσης λοιπὸν, μόνης δὲ τῆς αὐτῶν δυςωδίας καὶ ἀσχημοσύνης ὑπολειφθείσης· ἄγγελοι δέ τινες σκοτεινοί τε καὶ φοβεροὶ καὶ τῆς ἐναντίας μερίδος παραλαβόντες αὐτὴν οὐδὲ ἐλεύθερον εἶναι τοῦ λοιποῦ συγχωροῦσιν, ἀλλ' ἀπάγουσα αὐτὴν εἰς δεσμωτήριον ἀφεγγές τε καὶ ζοφερὸν, ὅπερ ᾅδης ὠνόμασται, ἔνθα κατακλεισμένη μετὰ τῶν ἄλλων τὴν ἀπόφασιν λοιπὸν ἐκδέχεται τοῦ κριτοῦ καὶ τὴν αἰώνιον καταδίκην εἰς τὰς ἀπεράντους κολάσεις.*

Gütern erlangen und die Gottlosen in die Hölle stürzen.[32]) Das haben denn auch mit Markus viele Griechen der späteren Zeit vertheidigt.[33])

Allein unzählige Stellen der griechischen Väter, besonders ihre Lobreden auf Verstorbene heiligen Wandels, reden von den dahin geschiedenen Gerechten in der Weise, daß sie als bereits im Genusse der vollen Seligkeit befindlich, an Gottes Thron weilend und ihn selbst schauend gedacht werden, ohne daß dieser Zustand irgendwie auf die Zukunft und die allgemeine Auferstehung bezogen würde.[34]) Aus einer dem Chrysostomus zugeschriebenen Homilie über die vierzig Martyrer führt Photius[35]) die Worte an: „Wenn die Seele des Gerechten von hinnen scheidet, wird sie durch Engelshände getragen und in die königliche Stadt gebracht, welche das himmlische Jerusalem ist." Dieses himmlische Jerusalem, die Königsstadt, ist stets nach der Apokalypse als Wohnsitz der verherrlichten Getreuen Christi gedacht, als Inbegriff der Seligkeit. Ja den früher angeführten Aeußerungen des Photius selbst können andere entgegengesetzter Art gegenübergestellt werden. In dem Trostschreiben an seinen Bruder Tarasius läßt er dessen verstorbene Tochter im Paradiese wohnen, in dem sich einst die Stammeltern befanden, läßt aber doch dieselbe (wie auch die anderen Gerechten) dort Gott schauen, soweit es dem Menschen möglich. Von der dahingeschiedenen Schwester der Nonne Eusebia sagt er: Sie ging zum Herrn und Vater Aller, in das große Reich, nach dem wir Alle streben; sie wohnt in der Erleuchtung der Engel, ist verbunden mit Christus dem Bräutigam.[36]) In einem anderen ähnlichen Briefe über einen verstorbenen Geistlichen spricht er diesem die Seligkeit zu und braucht Paradies, Himmel und Abrahams Schooß identisch.[37]) Von den durch Herodes gemordeten bethlehemitischen Kindern bemerkt er, daß sie als Trabanten und Vorläufer des großen Königs zu den in der Unterwelt Festgehaltenen gesandt wurden, Christi

---

[32]) ep. ad omnes ἁπανταχοῦ τῆς γῆς καὶ τῶν νήσων εὑρισκομένους christianos, cujus initium: Οἱ τὴν κακὴν (Dosith. Hier. Τόμος Ἀγάπης. 1698 f. p. 585. Migne CLX. 185): Καὶ ἡμεῖς μὲν οὔτε τοὺς ἁγίους ἀπολαβεῖν τὴν ἡτοιμασμένην αὐτῶν βασιλείαν καὶ τὰ ἀπόῤῥητα ἀγαθὰ οὔτε τοὺς ἁμαρτωλοὺς εἰς τὴν γέενναν ἐμπεσεῖν ἤδη φαμὲν, ἀλλ' ἐκδέχεσθαι τὸν ἴδιον ἑκατέρους κλῆρον καὶ εἶναι τοῦτο καιροῦ τοῦ μέλλοντος μετὰ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν κρίσιν· οὗτοι δὲ μετὰ τῶν λατίνων τοὺς μὲν αὐτίκα μετὰ θάνατον ἀπολαβεῖν ἤδη κατ' ἀξίαν ἐθέλουσι κ. τ. λ.

[33]) Vgl. die Stellen von Nikephorus Kallisti, Joseph Bryennius, Jos. Philagrius bei **Allat.** Append. ad libr. de Purgat. p. 716—719.

[34]) **Allat.** l. c. p. 719—742 führt die Vita S. Pachomii, Naz., Nyssen., Cyrill. Scythop., Andr. Cret., Theod. Stud., Joh. Dam. u. A. m. an. Vgl. Max. ad Joh. Cub. Opp. II. p. 238, anon. ap. **Mai** N. Bibl. PP. t. VI. p. 534; **Demetr. Pepan.** t. II. p. 170—195. Klee Dogm. Gesch. II. S. 311.

[35]) Bibl. Cod. 274. p. 240 ed. **Migne.**

[36]) ep. 234. p. 352 seq. ed. **Mont.** (L. III. ep. 63. p. 976); ep. 245. p. 372 seq. (L. II. ep. 101.)

[37]) ep. 201. p. 298 (L. II. ep. 31): ἀπεφοίτησεν εἰς τὴν ἀμάραντον τοῦ παραδείσου πολίτειαν ... ἐξῆλθεν εἰς οὐρανὸν, εἰς τὸν κοινὸν δεσπότην, μετ' ἀγγέλων χορεύων. Die Ἀβρααμαῖοι κόλποι faßt übrigens Theophyl. in Luc. c. 16. p. 420 als τὴν περιοχὴν τῶν ἀγαθῶν τῶν ἀποκειμένων τοῖς δικαίοις.

Ankunft zu verkünden, daß sie aber auch in die Nähe Gottes kamen, mit den Engeln unaussprechliche Freude genießen und das seligste Schauspiel vor sich sehen.[38]) Des Photius Schüler Nikolaus sagt von dem verstorbenen Bulgarenfürsten Michael, daß er jetzt mit den Heiligen im Himmel wandle und das selige, über alles Leid erhabene jenseitige Leben besitze.[39]) Wenn auch viele ältere Kirchenschriftsteller die abgeschiedenen Seelen an einem bestimmten Orte das Gericht und die Entscheidung über ihr endliches Schicksal erwarten lassen und viele ihrer Aeußerungen dem Markus von Ephesus günstig sind,[40]) so läßt sich doch, zumal von den älteren Zeiten, nicht behaupten, daß des Letzteren Ansicht die allgemeine Lehre der griechischen Kirche repräsentirt.[41])

Indessen läßt sich kaum in Abrede stellen, daß die (der im Concil von Florenz definirten Lehre) entsprechenden Aeußerungen der Griechen überwiegend in Trostbriefen und in panegyrischen Reden stehen, meistens rhetorisch gehalten sind,[42]) während die entgegenstehenden in dogmatischen Erörterungen sich finden, und daß bei jenen Vieles anticipationsweise gesagt ist, in Hinblick auf die den verstorbenen Gerechten gegebene Sicherheit der zu erlangenden Anschauung Gottes und überhaupt der ihrer harrenden Wonne, im Hinblick auf ihre vorgängige Kenntniß von dem, was sie nach der allgemeinen Auferstehung zu erwarten haben, sowie auf die daraus hervorgehende Ruhe und das Freisein von jedem Zweifel und von jeder Besorgniß. Insbesondere müssen in diesem Sinne wohl die Aeußerungen des Photius, der allerdings sich unsere Controverse noch nicht zu klarem Bewußtsein gebracht hatte, verstanden werden, da Alles auf eine solche anticipationsweise Zuerkennung der vollen Seligkeit hindeutet, wie er denn seine kürzlich verstorbene Nichte auch bereits in einem unverweslichen und verklärten Leibe sieht,[43]) und nur so diese Stellen mit den im Eingang angeführten sich in Einklang bringen lassen. Bei anderen Autoren werden wir stets darauf Rücksicht nehmen müssen, ob sie nicht dem Weltende blos den Genuß der vollen Seligkeit beilegen, die sich auf den ganzen Menschen, also auch auf den Leib, bezieht und die beatitudo accidentalis zugleich

---

[38]) q. 26. p. 10. 13 ed. Scotti. Diese Kinder haben *τὸ σὺν παῤῥησίᾳ παρίστασθαι τῷ θεῷ καὶ τὴν ἄληκτον ἐκείνην ἐν ἀδιηγήτῳ χαρᾷ καὶ εὐφροσύνῃ σὺν τοῖς ἀσωμάτοις τάγμασι συνεξελίσσειν χορείαν καὶ τοῦ μακαριωτάτου καὶ ἀκροτάτου τῶν ὀρεκτῶν ἀπολαύειν θεάματος.*

[39]) Nicol. Myst. ep. 25. p. 262 ed. Mai: *ὁ νῦν μετὰ τῶν ἁγίων ἐν οὐρανοῖς συνδιαιτώμενος* — p. 263: *τὴν ἐκεῖθεν ζωὴν τὴν μακαρίαν καὶ λύπης ἁπάσης ἀνωτέραν.*

[40]) Justin. dial. n. 5. Iren. V. 5, 1; 31, 2. Hippol. adv. Plat. n. 1. Vgl. Werner S. 135. Die Stellen des Methodius Conviv. X. virgg. Or. V. §. 7. p. 96. Or. IV. p. 90 glaubt Combefis (Auctar. noviss. PP. p. 149. 151. not. 36. 50. Migne XVIII. 93. 109. not. 66. 83) trotz der Versuche des Allatius (Migne l. c. p. 220—229) nicht im Sinne des kirchlichen Dogma erklären zu können.

[41]) Nachweise bei Allat. c. Hotting. c. 11. p. 155 seq. Vgl. auch Constant. diac. Encom. SS. Mart. c. 40 (Mai Spicil. X, I. p. 165 seq.)

[42]) Gegen Markus von Ephesus beruft sich Gregor Protosyncellus auf dessen eigene Reden auf Elias und andere Heilige. Werner a. a. O. S. 122.

[43]) ep. 234 cit.: *λαμπροὶ λαμπρῶς ἐν ἀφθάρτοις καὶ καθαρωτάτοις πολιτευόμενοι σώμασι θεὸν ὁρῶμεν κ. τ. λ.*

sich begreift, ob sie wirklich mit klaren und bestimmten Worten, ohne Rede-
ur und ohne den Hinblick auf die Zukunft, ihre Ueberzeugung aussprechen.
urch eine genaue Sichtung aller hieher gehörigen Zeugnisse wird die Dog-
atik sehr gewinnen.

Es handelt sich hier um eine Frage, die noch später im Abendlande viele
impfe hervorgerufen, zu Angriffen auf Papst Johann XXII. Anlaß gege-
n [44]) und erst durch die Entscheidung Benedikt's XII. [45]) ihre Erledigung
funden hat, die aber auch, wie wir aus Alcuin wissen, [46]) schon im neunten
ahrhundert, namentlich in Spanien, ventilirt worden war. Während Manche
rch Stellen wie Hebr. 11, 39 f. I. Kor. 15, 32. I. Joh. 3, 2. Apok. 6, 4
denklich gemacht wurden, sprach es der Diacon Florus als gewiß aus, daß
e Seelen der Gerechten nach ihrem Hinscheiden in die himmlischen Sitze
ifgenommen werden, [47]) womit freilich noch nicht direkt die Anschauung Gottes
nen zuerkannt ist. Jedoch fand damals und auch später noch keine Contro-
rse zwischen Griechen und Lateinern darüber Statt. Der um die Mitte
s dreizehnten Jahrhunderts von den Dominikanern in Constantinopel heraus-
gebene Tractat gegen die Irrthümer der Griechen bekämpft aber bereits
ren Lehre in diesem Punkte, als deren Urheber er mit Unrecht den Erzbischof
ndreas von Cäsarea anführt [48]) und das von Clemens IV. 1267 dem Kaiser
lichael Paläologus vorgelegte Glaubensbekenntniß spricht sich ganz so wie
enedikts' XII. Entscheidung hierüber aus. [49])

6. Die Lehre vom Purgatorium.

Gegen die Lehre der abendländischen Kirche vom Purgatorium sträubten
ch die späteren Griechen, auch hier in der dogmatischen Entwicklung zurück-
eblieben, sehr entschieden, obschon bei ihren Vätern alle Prämissen und Grund-
gen derselben gegeben sind. [1]) Zum Beweise für die Existenz des Fegfeuers

---

[44]) Ptolem. Luc. L. XXIV. 42. Rayn. a. 1334. n. 27. Theol. Wirceb. Tract. de eat. n. 148 seq. Werner S. 522 ff.

[45]) Const. Benedictus Deus Jan. 1336. Denzinger Enchir. n. 456. p. 182 seq.

[46]) Alc. ep. 60 ad Paulin. Aquil. (Canis. Lect. ant. II, I. p. 444 ed. Basn.): Est uoque in quibusdam clancula dubitatio, an animae SS. Apostolorum et Martyrum liorumque perfectorum ante judicii diem in coeleste recipiantur regnum. Alcuin handelt die Frage nicht und sagt blos allgemein: His et hujuscemodi spiculis, de phare-is (ut aestimo) exemtis perfidiae, unitatem S. et cath. Ecclesiae et veritatem uni-ersalis fidei aliqui vulnerare nitentes, etiam et spurcissimis eorum foecibus limpi-issima ecclesiasticae fidei pocula inficiunt

[47]) Flor. de expos. Miss. c. 69 (Migne PP. lat. CXIX. 62) nach Gregor M.: Nam ice clarius constat, quia perfectorum justorum animae mox, ut hujus carnis claustra xeunt, in coelestibus sedibus recipiuntur. Matth. 24, 28.

[48]) Bibl. PP. max. Lugd. t. XXVII. p. 598. Dissert. II. Vgl. Werner a. a. O. S. 116 ff. 119.

[49]) Denzinger Enchir. n. 387. p. 169.

[1]) Allat. de Purgat. c. 11. p. 85 seq. c. Hotting. c. 10. p. 130 seq. Arcud.

wird hingewiesen auf die Opfer und Gebete für die Verstorbenen, die nur läßliche Sünden auf sich haben. Wenn allgemein angenommen ist, daß aus der Hölle Niemand erlöst werden kann, daß in den Himmel nichts Unreines eingeht (Apok. 21, 27), kein auch nur noch mit läßlichen Sünden Behafteter ihn erlangt, daß ferner die Opfer und Gebete der Kirche zur Befreiung von solchen Sünden dienen und den in ihnen Verstorbenen Nutzen bringen: so muß es für Letztere einen Mittelzustand geben, der verschieden von Himmel und Hölle noch eine Läuterung bietet und in dem jene die Vortheile der kirchlichen Suffragien genießen. Auch die orientalische Kirche betet für die Verstorbenen, die nicht als Unbußfertige und Verstockte, nicht mit Todsünden behaftet aus dem Leben schieden, aber auch nicht als vollendete Heilige starben, sondern noch vermöge der menschlichen Schwäche[2]) in geringen Sünden verstrickt waren, die sie hienieden noch nicht abgebüßt.[3]) Während sie festhält, daß für die Heiligen im Himmel keine Bitten und Opfer mehr nöthig sind,[4]) erfleht sie für jene abgeschiedenen Seelen ausdrücklich Befreiung von ihren Strafen und Leiden.[5]) Ihre Väter haben die Opfer für die im Glauben Verstorbenen als apostolische Institution, deren Verwerfung als häretisch bezeichnet, deren Nützlichkeit für die dahin Geschiedenen stets behauptet.[6]) Wie die liturgischen Bücher der älteren und neueren Zeit, so haben auch die Theologen die Opfer und Werke,[7]) selbst die Ablässe[8]) für die Verstorbenen festgehalten nach dem auch von ihnen als canonisch anerkannten Texte II. Makk. 12, 45. 46.

Photius führt in seiner Bibliothek das Werk des byzantinischen Priesters Eustratius an,[9]) worin die Meinung derjenigen widerlegt wird, die da behaupten, die menschlichen Seelen seien nach der Trennung vom Leibe ganz unthätig, ohne Wirksamkeit, und die für sie Gott dargebrachten Opfer und Gebete seien für sie nutzlos. Eustratius will zeigen: 1) Die Seelen der Heiligen, ja aller

---

de igne Purg. Romae 1637. Cf. Loch das Dogma der gr. Kirche v. Purg. Regensb. 1842. Werner a. a. O. S. 115 ff., bes. S. 129 ff.

[2]) τὰ δι᾽ ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἡμαρτημένα. Ps. Dion. de eccl. hier. c. 8. Cf. Mich. Glyc. ep. ad Nil. mon. ap. Allat. de cons. III. 15, 8. p. 1194 seq.

[3]) Manuel. Calec. L. IV. c. Graec. ap. Allat. de Purg. p. 12—20 (Migne CLII. 228 seq.)

[4]) Allat. l. c. c. 15. 16. p. 105—135.

[5]) Goar. Euchol. gr. p. 525 seq. ed. Paris. Allat. l. c. c. 12—14. 19. p. 87—109. 147.

[6]) Cyrill. Catech. myst. V. n. 9. 10. p. 328. Chrys. hom. 41 in I. Cor.; hom. 69 ad popul. Ant.; hom. 21 in Act. Dionys. de eccl. hier. c. 3. 7. Ephrem in Test. Ps. Dam. Or. de iis qui in fide dormierunt c. 2 seq. (Opp. I. 584 seq.) Epiph. h. 75. n. 3. 7. M. Glyc. l. c. Joh. Plusiad. pro Conc. Flor. (Gr. orth. I. 641.) Allat. l. c. c. 8. p. 63—75.

[7]) Pitzipios Lettres d'un chrétien d'Orient sur le Purgatoire. Malte 1852. L'église Orientale P. I. ch. VIII. §. 3. p. 64—90. Werner S. 132 ff. 241 f.

[8]) Sie heißen συγχωροχάρτια διὰ τοὺς ἀποθανομένους. Ein Ablaßdecret des Patriarchen Georg von Cypern theilt Allat. de Syn. Phot. p. 353. 354 mit. Vgl. noch Const. ap. VIII. 42. Typic. S. Sabae c. 30. Gennad. u. A. bei Allat. de Purg. c. 6. p. 42 seq.

[9]) Bibl. cod. 171. p. 500. Das Werkchen hat Allatius bis auf den noch fehlenden Schluß in der Schrift de Purg. p. 336—580 herausgegeben. Vgl. Bibl. PP. Lugd. XXVII. 364 seq.

Menschen sind je nach ihren Zuständen thätig; 2) sie erscheinen oft den Lebenden wirklich nach ihrer eigenen Existenzweise und es ist die Annahme falsch, daß etwa blos eine göttliche Kraft ihre Gestalt annimmt, um sie in Activität zu zeigen;[10]) 3) die von den Priestern für die Verstorbenen dargebrachten Opfer und die von den Gläubigen für sie verrichteten Gebete und guten Werke verschaffen ihnen bei Gott Heil und Vergebung. Er bemerkt, der dritte Tag werde begangen zur Erinnerung an die nach drei Tagen erfolgte Auferstehung Christi, der neunte, weil Christus nach dem achten Tage zum zweitenmale seinen Jüngern erschien, der vierzigste, weil der Herr an diesem Tage sich zum letztenmale zeigte und dann in den Himmel auffuhr.[11]) Die 50 Tage der Trauer (Deut. 34, 8 steht: 30) seien so in drei Theile getheilt (3, 9, 40) und für die Gedächtnißfeier der Todten überhaupt seien die Zeugnisse II. Makk. 12, bei Dionys, Ephrem, Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus anzuführen.[12]) Photius urtheilt günstiger über den Inhalt als über die Diction des Buches, jedoch auch über jenen sehr zurückhaltend;[13]) er berührt dann, aber theilweise ungenau, mehrere Angaben des Autors über Nikodemus und Gamaliel sowie über die Auffindung ihrer und des Martyrers Stephan Reliquien.[14]) Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß Photius bezüglich der Opfer und der Gebete für die Verstorbenen ebenso dachte wie Eustratius. Er hat nicht blos sachlich nichts gegen ihn erinnert, sondern wußte auch sehr gut, daß diese Lehre auf uralter kirchlicher Ueberlieferung beruht und in ihren Denkmälern sehr häufig uns entgegentritt;[15]) er hielt zu fest an dem Princip

---

[10]) c. 2. p. 341. Der Schriftbeweis wird c. 5—12 p. 349 seq. aus Hebr. 11, 4. coll. Gen. 4, 4 (Basil. Or. IX. in Hexaem. et in ψ. 114. Chrys. in Matth.), dann Gen. 25, 8; 35, 18. 20; 29, 32. Exod. 3, 6 coll. Luk. 20, 38. Num. 20, 24. Deut. 32, 38. Job 3, 19; 12, 9; Ps. 144, 9. III. Kg. 11, 11; 17, 20. IV. Kg. 13, 20. Isai. 37, 35. Jer. 15 1 geführt. Darnach sind die Seelen der Verstorbenen nicht todt, also auch nicht unthätig; es wirken die Heiligen im Himmel, insbesondere durch ihre Fürbitten und die Lobpreisung Gottes. Nebst II. Makk. 15, 11—16 werden die Erscheinung von Moses und Elias bei der Verklärung Jesu, dann II. Kor. 5, 8. Phil. 1, 21, sowie Stellen der Apokalypse geltend gemacht. Von den Vätern werden c. 13—24. p. 410—522 angerufen: Nyss. Vita Thaumat., Athan. Vita Anton. et Or. IV. c. Arian., Anon. de vita S. Pauli, Eutych. Cpl., Basil. Or. in 40 Mart., de Julitta Mart., in ψ. 114. — Vita S. Nicol. Myr., Naz. Or. in patrem, in Caesar., Or. I. c. Jul. u. s. f. Weiter heißt es, daß nicht blos die Seelen der Heiligen, sondern auch die der übrigen Verstorbenen erscheinen können, aber diese nicht zum Heile der Lebenden von Gott gesendet werden und überhaupt in anderer Weise sich zeigen; die nicht heiligen Seelen irren in der Luft und finden keine Ruhe. c. 25—27. p. 522—548.

[11]) Etwas verschieden nach Const. ap. VIII. 48. Neophyt. Rhod. ap. Goar. Euchol. gr. p. 540. not. 3. Ps. Damasc. l. c. erwähnt das Anniversarium, den 3. 9. 40. Tag, ebenso Typic. S. Sabae c. 30. Die Lateiner haben den 3. 7. 30. Tag. Allat. l. c. p. 51. 52.

[12]) c. 28 seq. p. 550 seq. Mit der Anführung des Chrys. endet der Text bei Allatius.

[13]) φράσει μὲν συγκείμενον οὐκ ἐπαινετῇ, λογισμοῖς δὲ οὐ λίαν ψευκτοῖς.

[14]) S. die Noten bei Allat. l. c. p. 327—335.

[15]) Allat. l. c. c. 4. p. 9 seq. de cons. III. 18. n. 10. 11. p. 1347—1355. Theodosius II. betete vor den Reliquien des Chrys. für die Ruhe seiner Eltern (Theod. H. E. V. 36); Theodora verlangte die Gebete der Kirche für ihren verstorbenen Gatten Theophilus

der Tradition, als daß er, außer wo es seine polemischen Tendenzen mit sich brachten, davon abwich; in diesem Stücke aber hatte er nach keiner Seite ein polemisches Interesse. Ja er selbst ist Zeuge für den altkirchlichen Gebrauch, wie er denn dem Diacon Georg aufträgt, für einen verstorbenen Freund statt seiner Exequien zu veranstalten und seinen Verwandten beizustehen; sonst könne man nichts mehr für ihn thun. [16]) Ebenso hält Photius fest, daß die hienieden noch nicht abgebüßten Sünden in der anderen Welt zu tilgen sind; er sagt: „Wenn sie (die Feinde) hienieden Strafe erleiden, so werden sie besser daran sein, indem die Strafe sie von der Sünde reinigt; erleiden sie dieselbe hienieden nicht, so werden sie um so unglücklicher, weil das jenseitige Gericht sie um so härter treffen wird. Wenn Jemand die Wahl vorliegt zwischen beidem, so wird wohl der das geringste Uebel wählen und seinen eigenen Nutzen am besten ersehen, der dadurch, daß er hienieden die Strafe erleidet, die jenseitige mildert, nicht aber der, welcher der dießseitigen Strafe zu entrinnen sucht." [17]) Eigentlich ist hier zunächst von der Milderung uud dem Erträglichermachen der Leiden die Rede und die jenseitige Strafe wird als die härtere der Art geschildert, daß auch die Höllenstrafe vorausgesetzt werden kann; immerhin spricht aber die Stelle für die Lehre, daß die hienieden nicht abgebüßten Sünden noch jenseits abgebüßt werden müssen. Auch in der Erörterung über die Lästerung gegen den heiligen Geist läßt Photius die Voraussetzung unbeanstandet, daß im jenseitigen Leben noch eine Nachlassung möglich ist, und spricht nur aus, daß das, was hienieden nicht nachgelassen werden kann, jenseits ebenfalls keine Vergebung findet. [18]) Kaiser Mauricius sandte in dem bei den Griechen festgewurzelten Glauben Briefe an alle Patriarchen und an viele Mönche, namentlich an die von Jerusalem, mit dem Gesuche um Fürbitte bei Gott, daß er hier seine Buße finden möge, nicht aber jenseits. [19])

Das Alles entscheidet aber noch nicht direct für das Dogma vom Fegfeuer selbst und in Ermangelung weiterer positiver Zeugnisse läßt sich daraus noch kein sicherer Schluß auf die Gesammtanschauung unseres Patriarchen ziehen. Auch läßt sich nicht mit Arcudius des Photius Glaube an das Fegfeuer daraus folgern, daß er in seiner „Bibliothek" [20]) die Schrift des Patriarchen Germanus zur Vertheidigung des Gregor von Nyssa gegen die Anklage

---

bei Methodius, dessen Antwort klar den Glauben der Kirche bezeugt (Vita Mich. III. ap. Allat. de Syn. Phot. p. 350. 351. Theoph. Cont. IV. 4). Die μυστικὴ λειτουργία und die Gebete der Kirche für den verstorbenen Constantin M. erwähnt schon Eus. Vita Const. IV. 71.

[16]) ep. 104. p. 150: (Bal. ep. 155. p. 489.) τὴν ὁσίαν ἐκείνῳ ἀνθ᾽ ἡμῶν ἐπιτέλει (vgl. Naz. in S. Gorgon. Or. 8. n. 3: τὴν ὀφειλομένην ὁσίαν).... ἄλλο γὰρ οὐδὲν ἔστιν, οἶμαι, τῷ κειμένῳ συνεισενεγκεῖν.

[17]) Phot. ep. 174. p. 254 (B. ep. 146. p. 479).

[18]) q. 49. p. 377: οὔτε ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ ἐν τῷ μέλλοντι οὐδαμῶς τυγχάνει τῆς ἀφέσεως.

[19]) Theophyl. Simoc. H. L. VIII. c. 11. p. 336. Theoph. Chron. p. 439. Cedr. I. 703. 704. Eclog. hist. ap. Cramer Anecd. Paris. II. p. 330. Const. Manass. p. 154.

[20]) Cod. 233. p. 1105 seq. Cf. Arcud. l. c. p. 120.

des Origenismus auch in Bezug auf ihren Inhalt ungerügt läßt, ja sogar höchlich rühmt, so richtig es auch ist, daß der Nyssener zu jenen griechischen Vätern gehört, die am deutlichsten für unser Dogma Zeugniß geben, und zwar namentlich in dem von Germanus vertheidigten Dialog „von der Seele", so daß selbst Schismatiker eingestehen, er sei den Lateinern günstig, und ihn nur zu entschuldigen bemüht sind.[21]) Nicht minder entschieden sprechen sich aber auch andere Väter aus, namentlich Gregor von Nazianz[22]) und Basilius,[23]) die diesem so nahe stehen. Ihre und anderer Väter Zeugnisse[24]) geben uns eine Ueberzeugung zu erkennen, die von den Griechen späterer Zeiten eher verdunkelt als aufgehellt worden ist.

Vieles trug dazu bei, in Letzteren Bedenken zu erregen gegen die Lehre vom Purgatorium, insbesondere 1) das schon oben (S. 633) erwähnte Theologumenon, daß auch den in der Hölle befindlichen Sündern die kirchlichen Opfer zu gut kommen, obschon Viele mit Pseudodionys lehren, daß nur die kleinen (läßlichen), nicht aber die schweren (Tod-) Sünden nach dem Tode durch die Liturgieen, Gebete und Almosen für die Abgeschiedenen nachgelassen werden;[25]) 2) die ebenso behandelte Ansicht über die Verzögerung des Eintritts der Verstorbenen in ihr endliches Loos bis zur allgemeinen Auferstehung und dem Weltgericht, die einen solchen Mittelzustand zwischen Himmel und Hölle überflüssig zu machen schien.[26]) Bis zu jenem Punkte denken sich nämlich Viele in der Unterwelt eine gemischte Masse von Solchen, die ewig verdammt, und Solchen, die noch befreit werden, so daß gleichsam erst dann die Hölle eigentlich Hölle wird. Dazu kommt 3), daß in den Schriften der Väter weit weniger von dem partikularen Gericht, das über die Einzelnen sofort nach ihrem Tode gehalten wird, als von dem allgemeinen Weltgericht, das mit der Auferstehung in Verbindung steht,[27]) geredet wird. Noch einflußreicher ward 4) das Festhalten

---

[21]) So Barlaam bei Arcud. p. 100 seq. Auch der Tractat gegen die Griechen von c. 1252 (Bibl. PP. Lugd. XXVII. 599. 600) führt nebst Basilius und Johann von Damaskus den Gregor von Nyssa für die Existenz des Fegfeuers an. Sehr viele Stellen dieses Vaters reden von der Reinigung durch Feuer (Or. catech. c. 35. Migne t. XLV. p. 92), oft im Gegensatze zur Erfrischung durch den Thau des Regens (Or. de infant. praemature abreptis t. XLVI. p. 168). In dem Dialog mit Makrina über die Seele und die Auferstehung wird sie oft erwähnt (ib. p. 89. 196. 197) und der Unterschied hervorgehoben: τῶν μὲν εὐθὺς ἤδη κατὰ τὸν βίον τοῦτον ἀπὸ κακίας κεκαθαρμένων. τῶν δὲ μετὰ ταῦτα διὰ τοῦ πυρὸς τοῖς καθήκουσι χρόνοις ἰατρευθέντων. Vieles bedarf aber noch sehr der Sichtung.

[22]) Naz. Or. 39. n. 19 fin. p. 690. Or. 40 in bapt. n. 6. p. 696 ed. Clem. Poem. sect. 1. n. 12. v. 495 seq. (Migne t. XXXVII. p. 1201): τυχόν τιν' ἄλλην ὕστερον πλασθήσομαι | πλάσιν, καθαρθεὶς τῷ φιλανθρώπῳ πυρί· | νῦν δ' οὐδὲν οἶμαι φάρμακον πλὴν δακρύων. Vgl. Arcud. p. 30 seq. Ullmann Greg. v. Naz. S. 480 f. 504 f.

[23]) Basil. in ψ. 7. in Isai. c. 7. 9 (vgl. übrigens Fessler Patrol. I. 527) de Sp. S. c. 15. Arcud. l. c. p. 22 seq. Loch S. 12—17.

[24]) Demetr. Pepan. Opp. II. p. 141—169. Arcud. l. c. p. 28. 44. 48 seq.

[25]) So Anast. quaest. et resp. q. 22. p. 259 ed. Gretser. Vgl. Barlaam bei Arcud. p. 10. Mich. Glycas bei Loch S. 116 f. N. 97.

[26]) Markus von Eph. bei Loch S. 67 f.

[27]) Vgl. Arcud. p. 84 seq.

an dem unbestimmten griechischen Ausdruck Hades, dem hebräischen Scheol entsprechend.[28]) Die meisten Griechen nannten, was nicht Erde oder Himmel ist, geradezu Unterwelt, Hades; in diesen stieg auch Christus hinab. Hades steht bald in weiterem, bald in engerem Sinne, in ihm werden verschiedene Grade gedacht; die eigentliche Hölle hatte noch den specifischen biblischen Namen Geenna.[29]) Hierzu gesellte sich 5) das Mißtrauen gegen den Ausdruck Purgatorium[30]) und der verschiedene Gebrauch des Ausdrucks καθάρσιον πῦρ, worunter Viele mit Photius die Taufe verstanden,[31]) während καθαρτήριον als Bezeichnung eines Ortes nicht gebraucht ward, sowie 6) der noch größere Argwohn gegen alle origenistischen Meinungen, zu welchen man auch unser Dogma rechnete,[32]) da Origenes und die mit ihm zusammenhängenden Schriftsteller[33]) am meisten das Reinigungsfeuer hervorgehoben haben. 7) Man hielt auch ziemlich regelmäßig daran fest, daß nach dem Tode keine Reue, Buße und Genugthuung mehr möglich sei;[34]) wie die Satisfactionen bestritt man die Satispassionen, wofern sie Sündenstrafen tilgen, oder vermischte sie mit den Strafen der Hölle. Endlich 8) fanden die meisten Griechen keine biblische Grundlage für die Lehre der Lateiner wegen der abweichenden Erklärungen, die ihre Exegeten von den hiefür angezogenen Texten gegeben hatten. So ward a) von den Lateinern[35]) und einigen Griechen[36]) I. Kor. 3, 15 angeführt. Aber die Worte: „Er wird gerettet werden" erklärt Photius: „Er wird nicht vernichtet, nicht in das Nichts zurückfallen[37]) wie seine schlechten

[28]) Allat. c. 31. p. 227—238. Werner S. 134. Pitzipios Egl. or. P. I. p. 85: toute espèce de demeure des morts hors du paradis. Bei Nyss. dial. cit. p. 68 faßt Gregor den Hades als δοχεῖον τῶν ψυχῶν, Makrina nennt ihn τὴν εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀφανὲς μεταχώρησιν, p. 85: κατάστασιν ζωῆς ἀειδῆ καὶ ἀσώματον; auf eine Untersuchung des Ortes will sie nicht eingehen und auch Luk. 16, 22. 26 keinen Ort verstanden wissen (p. 84); Abrahams Schooß ist nur die ἀγαθὴ τῆς ψυχῆς κατάστασις, das Ganze geistig zu fassen. Hades steht auch oft = θάνατος Hohel. 8, 6. Theod. in h. l. (Opp. II. 157 ed. Schulze), oft im Gegensatze zur Basileia. Theod. dial. III. (Opp. IV. 200) u. A. m.

[29]) Allat. l. c. c. 31. p. 227—238. cf. c. 30. p. 213—227.

[30]) Joh. Eugen. und Gerganus bei Loch S. 113. 126. 128 N. Werner S. 127.

[31]) Amph. q. 43. c. 7. p. 312. Vgl. Werner S. 125. N. 1.

[32]) Simon Thessal., Manuel Rhetor, Zach. Gerganus u. A. m. Vgl. Loch S. 43. N. 61. S. 117.

[33]) Vgl. Clem. Alex. Strom. VI. 14. p. 329 (mit nota 82). VII. 12. p. 508 ed. Migne. Orig. hom. 16 in Jer. c. 5. 6.

[34]) Theophyl. in Mth. 22, 14. p. 118: ἐν τῷ αἰῶνι μὲν γὰρ τῷ ἐνεστῶτι ἔστι πρᾶξαι καὶ ἐνεργῆσαί τι· ἐν δὲ τῷ μέλλοντι δεσμοῦνται πᾶσαι αἱ πρακτικαὶ δυνάμεις τῆς ψυχῆς καὶ οὐκ ἔστι ποιῆσαί τι ἀγαθὸν εἰς ἀντισήκωσιν τῶν ἁμαρτιῶν.

[35]) Hier. ep. 97 ad Demetr. Aug. in ψ. 37. Enarr. n. 3. Enchir. c. 69. Ambros. in h. l. Greg. M. Dial. IV. 39.

[36]) Oecum. p. 443 sagt, Basilius (vgl. in Isai. VI. n. 186; IX. n. 231 de Sp. S. c. 15) verstehe die Stelle ἐπὶ καθάρσει. Arend. p. 26. Gregor v. Naz. spielt öfter auf die Stelle an, deßgleichen der von Nyssa. Calec. L. IV. Origenes hom. 14 in Lev.; hom. 6 in Exod.; t. 18 in Rom. c. 11 deutet sie ebenso. Vgl. Allat. de Purg. p. 202—211. Loch S. 40 f.

[37]) Phot. in Cat. ap. Cramer p. 63 et Oec. p. 443: οὐκ ἀφανισθήσεται, οὐδὲ εἰς τὸ μὴ ὂν χωρήσει.

BIBLIOTHECA ... EIANA

Handlungen. Denn diese scheinen bis zu jener Zeit Existenz zu haben und wurden wirklich gesetzt; wenn aber jener Tag und das Feuer gekommen ist, sind sie völlig nichtig und können weder Dasein haben, noch vollbracht werden. Der Mensch aber, der sie vollbracht hat, wird nicht mit ihnen vernichtet, geht nicht mit ihnen unter, sondern er bleibt und wird erhalten, um durch das Feuer eine ewige Strafe zu erleiden." Ebenso hatte Chrysostomus diese Worte als Einwand gegen die Höllenstrafen angeführt, aber eine Bestätigung derselben darin gefunden.[38]) Auch Theodoret erklärte: Der Lehrer wird erhalten, und bezog das ὡς διὰ πυρός zu ἔργον: Sein Werk wird vom Feuer verbrannt; er selbst aber wird aufbewahrt. Wolle man das quasi per ignem auf den Lehrer beziehen, so heiße es: Es werden von ihm für diese Werke keine Strafen verlangt; er wird aber erhalten, indem auch er durch das Feuer geprüft wird, ob er ein der Lehre entsprechendes Leben habe.[39]) So äußern sich auch Maximus, Anastasius, Pseudo-Athanasius, der Mönch Job und Theophylakt.[40]) So Vieles auch eingewendet werden konnte,[41]) diese Erklärung blieb bei den Griechen die herrschende.[42]) b) Unter dem Luk. 3, 16. Matth. 3, 12 genannten Feuer verstanden Origenes, Hilarius und Hieronymus das Reinigungsfeuer als eine Art von Taufe nach dem Tode;[43]) Photius aber versteht ähnlich dem Chrysostomus[44]) den heiligen Geist, der verzehrendes Feuer sei (Hebr. 12, 29), und sieht in der Beifügung von „Feuer" nur eine Verstärkung.[45]) c) Auch der Umstand, daß bei Erklärung von Matth. 12, 31. 32 auf die von den Lateinern daraus gezogene Folgerung[46])

[38]) Chrys. hom. 9 in I. Cor. n. 3 (**Migne** LXI. 79): *Οὐχὶ καὶ αὐτὸς οὕτω ἀπολεῖται, ὡς τὰ ἔργα, εἰς τὸ μηδὲν χωρῶν, ἀλλὰ μενεῖ ἐν τῷ πυρί.*

[39]) Theod. in h. l. p. 163 ed. Oxon. (Opp. III. p. 183. 184 ed. Schulze.) Dieselbe Stelle eignet Oecum. p. 441. 442 dem Photius zu.

[40]) Maxim. q. 73 ex dub. (Opp. I. 330.) Anastas. q. 56. p. 372 ed. **Gretser** (*σωτηρία = ἡ διηνεκὴς ἐπιμονὴ ἐν τῷ πυρί*). Ps. Athan. expos. in Script. q 100 (*σωθήσεται = τηρηθήσεται σῶος*). Job L. IX. de incarn. c. 36. Bibl. cod. 222. p. 804. Theophyl. in h. l.: *σῶος τηρεῖται δίκας αἰωνίους ὑπέχων.* Cf. **Combefis**. Opp. Max. I. p. 692. 693. n. 42.

[41]) Der Tractat von 1252 führt gegen diese Erklärung Folgendes an (Bibl. PP. Lugd. XXVII. 600): 1) *σώζειν* heißt heil (gesund) machen, erretten, bedeutet liberationem ab omni molestia, numquam, et maxime in poena, conservationem, ist verschieden von *φυλάσσειν, τηρεῖν:* es gleich conservare zu nehmen ist unstatthaft. 2) Die Worte *διὰ πυρός*, mag man die Präposition causative oder instrumentaliter nehmen, stehen entgegen. Führt man den Diamant an, der nie durch das Feuer verzehrt wird, so kann man wahrhaftig nicht sagen, daß er durch das Feuer erhalten wird; er hat von Natur die Kraft, sich zu erhalten im Feuer, trotz des Feuers, nicht durch das Feuer. Ebenso hat der Mensch, an sich der Corruption unterworfen, nicht durch das Feuer oder wegen desselben die Fähigkeit, in ewigem Feuer zu leiden, sondern auf Gottes Befehl und übernatürlicher Weise zu seiner Strafe u. s. f.

[42]) Vgl. die Verhandlungen zu Ferrara Labbé XVIII. 29 seq. Loch S. 57.

[43]) Scotti not. 5 in Amphil. Phot. q. 32. p. 60 (p. 233 ed. **Migne**). Cf. Basil. in Isai. c. 4.

[44]) Chrys. hom. 11 in Matth. n. 4. p. 197 ed. **Migne**.

[45]) q. 32. l. c.

[46]) Aug. C. D. XXI. 24. Fulgent. de remiss. peccat. L. I. Greg. M. Dial. IV. 4.

nicht eingegangen wird, wie das auch bei Matth 5, 25. 26 [47]) der Fall ist, verdient alle Beachtung.

So findet sich denn vielfache Unklarheit in Behandlung der hieher gehörigen Fragen unter den modernen Griechen.[48]) Die Meisten läugnen nur, daß zwischen Himmel und Hölle ein besonderer mittlerer Ort anzunehmen sei, geben aber zu, daß der Hades neben den Verdammten auch solche Bewohner hat, die noch befreit werden können.[49]) Viele geben ein Gefängniß zu, in dem die mit kleineren Sünden Behafteten Thränen vergießen und Gewissensschrecken erleiden, aber keinerlei Pein durch Feuer, oder lassen diese an Orten um die Erde verbannt sein.[50]) Die Mehrzahl läugnet das materielle Feuer und die Satispassionen der Verstorbenen, wobei Einige sagen, Gott lasse die leichteren Sünden lediglich durch seine Barmherzigkeit nach,[51]) Andere wiederum behaupten, die irdischen Pönalitäten allein seien das Reinigungsfeuer für Tilgung der kleineren Sünden,[52]) oder aber, es seien die Suffragien der Kirche dazu bestimmt, daß einigen Abgeschiedenen bei dem letzten Gerichte, wo Alle der Erbarmung bedürfen, Sünden erlassen werden,[53]) während Andere jede nähere Erklärung darüber vermeiden, wie und wann die Opfer und Gebete für die im Hades Befindlichen ihre Wirkung haben.[54]) Wird ein Mittelzustand zwischen voller Seligkeit und Verdammniß auch nicht geläugnet,[55]) so will man doch keinen Ort dafür genannt haben, weil die Schrift außer dem großen Chaos (Luk. 16, 26) keinen solchen angebe und man über ihre Andeutungen nicht hinausgehen dürfe.[56]) Sehr häufig wird auch vorzugsweise gegen die entstellte Lehre der Lateiner polemisirt.[57])

Im Ganzen ist die altgriechische Tradition bezüglich der Hauptsache hierin dieselbe wie die der lateinischen Kirche; aber auch hier hat es an der theologischen Entwicklung gefehlt. Muß man einmal ein doppeltes Feuer annehmen, das reinigende und das endlos brennende,[58]) muß man sich nach dem Tode der Einzelnen einen Mittelzustand zwischen Himmel und Hölle sowie verschiedene Stationen im Hades[59]) denken, so ist die Frage nach der Bezeichnung

---

[47]) Orig. hom. 35 in Luc. (Migne XIII. 1889.) Tert. de an. c. 17.

[48]) So schon auf dem Concil von Ferrara-Florenz Loch S. 56.

[49]) Gregor. Hieromon. Chius Synops. dogm. c. 5. ap. Allat. p. 226. 227. Mogilas Confess. orthod. q. 66. Cores. bei Loch S. 100. 134.

[50]) Barlaam bei Arcud. p. 10. Simon. Thess. u. A. bei Loch S. 45. 58, Marc. Eph. bei Le Quien Diss. V. Damasc. p. LXXXVIII. seq. Werner S. 128. N. 2. u. 3.

[51]) Marc. Eph. in Flor. Allat. p. 81. (S. dagegen c. 19. p. 146 seq.)

[52]) Manuel. Pelop. Allat. p. 83. 84. (S. dagegen c. 20. p. 155.).

[53]) Jos. Bryenn. Or. II. de extr. judic. Allat. p. 79. 80. (Dagegen c. 18. p. 140 seq.

[54]) Greg. Chius ap. Allat. p. 34. 35. Sym. Dyrrach. mpl. Loch S. 104 f.

[55]) Pachom. Hierom. tr. de iis quae Latini innovant Allat. p. 33. Bessarion in disput. Ferrar. ib. p. 245.

[56]) Marc. Ephes. ap. Le Quien l. c.

[57]) Johannes Eugenikus und Elias Men. bei Loch S. 112—115. 143.

[58]) Isid. Pelus. L. I. ep. 350. Lampet.: πῦρ ἢ καθαῖρον ἢ εἰς τέλος ἐκκαῖον.

[59]) Werner S. 132.

kaum mehr als ein Wortstreit. Sind im Hades Seelen, die aus ihm befreit werden, und andere, die keine Erlösung zu hoffen haben, und haben diese verschiedene Abtheilungen inne, so steht nichts entgegen, diese mit verschiedenen Namen zu bezeichnen und den Ort der auf Erlösung Harrenden Purgatorium zu nennen. Die noch nicht ganz geläuterten Seelen sind entweder mit den Verdammten an einem und demselben Ort und dann kann schon wegen der Nähe der Letzteren ein schweres Leiden nicht von ihnen entfernt werden, oder an einem anderen, und dann ist zwischen Himmel und Hölle ein Mittelort gesetzt.[60])

Da nun Photius die Grundlagen der Lehre vom Purgatorium anerkennt, läßt er sich nicht als Gegner derselben aufführen. Aber so wenig als andere Griechen hat er die logischen Consequenzen aus jenen Prämissen verfolgt und auch er brachte es zu keiner Klarheit bezüglich des Looses der bei dem Tode noch nicht ganz geläuterten Seelen.

Sollen wir unsere Gesammtanschauung über die theologischen Leistungen des Photius in wenigen Sätzen zusammenfassen, so haben wir im Allgemeinen hervorzuheben, daß seine Theologie nicht frei ist von Einseitigkeiten, Lücken und Inconsequenzen, von Unklarheiten und Subtilitäten, aber auch wieder reichhaltig und großartig, ausgezeichnet durch positive Verdienste, besonders durch eingehende biblische und patristische Studien, durch die Zuhilfenahme des profanen Wissens, durch das Streben nach dialektischer Entwicklung. Sie ist ferner durchaus antiplatonisch und antiorigenistisch. Durch den strengen Anschluß an die peripatetische Philosophie, durch die völlige Unbekanntschaft mit den reichen Schätzen der Schule Augustin's, durch die Abneigung gegen alle platonischen Elemente, von denen aber doch manche aus den so hoch gehaltenen pseudoareopagitischen Schriften ihr zugeführt wurden, wird sie bisweilen trocken, dürftig und mangelhaft und durch die Verwerfung des Origenes und die Scheu vor Origenismus kommt es, daß ihr viele wichtige theologische Sätze der älteren Zeit fast ganz verloren gingen oder keine rechte Stelle mehr finden konnten. Auch die Trinitätslehre ist ungenügend und im Dienste einer heftigen Polemik vielfach entstellt; das geringe Gewicht, das auf die Perichoresis gelegt wird, die Zurückführung der Wesenseinheit auf den gemeinsamen Ursprung von Sohn und Geist, die ganz collateral gedacht werden, aus dem Vater, das seither oft gebrauchte Bild von der Wage beeinträchtigen jede tiefere Verdeutlichung des Mysteriums. Nebenher läuft der Gegensatz gegen die Manichäer, der zu der starken Betonung der menschlichen Willensfreiheit führt, sowie der Gegensatz gegen die Ikonoklasten, in dem die von den Vätern in der Christologie geltend gemachten Argumente ihre Verwerthung finden. Der längst im kirchlichen Leben und Bewußtsein ausgeglichene Gegensatz der Alexandriner und Antiochener übt keinen Einfluß mehr; in eine Strömung sind die beiden Schu-

[60]) Allat. l. c. c. 37. p. 258—260; c. 2. p. 2 seq.

len zusammengeflossen, das Uebernatürliche wie das Natürliche, das Uebervernünftige und das Vernünftige, der pneumatische Sinn des Bibelworts und der buchstäbliche sind in ihrer Berechtigung anerkannt und zur Anwendung gebracht. Ohne uns ein durchgebildetes dogmatisches System zu geben, zeigt Photius in der Behandlung der einzelnen Dogmen sich als geistvoller Theolog, als Scholastiker in der vollen Bedeutung des Wortes, als einer der einflußreichsten Repräsentanten der griechischen Scholastik, die lange vor der abendländischen entfaltet, aber bald von dieser überflügelt war, deren gründliche Erforschung bis herab in das fünfzehnte Jahrhundert gleichwohl noch immer für den dazu Befähigten eine lohnende Arbeit bilden wird, die um so fruchtbarer sich gestaltet, je mehr gleichzeitig das Verständniß der ältesten griechischen Theologie von den Väterzeiten an sich erschließt.

Zehntes Buch.

Die Fortentwicklung des griechischen Schisma.

1. Der Streit über die Tetragamie unter Leo VI.

Der edlere Theil des Photius lebte fort in seinem Schüler Nikolaus Mystikus, der mehr als Andere dem von ihm vorgezeichneten Ideale eines Patriarchen nachzukommen strebte, aber bald auch in einen höchst gefährlichen Kampf mit dem Kaiser verwickelt ward. Noch war die Wunde nicht vernarbt, die der byzantinischen Kirche die photianische Spaltung geschlagen, als eine neue sie traf, die zugleich die alte Parteistellung umgestaltete und die früheren Streitfragen in Vergessenheit begrub.

So strenge Leo VI. als Gesetzgeber auftrat, zumal in Sachen der öffentlichen Sittlichkeit, so lax und unenthaltsam bewies er sich in seinem Privatleben und die von ihm gegebenen Gesetze war er der Erste zu übertreten bereit. Es sollte sich in seiner Person an den oströmischen Gesetzgebern ihr öfteres Abweichen von einfachen kirchlichen Regeln, ihr stetes Aendern und Verschärfen der bestehenden Vorschriften, ihr Hinausgreifen über die Schranken der Staatsgewalt bitter rächen und der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis in einer auffälligen, ihn und sein Volk beunruhigenden Weise an den Tag treten. Kaiser Basilius hatte, vielleicht nach dem Antrage des Photius, in einem strengen Gesetze [1]) die vierte Ehe nicht blos für unerlaubt, sondern auch für ungiltig, die daraus entsprossenen Kinder für illegitim, die so Vermählten den Fornicationsstrafen verfallen erklärt, durch das „göttliche Gesetz", wie er meinte, gehindert, hierin der Gesetzgebung Justinian's [2]) zu folgen; unter diesem göttlichen Gesetze verstand er wohl den in die kirchlichen Rechtssammlungen aufgenommenen vierten Canon des Basilius über Trigamie und Polygamie, von dem übrigens sein Gesetz doch in vielen Punkten abwich. [3]) Leo aber war hierin noch weiter gegangen und hatte auch für die dritte Ehe die

---

[1]) Leuncl. Jus. Gr. Rom. t. I. L. II. p. 86.
[2]) Phot. Nomoc. XIII. 2.
[3]) Assem. Bibl. jur. orient. t. I. p. 547. 548.

vielfach in Vergessenheit gerathene kirchliche Bestrafung gefordert, was er unter Anderem auch damit motivirte, daß der Mensch in der Fleischeslust nicht weiter gehen solle als das Thier.[4])

Dem war er selber am wenigsten treu. Schon bei Lebzeiten seiner ersten Gattin Theophano (Bd. II. S. 674) pflegte er unerlaubten Umgang mit Zoe, der Tochter des deßhalb von ihm mit hohen Würden geschmückten Stylian Zautzas, deren Gemahl Theodor Guniatzitzes mit Gift aus dem Wege geräumt ward, so daß er nach dem Tode der Theophano sie zur zweiten Gattin nehmen konnte. Schon diese Ehe hatte Aergerniß erregt; der Patriarch hatte sich geweigert, sie einzusegnen, und der Palastkleriker Sineupes oder Sinapes, der die Einsegnung vorgenommen, ward von der Synode entsetzt. Die Ehe blieb kinderlos; Zoe lebte nur ein Jahr und acht Monate als Kaiserin. Nachher krönte Leo die Enkelin des Zautzas und Tochter Zoe's, Anna, weil er nicht ohne Augusta die Hoffeste halten könne; bald aber vermählte er sich in dritter Ehe mit der aus Mäonien stammenden Eudokia, einer berühmten Schönheit, die er ebenfalls zur Kaiserin erhob; sie starb aber bei der Geburt des ersten Sohnes und das Kind mit ihr.[5]) Leo, vor Allem auf männliche Nachkommenschaft bedacht, verband sich nun (c. 903) mit Zoe Karbonopsyne, die mit ihm, ohne ihm feierlich angetraut zu sein, im Palaste lebte und (c. 905) einen Sohn (den Constantin Porphyrogenitus) gebar.[6]) Als es sich um die Taufe des Neugeborenen handelte, beschloß der Patriarch Nikolaus mit Beirath der Synode, sie nicht vorzunehmen, wenigstens nicht, wie Leo wollte, mit den bei kaiserlichen Prinzen üblichen Ehren und Feierlichkeiten, wofern der Kaiser nicht gelobe, sich von der Mutter des Kindes zu trennen.[7]) Nachdem das mehrmal erklärt war, fügte sich der Kaiser zum Scheine und leistete den ihm abverlangten Eid, daß er die Zoe entlassen habe. So ward das Kind feierlich am Epiphaniefeste 906 getauft ganz nach Leo's Wunsch, dessen Bruder Alexander mit dem damals allvermögenden Samonas Pathenstelle vertrat.[8]) Der Patriarch ging von der Ansicht aus, der Kaiser könne wohl das Kind annehmen, zu dem er so viel Liebe zeige, die Mutter aber müsse er mit sonstiger guter Versorgung entlassen, da die Geburt eines Kindes die unerlaubte Verbindung nicht erlaubt machen könne.[9])

---

[4]) Leo Nov. 90. Zachar. Jus Gr. Rom. III. 186. Baron. a. 901. n. 4. Assem. l. c. p. 519.

[5]) Theoph. Cont. VI. 7. 13 seq. p. 357. 361. 364. Sym. p. 701—704. Leo Gr. p. 266. 270—274. Georg. mon. p. 852. 856 seq. 860. Cedr. II. 250. 253. 258. 260. Prooem. ad tom. union. Leuncl. l. c. p. 103. 104. Zonar. p. 143.

[6]) Theoph. C. p. 366. 370. Leo p. 276. 279. Sym. p. 705—709. Zonar. l. c. Cedr. p. 261. Ephrem. Caes. v. 3378 seq.

[7]) Nicol. ep. 32 ad Rom. Pont. p. 289 ed. Mai: *ἤρεσκε πᾶσιν ἀρχιερεῦσι καὶ ἱερεῦσι, μηδὲ βαπτίζειν ἡμᾶς τὸ παιδίον, καὶ μάλιστα ὡς ὁ πατὴρ ἐπεζήτει, σὺν τιμῇ βασιλικῇ, μὴ πρότερον λαβόντας ὑπόσχεσιν, ὡς ἀποστήσεται τῆς γυναικός.*

[8]) Theoph. C. p. 370. Leo p. 279. Sym. M. p. 709. Georg. m. c. 32. p. 865. Cedr. II. 265. Manass. v. 5378 seq. p. 229.

[9]) Nicol. ep. cit. p. 288.

Aber noch waren seit der Taufe des Prinzen nicht drei Tage verflossen — so erzählt Nikolaus selbst — als der Kaiser, ganz im Sinnentaumel befangen und völlig Sclave seiner Lust, die Maitresse mit großem Gepränge in den Palast bringen und als seine Gemahlin behandeln ließ; [10]) ja es ward sogar die Hochzeit gefeiert, aber ohne Dazwischenkunft des Patriarchen oder eines seiner Bischöfe; Leo selbst setzte der Zoe den Kranz auf und sprach die Benediction, in einer Person Priester und Bräutigam. [11]) Wahrscheinlich nicht ganz beruhigt über die Art seines Eheabschlußes ließ er nachher durch den willfährigen Priester Thomas, der deßhalb von Nikolaus entsetzt ward, den Segen zu seiner Verbindung nachträglich aussprechen. [12]) Zoe Karbonopsyne galt nun als Augusta.

Ganz Constantinopel — nicht blos die Geistlichkeit — gerieth nach dem Berichte des Nikolaus über dieses Vorgehen als über eine Vernichtung des ganzen Glaubens in die größte Aufregung. [13]) Der Kaiser hatte nicht blos seine eidliche Versicherung gebrochen, sondern auch noch sich einen unerhörten Eingriff in das selbst in Byzanz der Kirche stets reservirte Gebiet der eigentlichen Cultushandlungen erlaubt und ebenso die geltenden Canones wie sein eigenes Gesetz thatsächlich umgestoßen.

Festhaltend an den bestehenden Gesetzen und der hierin sehr strengen Sitte seiner Kirche, welche schon die dritte Ehe mißbilligte, die vierte aber gänzlich verwarf, bot der Patriarch noch Alles auf, den Kaiser von dieser ungesetzlich eingegangenen, nach seiner Ansicht nichtigen Ehe abzubringen; er bat und beschwor ihn, sich nicht von der Leidenschaft besiegen zu lassen, an Gottes Gericht zu denken, der auch Herr über ihn sei, mit einer dreimaligen Heirath sich zu begnügen. Es habe die seiner unwürdige Trigamie immerhin noch Nachsicht verdient, weil er dem Frankenkönige seine einzige Tochter zur Ehe versprochen, für den Hof aber eine Dame von kaiserlichem Range für die Repräsentation bei den Frauen nothwendig sei, sodann weil auch die Canones sie nicht durchaus verwerfen, sondern sie, obschon als eine Makel, zulassen und toleriren; [14]) allein für die vierte Ehe lasse sich keine Rechtfertigung finden, sie sei gegen alle Gesetze, Niemand werde mehr die Gesetze beobachten, wenn der Kaiser selbst so ungesetzlich handle. Wohl sage man, der Kaiser sei ein ungeschriebenes Gesetz; aber er sei es nicht, um schlechthin nach seinem Belieben zu handeln und die Gesetze zu übertreten, sondern um durch seine

---

[10]) Nicol. ep. cit. p. 289: *ἐν τοῖς βασιλείοις εἰςήγετο βασιλικῶς δορυφορουμένη καὶ ὡς εἰκὸς τὴν βασιλέως γαμετήν.*

[11]) ib.: *αὐτοῦ βασιλέως χρηματίζοντος αὐτῇ ὅσα ἐβούλετο καὶ νυμφίον καὶ ἀρχιερέως, καὶ τὴν ἐπὶ τῷ στέφει ποιοῦντος ἱερολογίαν καὶ στέφοντος.*

[12]) Theoph. C. Leo l. c. Georg. c. 34. p. 865. Sym. l. c. Georg. Ham. p. 787. n. 31. Cedr. p. 265. Tom. un. Praef. l. c.

[13]) Nicol. l. c.: *πᾶσα ἡ πόλις, οὐ μόνον τὸ ἀρχιερατικὸν καὶ ἱερατικὸν πλῆθος, ὥςπερ ὅλης ἀνατετραμμένης τῆς πίστεως, συντετάρακτο.*

[14]) ib. p. 290: *πλὴν ὅτι καὶ ἱεροὶ κανόνες τὸν τρίτον οὐκ ἀποβάλλουσι παντελῶς, ἀλλὰ συγχωροῦσιν, εἰ καὶ ὡς ῥύπον παρορῶντες τῆς ἐκκλησίας.*

lebendigen, ungeschriebenen Thaten gerade so wie ein geschriebenes Gesetz für Alle Muster und Regel zu sein.[15]) Durch die erhabenere Stellung des Sünders werde die Sünde nur noch größer; sein Beispiel reize die Unterthanen zur Nachahmung, die Verfinsterung der Sonne ziehe Finsterniß in der ganzen Welt nach sich, während das bei einem kleineren Sterne nicht der Fall sei; durch solche Sünden werde nebstdem der Glaube bei den Ungläubigen gelästert. Kurz alle möglichen Vorstellungen, Bitten und Vorschläge trug Nikolaus dem Kaiser vor; als sie nichts fruchteten, verlangte er, wenigstens solle sich Leo auf solange von Zoe trennen, bis Legaten von Altrom und von den anderen Patriarchalstühlen zur gemeinschaftlichen Untersuchung und Berathung der Sache angekommen seien.[16])

Der Kaiser erklärte, nicht einen Tag könne er ohne die Zoe leben, die er zur Kaiserin erhoben habe und als solche geehrt wissen wolle; sei eine Synode versammelt, so werde sie sicher seine Ansicht bekräftigen. Inzwischen schloß ihn der Patriarch vom Eintritte in die Kirche aus, so daß er nur noch durch die rechte Seite sich in das Metatorium begeben konnte.[17])

Leo wandte sich in der That an den römischen Stuhl und acht oder neun Monate nach seiner Eheschließung kamen die erbetenen Gesandten des Papstes Sergius III. in Constantinopel an.[18]) Schon vor ihrer Ankunft hatte der Kaiser die Nachricht verbreiten lassen, es würden Römer kommen, die seine Ehe billigen und erlauben würden.[19]) Das verletzte den Patriarchen tief; er sah darin eine schwere Beeinträchtigung seiner Würde sowie eine Verhöhnung und Verachtung der Canones, die seines Erachtens die Sache so völlig entschieden, daß keine Dispensation möglich war, und obgleich er selbst beantragt, den römischen Stuhl anzugehen, so war doch die Art, in der dieses einseitig vom Kaiser geschehen, für ihn kränkend und noch beleidigender schien der Trotz gegen seine Autorität, der in der Aeußerung lag, Leo lasse Männer von Rom kommen, die ihm das von seinem Patriarchen Verweigerte gewähren würden. Wahrscheinlich hatte Leo schon in Erfahrung gebracht, daß der Standpunkt der römischen Kirche in dieser Frage ein ganz anderer sei, als der der

---

[15]) *Βασιλεὺς, φασὶν, ἄγραφος νόμος· οὐχ ἵνα παρανομῇ καὶ πράττῃ ἁπλῶς τὰ δοκοῦντα, ἀλλ' ὥστε τοιοῦτον εἶναι διὰ τῶν ἔργων αὐτοῦ τῶν ἀγράφων, οἷος ὁ νόμος ὁ ἔγγραφος.*

[16]) ep. cit. p. 291.

[17]) Tom. un. l. c. p. 104. Curop. ap. Baron. a. 901. n. 2. Theoph. C. Leo, Sym., Georg. m. l. c. Ueber das *μητατώριον* (al. *μετατωρίκιον, μεσατώριον, μεσταώριον*) — ein Nebengemach der Kirche oder eines Gebäudes, wohin man sich zurückzog, um auszuruhen, sich umzukleiden u. s. f. — s. Goar. Euchol. gr. p. 626. not. 4. Constant. de cerem. L. I. 30. II. 15. p. 167. 502. 583.

[18]) ep. cit.: *Παρῆσαν οἱ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης μετὰ μῆνα ὄγδοον ἢ ἔννατον τῆς συναφείας τῆς γυναικός.* Vielleicht kamen auch Legaten der anderen Patriarchen, wie der übrigens in Bezug auf Leo's Heirathen schlecht unterrichtete Eutychius (Mansi XVIII. 242 seq.) versichert.

[19]) p. 291. 292: *προεπεφήμιστο γὰρ ὑπ' αὐτοῦ βασιλέως, ὡς ἄγοι Ῥωμαίους ἐπιτρέψοντας αὐτῷ τὸν γάμον.*

byzantinischen, und sah so mit Sicherheit einer ihm günstigen Entscheidung entgegen. Der Patriarch, der sich in seinem Sprengel als den competenten Richter in Ehesachen ansah, in welchen bisher keine oder nur höchst seltene Appellationen nach Rom gegangen waren, glaubte in strenger Zurückhaltung sein beleidigtes Ansehen wahren zu müssen und vermied jede Zusammenkunft mit den päpstlichen Legaten. Das wurde ihm als Hochmuth ausgelegt,[20]) gegen welche Anschuldigung er sich später damit vertheidigte, er könne Gott zum Zeugen nehmen, vor dessen Richterstuhl die Ankläger bereits erschienen seien und vor dem er selbst bald erscheinen werde, daß er darüber die Erklärung abgegeben, es seien die mit ihm vereinigten Prälaten zu einer öffentlichen Besprechung mit den Römern nicht geneigt, ja ihr durchaus entgegen, schon vorher beunruhigt und geschreckt durch die öfter wiederholte Behauptung des Kaisers, die Römer würden ihm das Verlangte gewähren, wenn es auch kein Anderer gewähren wolle; er könne daher nur eine (geheime) Besprechung im Palaste in Leo's Gegenwart beantragen.

Wahrscheinlich hielten die päpstlichen Legaten es unter ihrer Würde, auf einen officiellen Empfang von Seite des Patriarchen und auf eine öffentliche Verhandlung zu verzichten; die Standhaftigkeit des Nikolaus mochte ihnen als Starrsinn und Uebermuth erscheinen und die Umgebung des Kaisers, mit der sie allein verkehren durften, das Ihrige dazu beitragen, sie ungehalten und mißtrauisch zu machen. Der Patricier Samonas intriguirte auch, wie es scheint,[21]) gegen den unbequemen Patriarchen, dessen Leo sich zu entledigen suchte. Der Kaiser ging nicht auf die beantragte geheime Unterredung im Palaste ein[22]) und Nikolaus wollte sich zu nichts Anderem verstehen. So schien der Conflict nur eine gewaltsame Lösung finden zu können. Nikolaus versichert, bis dahin sei sein gesammter Clerus mit ihm einverstanden und völlig einmüthig gewesen, allein der Kaiser habe durch Hinterlist, durch Geschenke und Verheißungen von Aemtern und Würden viele seiner Untergebenen, Verwandten und Freunde von ihrem Oberhirten loszureißen und auf seine Seite zu bringen gewußt, so daß er bald eine Partei gefunden, eine starke Streitmacht an sich gezogen habe;[23]) dann erst habe er seine geheimen Absichten an das Licht gebracht und auf eine schändliche Weise seine Vertreibung bewerkstelligt. Auf das Fest des Martyrers Tryphon[24]) habe er ihn zur Tafel in den Palast geladen, während des Mahles ihn festnehmen und, von allem Nöthigen entblößt, blos von zwei ungebildeten und ganz rohen Menschen umgeben, auf einem Schiffe in das Exil abführen lassen. So ward Nikolaus,

---

[20]) p. 292: ἐλογοποιήθη καθ' ἡμῶν, ὅτι μὴ βεβουλήμεθα ἐξ ὑπερηφάνου γνώμης πρὸς ὄψιν καταστῆναι μηδ' εἰς λόγους συνελθεῖν τοῖς τότε παραγινομένοις Ῥωμαίοις.

[21]) Theoph. C. c. 24. p. 370. 371. Leo Gr. p. 279. Sym. p. 709. n. 19.

[22]) ep. cit.: οὐδαμῶς οὖν οὐδ' ἐπὶ τούτῳ κατένευσεν, οὐδ' ἐβούλετο εἰσελθόντας ἡμᾶς τε κἀκείνους ἐν τῷ παλατίῳ ἀλλήλοις συνομιλῆσαι.

[23]) p. 293: ὥσπερ δύναμίν τινα ἰδίαν προσεκτήσατο.

[24]) Theoph. C. l. c. p. 371. Sym. l. c. Georg. p. 865. n. 35. Es war der 1. Februar 907 (Muralt: 908).

der standhafte Vertreter der Disciplin seiner Kirche, nach eilfjähriger Amtsthätigkeit mit Ausschluß jeder Verständigung über die streitige Frage auf brutale Weise von seinem Stuhle vertrieben und nach der Insel Hieria verbannt.[25])

Kaum läßt sich annehmen, daß die Entsetzung des Patriarchen nur durch einen Gewaltstreich erfolgte; es ward vielmehr, freilich ohne Vernehmung des Angeklagten, von dem kaiserlich gesinnten Theil der Geistlichkeit eine Synode gehalten, welche das Geschehene zu rechtfertigen suchte und zugleich, wenigstens dem Scheine nach, mit der Einsetzung des Nachfolgers beauftragt war. In seinem späteren Berichte über diese Vorgänge beschuldigt Nikolaus die römischen Legaten geradezu, daß sie, gleich als wären sie nach Byzanz gekommen, um Krieg gegen ihn zu führen, das über ihn verhängte Exil bestätigt, ohne sich viel um nähere Erforschung der Sache zu kümmern und sich darüber unterrichten zu lassen, was doch vor Allem Pflicht gewesen wäre, da sie festhielten an dem Vorrechte des kirchlichen Primats und dem Papste selbst über die Sachlage Bericht zu erstatten gehalten waren; darum hätten sie, wenn sie auch nicht ihn (Nikolaus) selber sprechen wollten, doch mindestens einen seiner Leidensgefährten anhören müssen, um so gründlich berichten zu können.[26]) „Aber obschon es sich darum handelte, daß ein Bischof ohne allen andern Grund, als den, daß er durch den Gräuel der Unzucht nicht die Kirche, ja die ganze Christenheit beschimpfen lassen wollte, so Schweres, namentlich das Exil, erleiden und ein Leben führen sollte, das den Tod ihm weit wünschenswerther machte, so wollten sie dennoch, anstatt ihn zu vertheidigen und festzuhalten an der Sache der Gerechtigkeit, viel lieber mit denen, die gewaltthätig und tyrannisch gegen mich verfuhren, tyrannische Gewalt ausüben und auf ihrer Seite stehen; sie ertheilten ihre Zustimmung zu der gegen mich verübten Tyrannei, ich weiß nicht, wodurch verleitet — denn ich will nicht sagen, daß sie schon vorher von der starken Gewalt des Goldes eingenommen und besiegt waren.[27]) — Aber nicht blos das, sondern von den Feinden mit einer Unmasse von Lug und Trug umsponnen kehrten sie nach Rom zurück und brachten Anklagen über Dinge vor, von denen sie sicher wußten, daß sie weder geschehen, noch in der That vorhanden, sondern blos Erfindungen eines schlechten und durch Gold geknechteten Herzens waren." Doch das ist vielleicht

[25]) Theoph. C. l. c. Sym. Georg. l. c. Leo p. 279. 280. Cedr. II. 265. Zon. XVI. 13. Catal. ap. Leuncl. I. p. 301. Bar. a. 901. n. 2 seq. Schröckh K. G. XXIII S. 435 f. Baronius, der den Beginn der Verwaltung des Nikolaus zu frühe ansetzt, nimmt als Jahr der Vertreibung fälschlich 901 an, Cuper n. 668. p. 114 u. A. 906. Da aber der Prinz Constantin 905 oder 906 geboren ward und die von Nikolaus geschilderten Ereignisse den Ablauf eines Jahres fordern, so ist nur an 907 oder 908 zu denken. Der Brief des Nikolaus zeigt auch, daß dieser nicht in demselben Jahre vertrieben ward, in dem Constantin getauft wurde (so Pag. a. 901. n. 3); vom 6. Januar, dem Tage der Taufe, vergingen 8—9 Monate bis zur Ankunft der römischen Gesandten und erst nach derselben ward am 1. Februar der Patriarch exilirt.

[26]) Nicol. p. 293.

[27]) p. 291: καὶ συνεψηφίζοντο τῇ καθ' ἡμῶν τυραννίδι, οὐκ οἶδα τί παθόντες· οὐ γὰρ βούλομαι εἰπεῖν, ὅτι αὐτοὶ προτυραννηθέντες ὑπὸ τῆς κραταιᾶς τοῦ χρυσοῦ τυραννίδος κ. τ. λ.

noch zu ertragen, fährt Nikolaus fort, daß zwei bis drei Männer sich täuschen lassen von schlechten Gründen und Verläumdungen oder von einer kecken und verwegenen Zunge oder auch von der Macht der Gewalthaber oder aus sonst einem anderen Grunde; daß aber eine ganze Kirche durch lügenhafte Angaben sich irreleiten ließ, die nichts zu ihrer Begründung haben als weltliche Thorheit, wie sollte man das nicht mit dem tiefsten Staunen und mit dem bittersten Schmerze wahrnehmen? Wer hat von solch' einem Urtheile gehört, wie es in unseren Tagen von der römischen Kirche, wie man sagt, von denen nämlich, die in Constantinopel diese ganze Kirche zu repräsentiren schienen, gegen mich oder vielmehr zur Schmach und Schande der eigenen Urheber erlassen worden ist? Und an den Papst, dem er das berichtet, sich wendend, setzt Nikolaus bei: „Möge dieses Wort Euch nicht beleidigen. Was an sich schlecht ist, das ist tadelnswerth, und wenn auch die Worte verstummen, die That selber trägt ihre Verdammung in sich."

So sehr wir auch anerkennen müssen, daß Nikolaus in gutem Glauben und aus Pflichtgefühl in dieser ganzen Sache gehandelt hat, so ist doch nicht zu vergessen, daß wir hier nur eine einseitige Parteiauffassung vor uns haben. Leider fehlen uns von Seite der römischen Kirche alle Dokumente, nicht nur die Berichte der Legaten, sondern auch die betreffenden päpstlichen Briefe;[28]) der Umstand aber, daß die Disciplin des Abendlandes zu einer den Wünschen Leo's entsprechenden Entscheidung berechtigte, läßt uns erkennen, daß die Legaten und der Papst nicht so sehr im Unrecht waren, als es dem byzantinischen Patriarchen auf seinem Standpunkt erschien. Die Hauptanschuldigung gegen Nikolaus scheint die gewesen zu sein, daß er die dem Monarchen schuldige Treue verletzt und ein früher gegebenes Versprechen nicht gehalten habe, die über ihn verhängte Kirchenstrafe aufzuheben;[29]) Nikolaus spricht von mehreren Anklageschriften (Libelli), deren Inhalt gar keiner Untersuchung unterworfen und gegen die ihm keine Vertheidigung verstattet worden sei, so daß das Verfahren gegen ihn sogar schändlicher erscheine, als das der Barbaren und dasjenige, das einst das jüdische Sanhedrin gegen Christus eingehalten habe[30]) — eine aus Photius (Bd. II. S. 189 ff.) entlehnte Bezeichnung, die aber Nikolaus mit größerem Rechte gebrauchen konnte.

An die Stelle des Nikolaus kam Euthymius aus Isaurien, früher Einsiedler auf dem Berge Olympus in Mysien, dann Syncellus, der sowohl seiner Frömmigkeit als seiner Gelehrsamkeit wegen sehr gerühmt ward[31]) und

---

[28]) Mehrere (uns verlorene) Briefe des Papstes Sergius III. erwähnt Nikolaus ep. 53. p. 329.

[29]) Tom. un. l. c.: ἐξορκίζει . . ὡς ψεύστην καὶ πολλάκις μὲν ὅρκοις διαβεβαιοῦντα καὶ ὑποσχόμενον δοῦναι τῷ βασιλεῖ τὴν τοῦ ἐπιτιμίου συμπάθειαν, τοσαυτάκις δὲ μεταμελούμενον καὶ ἀναβαλλόμενον ἐπιτηδές.

[30]) Nicol. ep. 32. p. 294. 295.

[31]) Aretas Caesar. Vita S. Euth. AEp. ap. Lipoman. III. p. 97 Theoph. C. Sym. l. c. Leo Gr. p. 280. Georg. p. 866. Cedr. l. c. Manass. v. 5394—5403. p. 230. Glyc. P. IV. p. 555. Zonar. XVI. 13. Bar. a. 901. n. 2.

sich ebenso große Achtung beim Volke als Vertrauen bei dem Kaiser, dessen Beichtvater er war,[32]) erworben hatte. Sein Standpunkt war ein vermittelnder zwischen den beiden Parteien der damaligen Byzantiner, von denen die eine nur die Ausschließung des Kaisers auf kurze Zeit zugestehen, die andere sie auf lange Zeit ausdehnen wollte, die eine den Kaiser auf seine dringenden und wiederholten Bitten in ihre Gemeinschaft aufnahm, die andere ihn entschieden zurückwies.[33]) Leo VI. benützte diese Meinungsverschiedenheit unter den Prälaten zu seinen Gunsten und erhob in Euthymius einen Mann von minder strenger Richtung, der davon ausging, im Allgemeinen sei zwar die vierte wie auch die dritte Ehe für unerlaubt zu halten, für Leo aber im vorliegenden Falle Dispensation zu ertheilen, welches Letztere Nikolaus in Abrede stellte. Auf der einen Seite ließ er den Kaiser mit Aufhebung der Censuren des Nikolaus zur Kirchengemeinschaft zu[34]) und krönte auf dessen Wunsch den Knaben Constantin zum Kaiser;[35]) auf der anderen Seite aber hielt er ihn davon ab, im Widerspruch mit seinen und seines Vaters Gesetzen und den recipirten Canones der griechischen Kirche die Erlaubtheit der Trigamie und Tetragamie förmlich zu sanctioniren.[36]) Gegen Euthymius stand aber noch ein großer Theil des Clerus, der ihn als illegitim ansah und dem gestürzten Nikolaus anhing;[37]) dieser nahm es dem neuen Patriarchen sehr übel, daß er das Amt des muthigen Bekenners nicht ausgeschlagen. Einige[38]) wollten ihn damit rechtfertigen, daß er in Folge einer besonderen göttlichen Offenbarung das Patriarchat annahm; Andere meinten, man habe ihm hinterlistig die Ueberzeugung von der freiwilligen Abdankung des Nikolaus beigebracht; wahrscheinlicher ist, daß er sich mit den früheren Beispielen der byzantinischen Kirche von Macedonius II. bis zu Photius (Bd. I. S. 377) sowie mit der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines solchen Schrittes beruhigte.[39])

Wie gewöhnlich in Byzanz, so folgte auch diesesmal eine weitgehende Veränderung in der Hierarchie. Die strengen Nikolaiten wurden abgesetzt, Euthymianer erhielten ihre Stellen. Die von Nikolaus in tragischer Weise[40]) geschilderten Leiden des Exils erhöhten bei Vielen nur die Anhänglichkeit an

---

[32]) *τὸν ἑαυτοῦ πνευματικὸν πατέρα.* Tom. un. l. c.

[33]) ibid.: *καὶ τὸν ἀφορισμὸν οἱ μὲν τινες τῶν ἀρχιερέων συντεμεῖν ἔλεγον δεῖν καὶ μὴ ἐπὶ πλείονα παρατείνειν καιρόν· οἱ δὲ οὐκ ἐπείθοντο .... καὶ πολλὰ δεόμενον τὸν βασιλέα καὶ παρακαλοῦντα οἱ μὲν προσεδέχοντο, οἱ δὲ ἀπειθεῖς ἦσαν καὶ ἄτεγκτοι.*

[34]) ib.: *οὗτος ἐλεύθερον τοῦ ἐπιτιμίου δείκνυσι τὸν βασιλέα καὶ τοῦ χρονίου δεσμοῦ ἀπολύει καὶ εἰς κοινωνίαν ἀποδέχεται.*

[35]) Theoph. C. c. 29. p. 375. Sym. M. c. 24. p. 711. 712. Leo p. 283. Georg. m. p. 868 seq. n. 41. Georg. Ham. C. p. 792. Pag. a. 910. n. 8.

[36]) Theoph. C. p. 371. Leo p. 280. Sym. p. 709. Georg. m. p. 866. Cedr. II 265 seq. Zon. Glyc. l. c.

[37]) Tom. un. l. c.: *ἀλλ' ἦσαν ἔτι πολλοὶ τῶν ἀρχιερέων οἱ μὴ συνελθόντες τῇ τοῦ πατριάρχου οἰκονομίᾳ, καὶ μᾶλλον οἱ τοῦ μέρους τοῦ ἐκβληθέντος Νικολάου.*

[38]) Leo Gr. l. c. Cedr. p. 265.

[39]) Cuper. l. c. n. 672. p. 115.

[40]) ep. 32. p. 293; ep. 52. p. 324. 325; ep. 54. p. 330 seq.

ihn und seine Sache. Seine in der Verbannung geschriebenen Briefe zeigen eine große Verwandtschaft mit den aus gleicher Veranlassung stammenden seines Lehrers Photius. Wie dieser fleht er um das Gebet frommer Mönche, dankt für ihre Treue, tröstet sich mit ihren Besuchen und Briefen, gibt ihnen Rath und steht ihnen auch mit ärztlicher Hilfe bei, wie namentlich dem Mönche Tryphon, an den mehrere der uns erhaltenen Schreiben gerichtet sind.[41]) Am meisten schmerzte es ihn, daß so viele seiner Metropoliten ihn ganz verlassen, sich als Söhne, die er in unglücklicher Stunde erzeugt und die an ihm nicht Kindespflichten übten, erwiesen hatten.[42]) Andere schienen ihn ganz vergessen zu haben, gaben wenigstens lange kein Zeichen von Theilnahme. Auch an dem Erzbischof Ignatius von Cyzikus hatte er gezweifelt;[43]) aber ein Brief desselben entledigte ihn der schweren Sorge und erfüllte ihn mit Freude.[44]) Am treuesten erwies sich Gregor von Ephesus, mit dem er schon früher in lebhaftem Briefwechsel stand.[45]) Dieser, wie Photius von Heraklea, scheint mit ihm exilirt gewesen zu sein; auch der Bischof von Ikonium und Bischof Johann von Amisos erlitten Verfolgung.[46]) Wenn Nikolaus in tiefster Betrübniß sagte: „Mein Leben ist kein Leben“,[47]) so war doch auch er nicht ohne alle Hoffnung; ja er spricht auch wiederum das Vertrauen aus, Gott werde seiner Kirche den ersehnten Frieden zurückgeben.[48])

Von Kaiser Leo schien nichts zu hoffen. Aber die Unzufriedenheit mit seiner Regierung war in seinen letzten Lebensjahren nicht geringer, als in den ersten, ja sie war fortwährend im Steigen begriffen. Die unglücklich geführten Kriege mit den Bulgaren und Saracenen, die Bedrückung des Volkes durch seine Günstlinge, das Aergerniß, das sein Privatleben erregte — Alles wirkte zusammen, den kaiserlichen Philosophen verhaßt zu machen.

Der lange übermächtige Stylian Zautzas, für den Leo die neue Würde des Basileopator geschaffen, beeinträchtigte den Handel durch seinen Sclaven, den Eunuchen Musikus. Dieser hatte mit den gewinnsüchtigen attischen Kaufleuten Staurakius und Kosmas eine enge Verbindung geschlossen, die größeren Gewinnes halber den Handel mit den Bulgaren von Constantinopel nach Thessalonich verlegten, wo sie von diesen größere Abgaben heischten. Als der kräftige Bulgarenfürst Symeon hierüber beim Kaiser klagte, verachtete dieser seine Beschwerden, so daß Jener zu den Waffen griff und in einem blutigen Treffen den Magister Krinites wie den Armenier Kurtikes besiegte und tödtete. Ja er nahm die unter den Föderaten des Kaisers befindlichen Chazaren gefan-

[41]) ep. 33. p. 305; ep. 64. p. 338; ep. 120. p. 398; ep. 131. p. 407.

[42]) ep. 49. p. 321. 322 ad Metropolitas extra Ecclesiam existentes.

[43]) ep. 39. p 311: *καὶ μὴ ταὐτὸν παθεῖν τῷ Κυζίκου, ὃς ἔοικε παντελῶς ἐκλελῆσθαι τῶν κοινῶν καὶ τῆς ἡμῶν μετριότητος κ. τ. λ.*

[44]) ep. 50. p. 322. Vgl. ep. 136—138.

[45]) ep. 39. p. 311; ep. 41. 42. p. 312—314; ep. 48. p. 320. 321.

[46]) ep. 132. p. 407 seq.; ep. 58. p. 335; ep. 65. p. 339.

[47]) *ζῶντες οὐ ζῶμεν.* ep. 138. p. 417.

[48]) ep. 48. p. 320. 321.

gen, schnitt ihnen die Nasen ab und sandte sie mit Schmach nach Constantinopel zurück.[49]) Leo, auf das Aeußerste entrüstet, bot alle Streitkräfte auf und suchte Beistand bei den Türken (Ungarn) und den Deutschen.[50]) Nur mit Hilfe der Ungarn, die, von Niketas Skleros durch Geschenke zum Kriege gegen Symeon aufgereizt, fast ganz Bulgarien verwüsteten und plünderten, während Symeon nur mit Mühe entkam, konnte man sich momentan des Feindes entledigen. Dieser aber suchte Zeit zu gewinnen, täuschte die Griechen durch den Antrag von Friedensunterhandlungen und besiegte zuletzt (896), da die griechischen Feldherren sich zurückgezogen, unerwartet die gefürchteten Ungarn. Ebenso wurden nachher, als der tapfere Nikephorus Phokas, seit dem Tode des Andreas Domestikus, durch die Ränke des über seine Weigerung, auf eine beabsichtigte Familienverbindung einzugehen, beleidigten Basileopator des Oberbefehls beraubt worden war, die kaiserlichen Feldherren Katakalon und Theodosius bei Bulgarophygon von Symeon geschlagen und ihre Leute gänzlich aufgerieben.[51])

Noch größeres Unglück hatte das Reich von den Saracenen zu erdulden. Diese hatten Korum in Kappadocien eingenommen, während die Chersoniten ihren Strategen Symeon ermordeten.[52]) Auf der Insel Sicilien hatten die Saracenen mit den Christen von Valdemone, die sich tapfer vertheidigten, um 895 einen Friedensvertrag geschlossen, durch den die Gefangenen frei gegeben wurden. Aber 902 ward Taormina, ganz wie früher Syrakus (Bd. II. S. 319 f.), während die Seesoldaten an den vom Kaiser gegründeten Kirchen der Theophano und des Lazarus arbeiten mußten, von den Muselmännern erobert; der Bischof Prokopius starb mit vielen Geistlichen den Martertod.[53]) Ibrahim drang bis Cosenza und Neapel vor; Unteritalien erlag von da über hundert Jahre arabischer Verheerung.[54]) Auch die Insel Lemnus nahmen die Araber und schleppten viele Gefangene fort.[55]) Bald (904) bedrohte ihre Flotte unter dem Renegaten Leo Tripolita aus Attalia (Ghulam Zurka bei den Arabern), 54 große Schiffe zählend, den Archipelagus und die Hauptstadt selbst. Der Drungar Eustathius glaubte sich ihr nicht gewachsen und zog sich immer vor ihr zurück bis Parium, von dem saracenischen Admiral stets verfolgt, der an den Küsten viele Räubereien ausführte. Der rathlose Leo über-

---

[49]) Theoph. C. VI. 7. 9. p. 357. 358. Sym. p. 701. Leo p. 266. Georg. p. 850. 853. Hamart. C. p. 772. Pag. a. 893. n. 4. 5.

[50]) Theoph. C. p. 358. Leo p. 266. 267. Georg. p. 853. Ham. C. p. 773. 774. Cedr. p. 255. Dümmler Ostfr. Gesch. II. 442 ff. Ueber die Gesandtschaft an Arnulf s. Annal. Fuld. P. III. a 894 (Pertz I. 410).

[51]) Theoph. C. p. 353—360. Sym. p. 701. Leo p. 268 seq. Georg. p. 854 seq. Ham. C. p. 774. 775. Cedr. p. 255 seq. Ann. Fuld. ap. Pag. a. 896. n. 10.

[52]) Th. C. p. 360. Sym. p. 702. Leo l. c. Georg. p. 855.

[53]) Martyr. S. Procop. Ep. Taurom. auctore Joh. diac. Neap. (Murat. R. It. Scr. I, II. p. 269 seq. Acta SS. t. I. Jan. p. 1098.)

[54]) Th. C. p. 365. Sym. p. 704. Leo p. 274 seq. Georg. p. 860. 861. Cedr. p. 260. Constant. de them. II. 10. p. 59. Amari t. I. p. 431. t. II. Fir. 1858. c. 1.

[55]) Th. C. Sym. Leo. Georg. l. c.

gab endlich dem Himerius den Oberbefehl, der in das ägäische Meer, nach Cibyrrha, Lampsakus, Samothrake und Thasus segelte, aber die vom Feinde angebotene Schlacht nicht annahm. Die griechische Flotte lief wieder in den Hellespont ein, und die Araber gingen nach Thessalonich, das sie bei dem Mangel einer ausreichenden Vertheidigung mit Sturm nahmen (29. Juli 904). Es entstand ein furchtbares Blutbad; der Strateg Leo Katzilakius, der den gewandten Protospathar Petronas daselbst ersetzt hatte, ward gefangen; unermeßlich waren die geraubten Schätze und unbelästigt konnte die muselmännische Flotte sich nach Creta zurückziehen.[56]) In Byzanz herrschte die größte Bestürzung; der Patriarch Nikolaus hielt damals eine Homilie, um das Volk zur Buße zu ermahnen.[57]) Nur in Syrien erfochten nachher (905—907) die Griechen unter Eustathius noch manche Siege, bis 907 die Saracenen von Tarsus wieder glückliche Feldzüge unternahmen.[58]) Gegen ihre Flotte hatte Leo nebst dem Himerius auch den Dux Andronikus ausgesandt; aber Letzterer, von dem mächtigen Samonas hintergangen, weigerte sich mit ihm auszuziehen, so daß Himerius allein am Thomasfeste einen glänzenden Sieg erfocht. Andronikus, schwere Strafe fürchtend, floh nach Kabala in der Gegend von Ikonium und pflanzte dort die Fahne der Empörung auf. Von der Vertreibung des Patriarchen Nikolaus und von der Expedition des Gregor Iberites, der ihn mit Gewalt zurückbringen sollte, benachrichtigt, begab er sich zu den Saracenen, die ihn anfangs ehrenvoll aufnahmen, dann aber, als ihn die Hinterlist des Samonas verdächtigte, zur Annahme des Islam zwangen.[59]) Bis 912 dauerten die arabischen Streifzüge in den asiatischen Provinzen des Reiches fort und im Oktober 911 ward bei Samos Himerius besiegt, so daß er sich nur mit Mühe retten konnte.[60])

Auch mit seinen Günstlingen hatte der gekrönte Philosoph entschiedenes Unglück. Die Familie des so hoch erhobenen Stylian Zautzas, der die tüchtigsten Männer verdächtigte und dessen Anhang sehr bestechlich war, hatte schon früher bei St. Damian den Kaiser am Leben bedroht, der nur der Tochter Stylian's, seiner Buhlerin Zoe, seine Rettung verdankte; sie soll auch nachher in eine Verschwörung sich eingelassen haben, die mit der Verfolgung und Vertreibung aller ihrer Angehörigen endigte.[61]) Nach dem Tode des Basileo-

[56]) Joh. Cameniata de excid. Thessal. post Cont. Theoph. p. 487—600. Th. C. p. 366—368. Sym. p. 707. 708. Leo p. 277. Georg. p. 862 seq. Cedr. p. 262. 263. Acta SS. t. IV. Oct. p. 191. 198. Pag. a. 902. n. 3; 904. n. 10 seq. Arabische Autoren bei Weil II. S. 532.

[57]) hom. ad popul. Cpl. post auditum nuntium de Thessal. excidio in codd. Vat. (Mai Spic. Rom. t. X. Praef. p. XXVI. seq.)

[58]) Th. C. p. 368. 369. Weil S. 533 f.

[59]) Th. C. p. 371—373. Sym. p. 710. Leo p. 280. Georg. p. 866. 867. n. 37. Cedr. p. 266—268. Pag. a. 908. n. 6.

[60]) Th. C. p. 376. 377. Sym. p. 715. Leo p. 285. Georg. p. 870. Weil II. S. 633. Himerius starb noch 912. Sym. p. 717. Georg. p. 873. Th. C. p. 379.

[61]) Sym. p. 702. 703. Th. C. p. 360. 361. 362. Leo p. 269—271. Ham. C. p. 775. Georg. p. 855—857. Cedr. p. 257.

pator, dessen Haus nach jener ersten Verschwörung Leo nicht mehr betrat, wenn er auch sich wieder durch den Magister Leo Theodotokes mit ihm versöhnen ließ,[62]) war der von Saracenen abstammende Kämmerer Samonas der hervorragendste Mann des Hofes. Er entdeckte dem Kaiser das Complott des Exactors Basilius, an dem er selber Theil genommen, und ward dafür zum Protospathar ernannt.[63]) Eine andere Verschwörung sollte am Pfingstfeste 902 ausbrechen, als Leo in feierlicher Procession nach St. Mocius ging. Dort schlug ein Mann, vom Ambo herabspringend, den Kaiser mit einem schweren Knittel auf das Haupt; zum Glücke stieß derselbe an einen Kandelaber und so minderte sich die Wucht des Schlages. Der Kopf des Kaisers blutete; viele der Anwesenden flohen. Da Leo's Bruder Alexander der Feierlichkeit wegen angeblicher Krankheit nicht beigewohnt, ward er von Vielen als Urheber des Attentats verdächtigt, während der unmittelbare Thäter auch auf der Folter keinen Mitschuldigen angab und, nachdem ihm Hände und Füße abgehauen worden waren, auf dem Circus, ohne weitere Eröffnungen geben zu wollen, sich verbrennen ließ.[64]) Damals soll der Kaiser die Procession nach St. Mocius abgeschafft,[65]) dagegen der Oekonom dieser Kirche, der weise Mönch Markus, ihm Vorstellungen gemacht haben, da dieser Unfall schon Ps. 73, 3. 4. V. geweissagt worden und dem Kaiser noch eine weitere Regierungsdauer von zehn Jahren beschieden sei, was sich wirklich erfüllt habe.[66])

Bald ward auch der vielbegünstigte Samonas dem Kaiser untreu. Unter dem Vorwande, sein Kloster Spira am Damarys zu besuchen, entfloh er mit vielen Schätzen und Pferden. Leo ließ ihm nachsetzen und der Drungar Nikephorus traf ihn, als er eben den Halys überschreiten wollte, und nahm ihn gefangen, obschon er viel Geld für seine Freilassung anbot. Als er dann, ein Gelübde vorschützend, wieder entfliehen wollte, brachte ihn Constantin, der Sohn des nachher von ihm verfolgten Dux Andronikus, nach der Hauptstadt zurück, wo ihn der Kaiser im Hause des Cäsar Bardas bewachen ließ. Leo gab sich alle Mühe, seinen Vertrauten zu retten, und als er gleichwohl im Senate verurtheilt ward, begnadigte er ihn schon nach vier Monaten bei der Geburt seines Sohnes Constantin (905). So konnte er sich bald an Andronikus rächen. Seinen Dienstmann Constantin, der bei Leo und seiner vierten Gemahlin hohe Gunst genoß und darum seinen Neid und Argwohn erregte, verläumdete er bei dem Kaiser, so daß dieser ihn im Kloster des Tarasius zum Mönche scheeren ließ. Aber wankelmüthig in Allem ließ Leo den Constantin bald wieder das Mönchskleid ablegen und in den Palast zurückkehren. Der darüber aufgebrachte Samonas suchte sich durch eine von seinem Schreiber

---

[62]) Th. C. p. 361. Leo p. 270. Georg. p. 656. Stylian starb wohl noch vor 89..

[63]) Th. C. p. 362—364. c. 15. Leo p. 271. 272. Georg. p. 857. 858. Cedr. p. 255 seq. Gregor. Vita S. Basil. jun. (Migne CIX. 656.)

[64]) Th. C. p. 365. c. 19. Sym. p. 704. Leo p. 275. Georg. p. 862. Cedr. p. 260. Bar. a. 901. n. 9. Pag. h. a. n. 5.

[65]) Sym. l. c.: ἔκτοτε ἐξεκόπη ἡ τοιαύτη προέλευσις. Vgl. Pag. l. c. n. 6.

[66]) Sym. Th. C. Georg. l. c. Leo p. 275 seq. Ham. C. p. 782. Cedr. p. 260. 261.

Constantin Rhodius abgefaßte Schmähschrift zu rächen, die er in das Metatorium an den Platz des Kaisers legen ließ.[67]) Da einer seiner Genossen Michael Tziretho den Kaiser überzeugte, Samonas sei der eigentliche Verfasser, ließ er den bisherigen Vertrauten, einen im Herzen mehr dem Islam als dem Christenthum ergebenen,[68]) feilen Höfling, zum Mönch scheeren und relegirte ihn in das Kloster des Martiniakus.[69])

Bald aber verfiel Leo, allenthalben von Betrug und Tücke umgarnt, in eine schwere Magen- und Unterleibskrankheit sowie in tiefe Melancholie. Düstere Ahnungen quälten ihn und kurz vor seinem Ende brach ein großer Brand bei der Hauptkirche aus, in dem viele Schriften des Patriarchalarchivs zu Grunde gingen.[70])

2. Die Thätigkeit des Patriarchen Nikolaus von 912—920.

Kaiser Leo VI. starb nach einer Regierung von 25 Jahren und acht Monaten[1]) am 11. Mai 912,[2]) nachdem er seinem Bruder Alexander das Reich und die Sorge für seinen Sohn Constantin übertragen. Der Thronwechsel brachte auch diesesmal einen Umschwung in den kirchlichen Verhältnissen mit sich. Nach den Chronisten[3]) wäre der exilirte Patriarch Nikolaus von Alexander erst nach Leo's Tod zurückgerufen worden; aber Nikolaus selbst sagt, Leo habe noch vor seinem Tode sein gewaltthätiges Verfahren gegen ihn bereut und seine Wiedereinsetzung veranstaltet.[4]) Beide Angaben lassen sich indessen

---

[67]) Th. C. p. 369. 370. 375. 376. Sym. p. 708. 712. Leo p. 278. 283 seq. Georg. p. 864. 869. Ham. C. p. 785. 786. Cedr. p. 271.

[68]) Seine Aeußerung gegen seinen dem Islam ergebenen Vater bei Th. C. l. c. Sym. p. 711. Georg. p. 868. c. 40.

[69]) Leo p. 284. Georg. p. 870. Sym. p. 713. Th C. p. 376. Cedr p. 271. 272. Bei einer Mondsfinsterniß soll Leo den dem Samonas befreundeten Metropoliten Pantaleon von Synnada zu Rathe gezogen haben, der ihm sagte: „Dem zweiten nach dir wird sie verderblich sein", was Jener auf seinen Bruder Alexander deutete. Dem Samonas soll er gesagt haben: εἴς σε ἡ κάκωσις, doch falls er den 13. Juni überlebe, habe er nichts zu erleiden.

[70]) Th. C. p. 377. Sym. p. 715. Leo p. 285. Georg. l. c. Cedr. p. 273 seq.

[1]) Theoph. Cont. VI. 1. p. 353. Georg. c. 1. p. 849. Leo Gr. p. 262. — Sym. M. c. 1. p. 700 hat 25 J. 9 M.

[2]) Am 11. Mai feria III. Ind. XV. hat Theoph. C. VI. 32. p. 377. Vgl. Georg. p. 872. Leo p. 285. Sym. p. 715. Wohl nehmen Andere 911 an und Pagi (a. 911. n. 1) will Indict. XIV. gelesen wissen; aber es erleidet keinen Zweifel, daß die von Krug vertretene Chronologie die richtige ist, da schon die Dauer dieser Regierung das Jahr 912 fordert. In diesem Jahre war Constantin sieben Jahre alt.

[3]) Theoph. C. l. c. Georg. p. 871. Sym. p. 715. 716. Leo l. c. Cedr. II. 274. Joh. Scyl. Curop. ap. Baron. a. 911. n. 18. Prooem. tom. un. l c.

[4]) Nicol. ep. 32. p. 304: τὸ μὲν οἰκεῖον ἁμάρτημα ἐπιγνοὺς συγγνώμην καὶ λύσιν τῆς καταδίκης ἐξαιτησάμενος, ἣ παρ' ἡμῶν ὑπεβέβλητο, καὶ ἀποδοὺς καὶ ἡμῖν τὸ ποίμνιον ἐξ οὗ ἠλάθημεν, καὶ πάντα διοικῆσαι ἡμῖν ἐπιτρέψας κ. τ. λ. Cf. Le Quien Or. chr. I. 252.

leicht vereinigen;[5]) es konnte Alexander, noch bevor sein Bruder, der die ganze Fastenzeit hindurch sehr leidend gewesen war und Ostern nicht mehr zu erleben glaubte,[6]) das Zeitliche gesegnet, den Nikolaus zurückgerufen haben oder aber die Weisung von Leo selbst ausgegangen und um die Zeit seines Todes in Vollzug gesetzt worden sein. Wohl mochte den sterbenden Kaiser sein Gewissen drücken und er deßhalb die Wiedereinsetzung des von ihm so schwer gekränkten Patriarchen angeordnet oder gestattet haben.

So kam Nikolaus von seinem Verbannungsorte Galacrena zurück, während Euthymius, der vor den Augen desselben nur Usurpator war, in einer im Magnaurapalaste gehaltenen Versammlung für abgesetzt erklärt und auf das ärgste mißhandelt ward.[7]) Man schlug ihn in's Angesicht, raufte ihm den Bart aus, schmähte ihn als Eindringling und Ehebrecher,[8]) und relegirte ihn dann nach Stenos in das Kloster des Agathus.[9]) Euthymius, allseitig wegen seiner Frömmigkeit gerühmt, duldete Alles gelassen und schweigend.[10]) Sein Name ward aus den Diptychen gestrichen und erst später unter dem Patriarchen Polyeuktus wieder eingetragen, und auch da nicht ohne schwere Kämpfe.[11])

Mit dieser Restauration war aber die Spaltung in der byzantinischen Kirche eher vermehrt als verringert, und auch nach dem bald darauf[12]) erfolgten Tode des Euthymius bestand die Partei der Euthymianer fort; die Metropoliten und der gesammte Clerus waren unter sich getheilt.[13]) Die Mißhandlung des gestürzten Euthymius vermehrte die Entrüstung seiner Anhänger, obschon der Patriarch gegen die von ihm eingesetzten Prälaten ein mildes Verfahren eingehalten und sie wenigstens vor drückender Noth geschützt zu haben scheint.[14]) Wenn es auch im Allgemeinen in der byzantinischen Kirche

---

[5]) Pag. a. 911. n. 4. Cuper. p. 115. n. 673—676. Dagegen Bandur. Imp. Or I. 910.

[6]) Theoph. C. l. c. Sym. p. 715. Georg. p. 871. 872. Leo l. c.

[7]) Georg. l. c. Sym. p. 715. 716. Theoph. C. p. 378. Leo p. 285. 286. Aretas Caes. ap. Baron. a. 911. n. 19. Prooem. tom. un. l. c. Cedr. l. c.

[8]) *ἐπιβάτης, μοιχός* — in der Zeit des Photius viel gebrauchte Namen.

[9]) Dieses außerhalb der Stadt gelegene Kloster hatte der Patriarch Nikephorus gegründet, der dahin von Leo V. verbannt ward. Pag. a. 911. n. 4. In Stenos war auch Photius im ersten Exil. Bd. II. S. 187.

[10]) Curop. ap. Baron. a. 911. n. 18.

[11]) Cuper. n. 678. p. 115. Cedren. II. 335.

[12]) Baron l. c. Leo Gr. p 480. Cedren. l. c.

[13]) Prooem. tomi un. l. c.: *καὶ ἔτι μᾶλλον τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐστασίαζε πράγματα, διαιρεθέντων τῶν μητροπολιτῶν καὶ τῶν μὲν τῷ ἐκβληθέντι πατριάρχῃ, τῶν δὲ τῷ ἀντεισαχθέντι προσκειμένων.*

[14]) Beispiele solcher Sorgfalt finden sich mehrfach in des Nikolaus Briefen. So empfiehlt er ep. 137. p. 416 dem Ignatius von Cyzikus, obschon er das von ihm voraussetzen dürfe, Mitleid gegen seinen Vorgänger (*συμπαθῶς ἔχειν πρὸς τὸν κατασχόντα τὴν ἐν Κυζίκῳ ἐκκλησίαν πρὸ τῆς σῆς ὁσιότητος*), dem er ein ruhiges Leben in seinem früheren Kloster gönnen möge, (*καθίσαι αὐτὸν ἐν τῷ μοναστηρίῳ, οὗ ἦν, ὅτε τῆς μητροπόλεως ἀπεκεκίνητο, καθεζόμενος*) wie er auch verspreche, nichts gegen seinen Nachfolger noch gegen die Mitbewohner des Klosters zu unternehmen.

ganz richtig war, was Nikolaus einmal äußert,[15]) daß, wo die kirchlichen Angelegenheiten in der Hauptstadt günstig standen, das allenthalben auch in den Provinzen der Fall sei, während falls es in Constantinopel schlimm stehe, das in den äußeren Sprengeln in noch erhöhtem Maße sich zeige: so hatte doch Nikolaus, obschon in der Hauptstadt selbst ohne Nebenbuhler, in den ihm unterworfenen Eparchien noch eine furchtbare Verwirrung zu bekämpfen, so daß seine Wiedereinsetzung und sein Triumph in der Residenz noch lange kein Sieg seiner Sache in seinem Patriarchate war. Ja, in Byzanz selbst gab es noch entschiedene Gegner des Patriarchen und die Streitfrage war noch ungelöst, die zu seiner Verbannung geführt hatte. Schien sie durch Leo's Tod auch zum größten Theil ihre praktische Bedeutung verloren zu haben, so war sie doch einmal zu lebhaft agitirt worden, um sie wieder in Vergessenheit bringen zu können. Es knüpfte sich an sie, noch weit mehr als das Interesse des jungen Constantin Porphyrogenitus, das der ganzen euthymianischen Partei, die sich auf die päpstliche Entscheidung stützte und die von Nikolaus für seine Strenge gegen Leo angeführten Gründe nicht gelten ließ. Noch immer war das Ansehen der alten Roma, so tief es im Orient bereits gesunken sein mochte, eine nicht zu verachtende Macht.

Nikolaus suchte deßhalb auch mit dem römischen Stuhle sich wieder in Verbindung zu setzen und richtete an den Nachfolger des inzwischen (911) verstorbenen Sergius, den Papst Anastasius III., ein längeres Schreiben,[16]) worin er deutlich zu erkennen gibt, wie sehr ihn die Entscheidung des seligen Sergius, den er aber höchst vorsichtig und ohne persönliche Angriffe erwähnt,[17]) verletzt und geschmerzt hatte, und zugleich seine Auffassung der streitigen Frage zu rechtfertigen sich bemüht. „Was soll ich schreiben?" — sagt er im Eingange[18]) — „Klagen über die Leiden unserer Kirche oder Danksagungen für Gottes Erbarmen? Brüderlichen Tadel gegen Euch oder gerechte Anklagen gegen die, welche Schändliches gegen mich ausgeführt und Euch in den Tadel mitverwickelt haben? Zu beidem findet sich Anlaß und Stoff genug." Nachdem er nun die früheren Vorgänge bis zu seiner gewaltsamen Entsetzung erzählt, betheuert er, es sei ihm wenig an seiner eigenen Person gelegen, sehr viel aber an der Ehre der Kirche, der Reinheit des Glaubens, der Beobachtung der heiligen Canones, der Aufrechthaltung der alten und geheiligten Tradition; er findet es unbegreiflich, daß man darauf keine Rücksicht genommen, und fragt, in wessen Namen und mit welcher Gewalt man die Unzucht in die christliche Religion habe einführen können.[19]) Denn die vierte Ehe — die

---

[15]) ep. 41. p. 313. Gregor. Ephes.

[16]) ep. 32. p. 287 seq. *τῷ τὰ πάντα ἁγιωτάτῳ πάπᾳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης περὶ τῆς παραλόγως δεχθείσης τετραγαμίας παρὰ Ῥωμαίοις.* Nach Baronius wäre der Brief an Lando gerichtet, nach Pagi a. 912. n. 6 an Anastasius III. Der früher veröffentlichte lateinische Text (auch bei Mansi XVIII. 243—246) ist viel kürzer.

[17]) Hier wie ep. 53 bezeichnet er ihn als *μακάριος.*

[18]) ep. cit. p. 287.

[19]) ib. p. 295: *ἀλλ' οὐκ οἶδα ποίᾳ χρώμενοι ἐξουσίᾳ ἢ πόθεν αὐτὴν λαβόντες πορνείαν εἰς τὰ τῶν χριστιανῶν εἰσηγάγατε ἅγια.*

dritte blieb außerhalb der jetzigen Erörterung — galt ihm als baare Unzucht;[20]) auf sie wendet er das apostolische Gebot, sich von der Porneia zu enthalten Akt. 15, 20, dann I. Kor. 5, 1. 9. 11; 6, 15 ff. und andere Bibeltexte an, die gleichmäßig von Clerikern und Laien diese Enthaltung fordern.

Wohl wußte Nikolaus, daß seine Gegner, insbesondere die Lateiner, diese Annahme nicht zugestanden und er geht darum sogleich auf den Einwand über: „Aber hier handelt es sich nicht um Unzucht, sondern um eine Ehe.“ [21]) Er entgegnet: Wenn das Ehe wäre, so wäre sie keine Ehe nach dem göttlichen Gesetze; aber die Verbindung mit der vierten Frau, die aus Uebermaß von Sinnenlust eingegangen wird, kann diesen Namen auch gar nicht verdienen.[22]) Bei welchem Apostel, welchem Evangelisten, in welchem Princip wäre diese Ehe begründet? Die Ehe ist nach Paulus (Hebr. 13, 4) unbefleckt und ehrbar; fände hier eine Ehe Statt, wie könnten die Canones[23]) den, der zum viertenmale heirathet, aus der Kirche verweisen? Wie könnten sie eine solche Verbindung als etwas der menschlichen Natur Fremdartiges, Widerstrebendes, Verabscheuungswürdiges bezeichnen,[24]) wie könnten sie dieselbe geradezu Porneia nennen?

„Aber den Römern scheint es anders. Bei ihnen, heißt es, ist die vierte Ehe gestattet.“ [25]) Nikolaus findet das höchst tadelnswerth; denn so müßte man auch die fünfte, sechste Ehe u. s. f. gestatten und aller Fleischeslust das Thor öffnen. Wohl beriefen sich die Lateiner auf Röm. 7, 2. 3. I. Kor. 7, 9; aber Nikolaus bezieht die an ersterer Stelle für die Frau, die Wittwe ward, ausgesprochene Erlaubniß, einen Anderen zu heirathen, die in Rücksicht auf die Schwäche dieses Geschlechts gegeben sei, blos auf die zweite Ehe der Frauen und will dasselbe gleich seinem Lehrer Photius (S. 131), dessen Worte auch hier unverkennbar auf ihn Einfluß übten, nicht für die Männer gelten lassen,[26])

---

[20]) *βδέλυγμα, πορνεία.* p. 293. 295.

[21]) *Ναί, φησιν, ἀλλὰ γάμος τὸ πρᾶγμα, οὐ πορνεία.* In der ganzen folgenden Polemik ist die Ausdrucksweise sehr nahe mit der des Photius verwandt.

[22]) *Γάμος ἡ πρὸς τετάρτην γυναῖκα δι' ὑπερβάλλοντα οἶστρον συνάφεια;*

[23]) Neocaes. c. 3 spricht von den *πλείστοις γάμοις περιπίπτοντες*, für die eine bestimmte Bußzeit festgesetzt sei; die hier gemeinte ist uns nicht näher bekannt. Die Canones 4. 50 des Basilius (p. 296) haben sie näher determinirt, wie Balsamon und Zonaras zu diesem Canon bemerken (Assem. l. c. p. 529.). Basilius argumentirt nicht sehr richtig aus Joh. 4, 17. 18: Wer mehrere Ehen eingehe, dürfe nicht Ehefrau oder Ehemann heißen. Aehnlich Iren. V. 17: Samaritanae illi praevaricatrici, quae in uno viro non mansit, sed fornicata est in multis nuptiis. Im c. 80 des Basilius verstehen die Interpreten unter Polygamie die Tetragamie (Assem. p. 542 seq.). So sagt auch Theod. Stud. L. I. ep. 50. p. 1093: *οὕτω (πολυγαμία) γὰρ κέκληται ἡ μετὰ τὴν τρίτην πρὸς τῶν πατέρων.*

[24]) *τῆς φύσεως ἀλλότριον, βδελυκτὸν, κτηνῶδες.* Naz. Or. XXXI. p. 501 ed. Bill. nennt die zweite Ehe etwas aus Nachsicht Gestattetes, die dritte *παρανομία*, die vierte *χοιρώδης βίος.*

[25]) p. 296: *Ἀλλὰ Ῥωμαίοις οὐχ οὕτω δοκεῖ· συγκεχώρηται γὰρ, ὥς φασι, παρ' αὐτοῖς.*

[26]) *ταῖς χήραις γυναιξὶ μὲν χηρευούσαις ἐπιτρέπων δευτέραν συνάφειαν διὰ*

obschon die Gegner darauf insistiren konnten, in der christlichen Ehe sei das Recht von Mann und Weib völlig gleich; [27]) die Worte I. Kor. 7, 9 läßt er blos von unvermählten Männern gesagt sein.. [28]) Sodann beruft sich Nikolaus auf (Pseudo-) Clemens, der diese Ehen als Fornikation und Unreinheit brandmarke und schon die dritte Ehe als Zeichen der Unenthaltsamkeit betrachte, [29]) sowie auf die Kirchenväter, die diese Ehe als thierähnliches, schweinisches Leben u. s. f. bezeichnen, [30]) und auf die Stelle des Briefes Judä V. 4. [31])

Es kann nicht geläugnet werden, daß die alten griechischen Väter gegen die successive Polygamie sehr streng waren. Schon Athenagoras [32]) bezeichnete die zweite Ehe als einen anständigen Ehebruch und Origenes hob hervor, daß sie nur in der menschlichen Schwäche und Herzenshärtigkeit ihren Grund habe, dem Seelenheil aber gefährlich sei. [33]) Da die Wiederverheirathung als etwas minder Vollkommenes angesehen ward, auch die Bigamie als Hinderniß der Weihe galt (I. Tim. 3, 2. Tit. 1, 6) [34]), so schloß man schon die zweimal Verheiratheten auf ein bis zwei Jahre von der Communion aus [35]) und verweigerte ihnen die priesterliche Benediktion, [36]) erkannte aber doch die Ehe als giltig an [37]) und vertrat diese Giltigkeit den Montanisten und Novatianern gegenüber mit aller Entschiedenheit. [38]) Auch die Occidentalen finden in der Bigamie eine Makel, [39]) ohne deßhalb dieselbe zu verwerfen, ja die Giltigkeit auch weiterer Ehen wurde ohne Anstand anerkannt. [40]) Nachdem aber bei den

---

τὸ ἀσθενὲς, ἀνδράσι δὲ οὐδαμοῦ χηρεύουσιν. Cf. Arcud. de Conc. in sept sacr. adm. L. VII. c. 27. p. 539.

[27]) Vgl. I. Kor. 7, 3. 4. 5. 10. Hieron. ep. ad Ocean. de morte Fabiolae. Theod. Stud. L. I. ep. 50 de digamis (Migne XCIX. 1089 seq.) behandelt beide Theile gleich.

[28]) τοῖς οὔπω συναφείας ἀφιγμένοις εἰς πεῖραν κρεῖσσον γαμεῖσθαι ἢ πυροῦσθαι.

[29]) Const. ap. III. 2. πορνεία καὶ ἀσέλγεια. Die dritte Ehe heißt hier σημεῖον ἀκρασίας.

[30]) βίον χοιρώδη, κτηνώδη, μοιχείαν. Cf. Arcud. l. c. c. 29. p. 516 seq.

[31]) Die Worte: μισεῖν τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα deutet er: τὰς τῆς πορνείας κηλῖδας φεύγειν. Vgl. Phot. Amph. q. 4. p. 101.

[32]) δεύτερος γάμος εὐπρεπὴς μοιχεία. leg. c. 33.

[33]) Orig. hom. 17 in Luc.

[34]) c. apost. 17 — 19. Neocaes. c. 7. 8. Trull. c. 3. Asseman. l. c. p. 460 seq. n. 305 seq.

[35]) Basil. c. 4. Nicephor. Cpl can. 10. apud Goar. Euchelog. gr. p. 401.

[36]) Niceph. l. c.: Ὁ δίγαμος οὐ στεφανοῦται. Theod. Stud. l. c. (S. Goar. l. c. p 397.) Das ward aber in Constantinopel später, zumal seit Constantin V. (Theod. Stud. l. c. p. 1092), nicht mehr beobachtet. (Vgl. Leuncl. Jus. Gr. Rom. P. I. L. V. p. 310.) Auch sollten die Geistlichen nach can. 7. Neocaes. an Hochzeitmahlen der Bigami nicht Theil nehmen.

[37]) Das zeigen Laodic. c. 1 (vgl. Hefele Conc. I. S. 725 f.) Nic c. 8 sehr bestimmt. Vgl. Assem. l. c. p. 491 — 494.

[38]) Nic. c. 8. Theod. H. F. III. 5. Epiphan. haer. 59. n. 4.

[39]) Iren. l. c. Hier. ep. 91 ad Ageruch. Vgl. Selvaggio Ant. chr. L. III. c. 15. §. 4.

[40]) Ambros. de vid. c. 11: Neque enim prohibemus secundas nuptias, sed non suademus. Aug. de bono viduit. c. 12: De tertiis et quartis et de ultra pluribus nuptiis solent homines movere quaestionem. Unde ut breviter respondeam, nec ullas nuptias audeo damnare, nec eis verecundiam numerositatis auferre. Hier. Apol. pro

Griechen schon die Bigamie einer wenn auch kürzeren Kirchenbuße unterworfen war, wurde die Trigamie und Tetragamie noch viel strenger bestraft. Basilius[41]) wollte die Trigami drei Jahre lang unter die audientes und dann noch einige Zeit — bis zwei Jahre — unter die consistentes versetzt wissen; die dritte Ehe erschien ihm mehr als Fornication und Polygamie denn als Ehe, und in noch viel grellerem Lichte erschien demnach die Tetragamie. Im Orient war diese Auffassung weit verbreitet.[42]) So gingen in dieser Frage die Traditionen der abendländischen und der morgenländischen Kirche weit auseinander; obschon Nikolaus sicher darin irrte, daß er durch göttliches Gesetz die vierte Ehe für verboten hielt, so stand er doch im Wesentlichen auf dem Boden der Canones seiner Kirche.

Mit mehr Glück löset Nikolaus den dritten Einwand: es sei ja der Kaiser, der die vierte Ehe schloß; ihm müsse man willfährig sein.[43]) Gerade als ob die Ehre und Würde des Kaiserthums, bemerkt er, darin bestünde, daß er sittenloser und befleckter als die Anderen sei; das heiße mehr auf die Reinheit der Füße Bedacht nehmen, als auf die des Gesichtes; man müsse wohl dem Herrscher gehorchen, aber da, wo er auch wahrhaft als Herrscher befehle, wo seine Anordnungen gerecht und sittlich, nicht dem Gewissen und der Vernunft entgegen seien; gottlosen Geboten des Kaisers dürfe man nicht gehorchen.[44]) Die Unterthanen richten sich nach dem Beispiele des Regenten; seine Pflicht ist es, ihnen in der Tugend voranzuleuchten und Gott desto mehr zu ehren, je mehr er ihn geehrt. „Die Gewaltigen werden auch gewaltig gestraft." (Sap. 6, 7. 9.)

Aber — so sagte man viertens — die Macht der Römer hat bei dem Kaiser eine Dispensation ausgeübt und dieser darf man nicht widersprechen, sondern deren Beschlüsse muß man ehren.[45]) — Wie? Die Dispensations-

---

libris adv. Jovin. s. ep. ad Pammach.: Ego etiam nunc libera voce proclamo, non damnari in ecclesia digamiam, imo nec trigamiam, et ita licere quinto et sexto et ultra, quomodo et secundo marito nubere; sed quomodo non damnantur istae nuptiae, ita nec praedicantur. Solatia miseriae sunt, non laudes continentiae. Vgl. Assem. l. c. p. 481—484. 547.

[41]) Basil. c. 4. Opp. III. 271 seq. ed. Bened.

[42]) Der armenische Patriarch Sion verbot c. 13 die dritte und vierte Ehe (Mai Nova Coll. X, II. p 308), Severus von Antiochien mißbilligte die dritte Ehe (Sermo I. de S. Droside Mai l. c. p. 753), Abulpharagius, Maphrian der Jakobiten, (ib. X, II. 64) folgte ebenfalls der strengeren Ansicht.

[43]) *Ἀλλὰ βασιλεὺς ὁ τὴν τετάρτην γυναῖκα ζητῶν καὶ δεῖ παραχωρεῖν βασιλικῇ ἐπιθυμίᾳ.*

[44]) p. 297. 298: *Μέγα μὲν γὰρ τὸ τῆς βασιλείας πρᾶγμα, καὶ δέον πείθεσθαι βασιλεῦσι μηδὲ τοῖς προστάγμασιν αὐτῶν ἀντιτείνειν· ἀλλ' ἐν ἐκείνοις τοῖς προστάγμασιν, ἐν οἷς διαφαίνεται τὸ τῆς βασιλείας ἀξίωμα· προστάσσει δικαιοπραγεῖν; τοῦτο βασιλικὸν ἀληθῶς πρόσταγμα... κελεύει πάλιν, οἷα τὰ τοῦ διαβόλου πονηρὰ ὑποβλήματα, εἰς θεὸν ἀσεβεῖν; τοῦτο οὐ βασιλικόν· οὐκοῦν οὐδὲ πιστέον αὐτῷ, ἀλλ' ὡς ἀσεβοῦς ἀνδρὸς ἀσεβὲς πρόσταγμα παρὰ φαῦλον ποιητέον.*

[45]) p. 299: *Ἀλλ' οἰκονομίαν ἐπ' αὐτῷ ἡ ῥωμαϊκὴ ἐξουσία πεποίηται, καὶ δεῖ πρὸς τὸ οἰκονομηθὲν μὴ ἀντιλέγειν, ἀλλὰ τὰ ἡμῖν δεδογμένα τιμᾶν.*

gewalt der Römer sollte sich soweit erstrecken, daß ein Gesetzübertreter keine Strafe findet und mit unreinen Händen das Heilige berühren darf? Daß diejenigen, die mit Recht wegen einer schweren Sünde von der Kirche ausgeschlossen sind, ohne Buße zu thun und ohne von der Sünde abzulassen, wieder zugelassen werden? Das wäre eine Gewalt, die nicht einmal der Erlöser selbst und keiner seiner Apostel noch sonst ein Kirchenlehrer hatte; nur denen, die der Sünde entsagen, nicht denen, die bei ihr beharren, nur denen, die sich bessern, nicht den Verstockten kann Verzeihung zu Theil werden; nicht Petrus, nicht Paulus haben so jemals Sünden nachgelassen. Das ist eine Nachsicht, die dem Sünder kein Heil, sondern nur Verderben bringt, die Makel nicht tilgt, sondern vergrößert. Die Oekonomie ist eine heilsame Nachsicht, die den Sünder rettet, die hilfreiche Hand ihm bietet, den Gefallenen aufrichtet von seinem Fall, nicht aber ihn am Boden liegen läßt und ihn nur noch weit mehr in einen kläglichen Abgrund hinabstürzt; sie ist eine Nachahmung der Liebe Gottes zu den Menschen, die dem Rachen des wilden Thieres, das gegen uns wüthet, seine Beute entreißt.[46]) Es ist durchaus verwerflich, das, was wirklich Sünde ist, nicht für Sünde halten zu wollen; kein Mensch kann bewirken, daß Unzucht nicht Unzucht ist. Hier ist keine Dispens, kein Oekonomisiren möglich;[47]) es führt nur zur Verdammung dessen, der eine solche Dispens erhält und dessen, der sie verleiht.

Was dann den fünften Einwand betrifft, der auf ältere Beispiele wie Kaiser Valentinian und Papst Damasus[48]) sich stützte, so läßt dieses Nikolaus um so weniger gelten, als das, was Einzelne gegen göttliche Gesetze gethan, nicht als Regel gelten könne; es sei absurd zu verlangen, weil Andere so gesündigt, müßten auch wir es thun; es sei das menschliche Schwachheit gewesen, die man nicht nachahmen dürfe, sondern gut machen solle; habe doch auch Aaron einst aus Schwäche gesündigt und Gott habe es ihm verziehen.

Die hier bekämpften fünf Einwendungen lassen ihrer ganzen Beschaffenheit nach darauf schließen, daß dem Nikolaus ein von der römischen Kirche ausgegangenes Schriftstück vorlag, aus dem er nur einige der ihm am wichtigsten scheinenden Punkte, den Zusammenhang wenig berücksichtigend, zur Widerlegung hervorhob. Sicher kannte er mehrere (uns verlorene) Erlasse des Papstes Sergius in dieser Sache.[49])

Nikolaus ermahnt nun die Römer, das Schändliche einer Autorisation der Tetragamie sich zu vergegenwärtigen und sich nicht nachreden zu lassen, daß

---

[46]) p. 300: *Οἰκονομία μὲν γὰρ σωτηριώδης ἐστὶ συγκατάβασις σώζουσα τὸν ἡμαρτηκότα, χεῖρα βοηθείας ὀρέγουσα καὶ ἀνιστῶσα τοῦ πτώματος τὸν πεσόντα, οὐχὶ τῷ πτώματι ἐπιτρέπουσα κεῖσθαι, μᾶλλον δὲ πρὸς ἐλεεινὸν βάραθρον συνωθοῦσα· οἰκονομία ἐστὶ μίμησις τῆς θείας φιλανθρωπίας, ἁρπάζουσα ἐκ στόματος τοῦ καθ' ἡμῶν ὠρυομένου θηρὸς τὸν μέλλοντα τῷ ἐκείνου ὀλεθρίῳ καταπίνεσθαι στόματι.*

[47]) p. 301.

[48]) Vgl. Socr. IV. 31. Tillemont note 28. L'empereur Valentinien.

[49]) Dem N. 28 des vor. Abschn. angeführten Briefe waren Abschriften von diesen Dokumenten beigelegt.

sie aus Rücksicht auf die Gunst des Kaisers dieselbe im christlichen Volke eingeführt.[50]) Es sei keine Schande, seine Meinung zum Besseren zu ändern; auch sei es kein Wunder, wenn sie, wie es Menschen begegne, durch Trug sich überlisten ließen; aber das wäre mehr zu verwundern, wenn sie, die da vorgaben, Andere auf die rechte Bahn zu bringen, nicht derselben nachstreben wollten. Am Schluße versichert der Patriarch, er habe diese Klagen nicht zur Schmähung des sonst edlen Kaisers noch auch des seligen Papstes Sergius vorgebracht, noch in der Absicht, auf sie das Anathem herabzuziehen; Leo habe zudem am Ende seines Lebens seine Sünde eingesehen, Verzeihung erbeten und ihn auf seinen Stuhl zurückgerufen; Sergius habe ebenso bereits vor Gott Rechenschaft abgelegt; diese beiden solle man aus dem Spiele lassen, aber die übrigen noch am Leben befindlichen Theilnehmer der Ungerechtigkeit der gebührenden Verdammung unterwerfen, ebenso solle man die Verurtheilung aussprechen über die Lügen und die im gegenwärtigen wie in dem kaiserlichen Schreiben angeführten Missethaten, durch die weit mehr der römischen als der byzantinischen Kirche geschadet worden sei.[51])

Mit diesem Schreiben ging zugleich ein im Namen des Hofes verfertigtes in ähnlichem Sinne nach Rom ab. Aber auf der von Nikolaus gesetzten Grundlage war keine Verständigung möglich. Der päpstliche Stuhl konnte die Entscheidung Sergius' III. nicht zurücknehmen und das angebliche göttliche Gesetz, das die vierte Ehe verbot, nicht anerkennen; und da ein solches nicht entgegenstand, blieb, auch die Obligationskraft der griechischen Canones für den Kaiser vorausgesetzt, die ihm ertheilte Dispensation völlig gerechtfertigt. Uebrigens ertheilte der römische Stuhl, wie es scheint, vorerst keine bestimmte Antwort auf diese Vorlagen, die für ihn mehrfach beleidigend schienen; Anastasius III. starb noch 913, Lando regierte nur ganz kurze Zeit und erst seit Johann X. (914—928 oder 929)[52]) ward die Sache neuerdings in Anregung gebracht.

Inzwischen hatten sich in Constantinopel wichtige Veränderungen ergeben, in Folge deren Nikolaus sowohl vielseitig beschäftigt, als auch in seinen strengen Ansichten etwas milder gestimmt ward. Der verweichlichte und wollüstige Alexander, der sich ganz den Gauklern und Wahrsagern hingegeben und in der Regierung ganz unthätig gewesen war, starb schon am 6. Juni 913[53]) und der Patriarch Nikolaus war nun das vorzüglichste Glied der für den minderjährigen Prinzen Constantin eingesetzten vormundschaftlichen Regierung.[54])

---

[50]) p. 303: *μηδὲ βουληθῆτε γενέσθαι διήγημα, ὡς Ῥωμαῖοι τετραγαμίαν προφάσει βασιλικῆς χάριτος εἰς τὸ τῶν χριστιανῶν ἅγιον ἔθνος εἰσήγαγον.*

[51]) *ὑμέτερόν ἐστι καταγνῶναι τοῦ ψεύδους, καὶ ἃ μὴ ἔδει τὴν ἀρχὴν πραχθῆναι, ταῦτα εἰ καὶ διεπράχθη, κατακρῖναι, καὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς ὑμῶν δόξαν ἀνασώσασθαι, πάντα ἐκεῖνα ῥίψαντας εἰς κεφαλὴν τῶν κακουργησάντων καὶ ὅσον ἐπ' αὐτοὺς ἧκε, πλέον τῇ Ῥωμαίων ἐκκλησίᾳ ἢ τῇ ἐνταῦθα λυμηναμένων.*

[52]) Watterich. Vitae Pontif. I. p. 33.

[53]) Th. C. VI, II. p. 377—380. Leo p. 285. 286. Georg. p. 871. Sym. p. 715. Cedren. p. 274 seq. Die Meisten sagen, er habe 1 Jahr 29 Tage (Th. C. 22 Tage) regiert und geben seinen Todestag ganz gleich an. Daß er nicht 912, sondern 913 starb, ist schon aus der berichtigten Chronologie Leo's VI. ersichtlich.

[54]) Zu ihr gehörten noch Johannes Elada, Johannes Rektor, Euthymius, dann Gabriel-

die all' seine Kraft in Anspruch nahm. Er war in der That der eigentliche Regent.[55]) So sehr ihm diese einflußreiche Stellung zu Statten kam, um in seinem Sinne allmälig das Chaos der kirchlichen Verhältnisse zu ordnen, so vielfach ward er doch darin durch die großen Schwierigkeiten seiner weltlichen Regierung gestört, die er mit allem Eifer führte, so daß er auch des Ehrgeizes beschuldigt ward. Einige behaupteten sogar, er habe, bevor er noch das Testament Alexanders kannte, das ihn an die Spitze der Regentschaft berief, die Verschwörung des tapferen Dux Constantin, der sich den Thron verschaffen wollte, unterstützt und diesen im Einverständniß mit dem entsetzten Geistlichen Artabasdus in die Hauptstadt berufen,[56]) wo jener zwar im Circus als Kaiser proklamirt, aber im Kampfe beider Parteien getödtet ward.[57])

In den Provinzen gab es noch vielfache Unruhen und Spaltungen; die Geistlichen erhoben sich gegen ihre hierarchischen Oberen, mit denen sie keine Gemeinschaft halten wollten. Zu Theben in Böotien waren die Cleriker gegen einander im Kampfe und mißhandelten sich wechselseitig, so daß der Patriarch, nun auch Regent, dem Strategen von Hellas auftrug, sie zu versammeln, ihnen die nachdrücklichsten Vorstellungen zu machen und dabei kund zu geben, daß jene, die mit dem Erzbischofe die Liturgie feierten, die katholische (Haupt-) Kirche inne haben, die anderen aber, die von der Liturgie und der Gemeinschaft des Erzbischofs sich zurückzogen, in den übrigen Kirchen sich getrennt versammeln sollten, damit wenigstens Ruhe gewahrt bleibe, bis Gottes Wohlgefallen eine feste Ordnung der jetzt die Kirche bedrängenden Nothstände herbeiführe.[58])

Vor Allem bedrohte das Reich der unternehmende und tapfere Bulgarenfürst Symeon. Noch kurze Zeit vor seinem Tode hatte der despotische und entnervte Alexander dessen Gesandte schimpflich entlassen, wofür Symeon Rache nehmen zu müssen glaubte.[59]) Der Patriarch, der schon früher mit Symeon in Verbindung stand, das kirchliche Asylrecht gegen ihn vertheidigte[60])

---

pulus und Basilitzes, beide Männer slavinischer Abkunft, die Alexander sehr bereichert und begünstigt haben soll. Th. C. l. c. Sym. p. 716—718. Leo p. 287. 288. Georg. m. c. 7. p. 873. 874. Cedr. II. 277. Den Magister Stephan nennt an erster Stelle Ham. C. p. 798. n. 7.

[55]) Cedr. p. 278: *λαβόμενος τῆς ἐξουσίας Νικόλαος . . . ἐπηδαλιούχει τὰ τοῦ κοινοῦ.* Ham. Cont. p. 799. n. 1 ähnlich.

[56]) Th. C. VI. III. p. 381. 382. Cedren. l. c.

[57]) Th. C. l. c. p. 383—385. Georg. c. 2—6. p. 874—877. Leo p. 288—291 Sym. p. 718—721. Cedr. p. 278—281. Ham. Cont. p. 799—802. Die Vita Bas. jun l. c. p. 657 gibt viele Details in anderer Weise.

[58]) Nicol. ep. 34. p. 306.

[59]) Th. C. p. 380. Sym. p. 717. Leo p. 287. Georg. p. 873. Cedr. p. 277. Pag. a. 912. n. 3. Ham. Cont. p. 798. n. 6.

[60]) Nicol. ep. 3. p. 170 seq. Nikolaus stellt seine Forderung fast in gebietendem Tone: *ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι, παρ' οὗ ἡμῖν τοῖς ταπεινοῖς ἐξουσία δέδοται δεσμεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ ψυχῆς τοὺς ἐν χρείᾳ τοῦ δεσμοῦ καθισταμένους, ἀπαγορεύομέν σοι, μηδεμίαν κόλασιν ἢ τιμωρίαν ἐπαγαγεῖν τῷ ἐκ τοῦ ἱεροῦ οἴκου τοῦ θεοῦ ληφθέντι, μηδ' εἰς πεῖράν τινος κακώσεως αὐτὸν καταστῆσαι, ἀλλ' οἰκτιρμῶν ἀξιῶσαι καὶ συγγνώμης* p. 172. Ebenso schrieb er ep. 4. p. 172 seq. an den Erzbischof der Bulgaren, den er

und bei ihm großes Ansehen genoß,[61]) bot Alles auf, ihn vom Kriege abzuhalten und zu einem neuen Frieden zu bewegen. In einem der vielen an ihn gerichteten Briefe hält er ihm das schwere Unrecht vor, gegen eine Waise, die ihn nie beleidigt, gegen ein kaiserliches Kind, das sich nicht schützen könne, Krieg zu beginnen[62]) und ein ihm nicht zustehendes Reich an sich zu reißen;[63]) er führt das Beispiel der Perser an, die nach dem Tode des Arkadius den erst dreijährigen Theodosius II. zu bekriegen sich scheuten; er weiset hin sowohl auf den schon früher geschlossenen, nach erfolgtem Bruch wieder erneuerten Friedensvertrag zwischen Bulgaren und Griechen,[64]) als auf die schönen Hoffnungen, die er auf den Fürsten gesetzt und in denen er sich zu seinem tiefsten Schmerze getäuscht sehe; er schreibe mehr mit Thränen als mit Dinte; so traurig sei das, was er jetzt von ihm vernommen. Anfangs habe er Alles für Lüge und Verläumdung gehalten und entschieden widersprochen; jetzt stehe er beschämt da und sehe ihn eidbrüchig, gewaltthätig, raublustig, zur Unterdrückung der Waisen geneigt. Im entschiedensten Tone droht er ihm mit der Anklage vor Gottes Richterstuhl wie mit der Verhängung des Bannes. In einem weiteren Briefe[65]) betheuert Nikolaus, sein Augenmerk sei nur das Beste der beiden Völker; Krieg und Zwietracht sei beiden Theilen nachtheilig und er fühle sich sowohl als Priester Gottes wie nach seiner Kenntniß der älteren Geschichte verpflichtet, vor einem so schweren Unglück zu warnen. Furchtbar sei schon der Zweikampf zweier Individuen, noch größer der zwischen zwei Städten, am schrecklichsten der zwischen zwei Nationen. Er führt eine seiner Aeußerungen, die Symeon mißdeutet, auf ihren richtigen Sinn zurück.[66]) Inzwischen traf ein an den Kaiser gerichtetes Schreiben Symeons ein, das Aussicht bot, derselbe wolle sich auf Friedensunterhandlungen einlassen;[67]) der Patriarch betheuert ihm auf's Neue seine Liebe und Zuneigung sowie seinen Eifer für dessen Ehre und Heil; als Vater habe er geredet, gewarnt, getadelt, nicht aus Haß und Interesse; sei Symeon durch seine früheren Briefe betrübt

---

auffordert, Sorge zu tragen, daß das von Symeons Leuten bei der Auslieferung des Flüchtlings gegebene Versprechen gehalten werde.

[61]) Symeon hatte sich griechische Bildung angeeignet (Luitpr. III. 8) und bewies sehr viel Klugheit (Nicol. ep. 27. p. 269: *τὴν σὴν, υἱέ μου θεοτίμητε, μεγάλην φρόνησιν οἱ φήμαις, ἀλλ' αὐτῇ τῇ πείρᾳ γινώσκοντες*). Während er dem Kaiserhofe seine Verachtung erwies, gab er dem Patriarchen fortwährend Beweise von Achtung.

[62]) ep. 5. p. 115: *κινῆσαι βουλόμενος καὶ τυραννικῶς ἐπελθεῖν κατὰ τοῦ μηδὲν ἀδικήσαντος, κατὰ τοῦ μηδὲν ὅλως λυπήσαντος νηπίου καὶ ὀρφανοῦ καὶ παιδὸς βασιλέως οὔτε τῆς τυραννίδος ἔννοιαν λαβὼν ὡς βδελυρὰ παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις.*

[63]) p. 181: *ἁρπάσαι βασιλείαν τὴν κατὰ μηδὲν τῷ σῷ γένει προσήκουσαν.*

[64]) Auch ep. 6. p. 183 erwähnt Nikolaus *τὸ λεγόμενον κομβέντον* (conventum, conventio).

[65]) ep. 6. p. 182 seq.

[66]) ib. p. 183. 184. Nikolaus hatte gesagt: *ὅτι ἀδύνατον χωρὶς χύσεως αἱμάτων τὴν ὁρμὴν γεγενῆσθαι.* Das war so gedeutet worden: *ὅτι μετὰ τῆς τῶν αἱμάτων χύσεως δυνηθήσῃ* (Symeon) *ἐπιτελέσαι τὸ ἐπιχείρημα.*

[67]) ep. 7. p. 185: *νῦν διὰ τοῦ πεμφθέντος γράμματος πρὸς τὸν φιλόχριστον βασιλέα τὰ διοικηθέντα μεμαθηκότες, τῆς προκατασχούσης ἡμᾶς βαρυτάτης ἀνείθημεν θλίψεως.*

worden, so möge er jetzt dieser Betrübniß sich entledigen; nehmen ja doch Freunde von Freunden gerne Ermahnungen an.

Symeon, der bereits mit einem starken Heere Constantinopel von den Blachernen bis zum goldenen Thore eingeschlossen, aber die Mauern zu fest und die Vertheidigung zu gut geleitet fand, hatte sich in der That bis Hebdomon zurückgezogen und Friedensanträge gemacht. Mit Freuden gingen die Tutoren Constantin's darauf ein und Symeon sandte seinen Magister Theodor zur Unterhandlung.[68]) Der Patriarch Nikolaus sowie seine Collegen Stephan und Johannes kamen mit dem jungen Kaiser Constantin nach dem Blachernenpalast, führten dort die zwei Söhne Symeons ein und zogen sie zur Tafel. Der Patriarch ging zu einer Besprechung mit Symeon hinaus; dieser neigte vor ihm ehrerbietig das Haupt und dieser setzte dem ehrsüchtigen Fürsten seine eigene Kopfbedeckung wie zur Krönung auf.[69]) Symeon und seine Söhne erhielten reiche Geschenke und kehrten so unter Freundschaftsversicherungen in ihr Land zurück, obschon man sich über die Bedingungen eines neuen Friedensvertrags nicht hatte vereinigen können,[70]) weßhalb denn auch Symeon, der offen nach dem Besitze Constantinopels und der kaiserlichen Würde strebte, bald wieder Anlaß zu neuen Feindseligkeiten fand und Nikolaus auf's Neue seine Trauer über das große Aergerniß der Zwietracht zwischen zwei christlichen Völkern kund geben mußte.[71]) Solange die Scheidewand der Religion bestanden, sei das kein Wunder gewesen; jetzt, nachdem die Bulgaren Christen seien, sollte jede Zwietracht ausgeschlossen bleiben. Leider sei es dem Teufel gelungen, die alte Feindschaft wieder zu erwecken. Sei schon Aergerniß gegen einen Einzigen schwere Sünde, um wie viel mehr gegen so Viele, um wie viel mehr gegen das ganze große, über jede andere irdische Macht erhabene Kaiserreich![72]) Gott habe jedem Volke seine Grenzen, seinen Namen, seine Ehren gegeben; dabei solle jedes bleiben und nicht nach Höherem streben; sonst treffe es Unglück. Was sei jetzt aus den vor kurzer Zeit (ein Jahr zuvor) in seiner Gegenwart gegebenen heiligen Friedensversicherungen geworden? Möge doch Symeon in sich gehen, an Gottes Gericht denken und den verheißenen Frieden getreulich halten.

Inzwischen hatte der junge Kaiser seine durch Alexander vom Hofe verjagte Mutter Zoe bei sich zu haben gewünscht und wirklich ward sie zurück-

---

[68]) Th. C. VI, III. p. 385. Leo Gr. p. 291. Georg. c. 7. p. 877. Sym. p. 721. Ham. Cont. p. 802. 803. Cedr. p. 282. Baron. Pag. a. 914. n. 1. Es fällt diese Begebenheit bald nach Alexanders Tod in den Monat August; wir müssen also den August 913 dafür annehmen.

[69]) Th. C. l. c. Leo p. 292. Georg. p. 878. Cedr. l. c.

[70]) *ἀσύμφωνοι ἐπὶ τῇ εἰρημένῃ εἰρήνῃ διαλυθέντες.* Th. C. Leo. Georg. l. c. Ham. Cont. p. 803.

[71]) Nicol. ep. 8. p. 187: *ἢ οὐκ ἔστιν σκάνδαλον χαλεπώτατον ἡ νῦν γεγενημένη μεταξὺ Ῥωμαίων καὶ Βουλγάρων ἀντὶ τῆς φιλίας, ἀντὶ τῆς εἰρήνης, ἀντὶ τῆς ἑνώσεως ἔχθρα καὶ διάστασις καὶ δυσμένεια;*

[72]) *πρὸς βασιλείαν τὴν ἐπάνω πάσης ἐπιγείου ἀρχῆς, ἣν μόνην ἐν γῇ ὁ τοῦ παντὸς ἔπηξε βασιλεύς.*

gerufen, gewann aber mehr und mehr die Herrschaft.[73]) Dadurch, daß Nikolaus nicht nur den Constantin als legitimen Herrscher, sondern auch seine Mutter als Augusta anerkannte, hatte er bereits eine Sinnesänderung betreffs der von ihm früher als schlechterdings ungiltig betrachteten vierten Ehe des Kaisers Leo an den Tag gelegt.[74]) Die Kaiserin umgab sich mit vielen neuen Räthen und entließ auf den Rath des Magisters Johannes Elada, der bald nachher an einer schweren Krankheit starb, die Vertrauten Alexanders. Bald aber verwies sie nach dem Antrage des Hetäriarchen Dominikus, den indessen auch noch ihre Ungnade traf, den Patriarchen Nikolaus vom Hofe, indem sie ihm mit zorniger Miene bedeutete, er solle sich nur um seine Kirche kümmern.[75]) Es scheinen damals auch verschiedene Anklagen gegen ihn erhoben worden zu sein, die aber bei der Mehrzahl der Bischöfe keinen Anklang fanden. Wir glauben darauf einen an die Metropoliten des Patriarchats gerichteten Brief beziehen zu sollen, worin Nikolaus erklärt, er getraue sich, alle Anklagen zu widerlegen, sei aber bereit, falls er ihnen mißfalle und zur Last sei, abzudanken und einem Anderen zu weichen, wofern nur Alle zur vollständigen Einheit zurückkehrten, die ihm vor Allem am Herzen liege.[76]) Obschon aber Nikolaus manche Metropoliten, wie z. B. den Leo von Sybläum,[77]) wegen Bedrückungen und Gewaltthätigkeiten gegen Untergebene hart zu tadeln pflegte, obschon einige derselben, wie Philipp von Larissa,[78]) bisweilen durch ihn ihre Rechte gekränkt glaubten, so war doch die Gerechtigkeitsliebe und die Milde des Patriarchen bei den meisten anerkannt und die einflußreichsten derselben, wie Gregor von Ephesus, waren seine begeisterten Anhänger.[79])

Vom Hofe verbannt (914), suchte Nikolaus desto eifriger an der Herstellung der kirchlichen Einheit zu arbeiten und wahrscheinlich schrieb er auch, wie spätere Briefe vermuthen lassen, neuerdings an den römischen Stuhl, der noch immer eine sehr reservirte Haltung einnahm. Jedenfalls machte er bei dem eben erwählten Johann X. einen neuen Versuch, im Sinne seines an dessen Vorgänger Anastasius gerichteten Schreibens das Einvernehmen mit Rom zu begründen.[80])

---

[73]) Th. C. p. 386. Leo l. c. Georg. p. 878. Sym. c. 6. p. 721. Cedren. p. 283. Ham. Cont. p. 803.

[74]) Vgl. Assem. l. c. p. 562. n. 413.

[75]) μετ' ὀργῆς τὰ τῆς ἰδίας ἐκκλησίας φροντίζειν εἰποῦσα. Th. C. p. 386. Cf. Leo p. 292. 293. Sym. p. 721. 722. Georg. c. 8. 9. p. 878. 879. Ham. Cont. p. 804. n. 8.

[76]) ep. 90. p. 364 (ἀδήλῳ überschrieben).

[77]) ep. 117. p. 394. 395. Cf. ep. 43. p. 314. 315.

[78]) ep. 116. p. 393.

[79]) Vgl. das Lob desselben ep. 42. p. 313. 314.

[80]) Johann X. hatte nach Luitpr. L. II. c. 14 sich mit dem Fürsten von Capua und Benevent Landulf über die gegen die Saracenen zu ergreifenden Maßregeln berathen und man war zu dem Entschluß gekommen, den griechischen Hof, der ebenso nahe betheiligt war, zum energischen Kampfe aufzufordern. Sicher wandte man sich nach Cpl. und es kam der Patricier Nikolaus mit einem Heere nach Italien, das zu dem Siege der Christen von 916 wesentlich beitrug (Baron. a. 915. n. 1. 2. Pag. h. a. n. 1). An diesen Nikolaus scheint ep. 141. p. 423. 424 unserer Sammlung gerichtet, worin dessen Thaten gerühmt werden.

Aus dem Umstande, daß Nikolaus bei der Kaiserin in Ungnade gefallen war, schöpften seine Gegner neue Hoffnung und an vielfachen Vexationen fehlte es nicht, obschon der junge Kaiser dem Patriarchen sehr geneigt war. Noch ist ein Uebel nicht vorüber, schrieb Nikolaus — wahrscheinlich damals — seinem Freunde Gregor von Ephesus,[81]) so ist schon wieder ein anderes da. Es war der Metropolit von Dyrrachium nach Constantinopel gekommen und hatte sich dort von der Gemeinschaft des Patriarchen getrennt.[82]) Da dieser ihn nicht von seinen Ansichten abzubringen vermochte, so sandte er ihn an den Erzbischof Gregor in der Hoffnung, diesem werde es gelingen, ihn zum Gehorsam zurückzubringen, sowie auch deßhalb, weil er in der Hauptstadt, von Schismatikern umgeben, weit schwerer zu gewinnen sei.[83]) Die weltlichen Beamten erlaubten sich zudem an verschiedenen Orten die Bischöfe, die Nikolaus einsetzte, zu vertreiben und die von Euthymius erhobenen an ihre Stellen zu setzen; wegen der Verdrängung des Erzbischofs von Neapolis führte Nikolaus bei dem Staatssekretär Constantin, wohl dem Günstling Zoe's, energische Klage und drohte mit der Excommunikation.[84]) Auch bei anderen Anlässen trat Nikolaus energisch auf; so schrieb er auf die Klage der Geistlichen von Nicäa, daß Priester und Diaconen in das Heer eingereiht würden, an den Patricier Philotheus sehr strenge.[85]) Allenthalben war er auf Beseitigung der Mißbräuche bedacht.[86])

Aber auch das Wohl des Reiches ließ der rastlos thätige Patriarch trotz alles Undanks, den er erfahren, nicht außer Acht und mit gleichem Eifer setzte er seine Bemühungen für das Friedenswerk bei den Bulgaren fort. Als im Sommer 914 Symeon abermals Thracien bedrängte und die Augusta rathlos schien, hatte ein gewisser Johannes Bogas, der dafür zum Patricier erhoben werden wollte, den Vorschlag gemacht, die Patzinakiten[87]) gegen die Bulgaren

---

Bei dieser Gelegenheit nahm wohl der Patriarch auch seine Correspondenz mit Rom wieder auf.

[81]) ep. 151. p. 430. 431.

[82]) ep. cit.: *Ὁ τοῦ Δυῤῥαχίου μητροπολίτης τὰ ἐνταῦθα καταλαβὼν οὐκ οἶδα τί παθὼν τοῦ πληρώματος τῆς ἐκκλησίας ἑαυτὸν ἀπομερίζειν ἠγάπησε.*

[83]) ib.: *ὅτι ἐνταῦθα διατρίβων ὑπὸ τῶν ἀποστατησάντων τῆς ἐκκλησίας οἷα εἰκὸς καθ' ἑκάστην εἰσηγήσεις λαμβάνων ὕστερον ὀφθήσεται πρὸς τὸ τῇ ἐκκλησίᾳ συναφθῆναι δυσπειθέστερος.*

[84]) ep. 146. p. 425. 426. Der Brief ist sicher nach der Einsetzung des Euthymius geschrieben, den Nikolaus aber nicht mit Namen nennt. Er sagt: Nach dem Weggange des Kaisers von uns (*μετὰ τὴν τοῦ βασίλεως ἐξ ἡμῶν ἀναχώρησιν* — der Kaiser ist sicher nicht Leo, der seit dem Febr. 907 nicht mehr mit ihm zusammenkam, sondern Alexander oder der junge Constantin, wahrscheinlich der letztere) habe er vernommen, daß an die Stelle des von ihm ordinirten Erzbischofs der vom Usurpator seiner Kirche Geweihte (*ὃν ἐσφράγισε καὶ ἐξαπέστειλεν ἐκεῖ ὁ καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν ἐκκλησίαν εἰσπηδήσας*) gesetzt worden sei. Sicher hatte der vertriebene Erzbischof seinen Posten schon einige Zeit inne gehabt.

[85]) ep. 150. p. 428—430.

[86]) Vgl. z. B. ep. 66.

[87]) Nach Constantin de adm. imp. c. 1. p. 67 seq. ein scythisches, den Russen benachbartes Volk. Suidas nennt so die Dacier, Transsilvanier (Pag. a. 914. n. 2).

aufzureizen, und als dieser Billigung fand, ihn auch zur Ausführung gebracht, so daß ein Bündniß mit diesem Volke zu Stande kam. Im September aber hatte der Armenier Pankratukas verrätherischerweise dem Symeon die Stadt Hadrianopel überliefert, die erst nachher durch große Geldspenden, welche die Kaiserin durch den Patricier Basilius und den Protospathar Niketas Cladikus sandte, dem Reiche zurückgebracht werden konnte.[88]) Der Patriarch, der von den Planen des Hofes keine genauere Kenntniß hatte, schrieb damals an Symeon,[89]) er habe die Erneuerung des Kampfes[90]) mit großem Schmerze erfahren und, als er in Erfahrung gebracht, wie man ein Heer gegen die Bulgaren ausrüste, sich erkundigt und über ein Beginnen beschwert, bei dem man ihn nicht zu Rathe gezogen. Er habe aber folgenden Bescheid erhalten: Von den Duces Macedoniens und Thraciens sei berichtet worden, daß die Bulgaren sich räuberische Einfälle erlaubt, das Bündniß gebrochen hätten und fortwährend das Reich bedrohten; sodann habe der zum Strategen von Cherson ernannte Bogas gemeldet, von den Bulgaren seien andere Völker zum Kriege gegen die Römer aufgereizt, insbesondere aber den Patzinakiten Bundesanträge gemacht worden, wie auch deren Gesandte in Constantinopel bezeugt; unter diesen Umständen habe der Hof sich dringend zur Vorsorge aufgefordert gesehen und ein Heer zum Schutze des Reiches gesammelt. Auf diesen Bescheid, erklärt Nikolaus, habe er, obschon nicht im Stande, das Alles zu widerlegen oder in Abrede zu stellen, sich doch noch nicht ganz beschwichtigen lassen, er habe darüber eine schriftliche Erklärung verlangt und erhalten, und dann in der Hoffnung, es werde zu keinem Blutvergießen kommen, im Sinne des Hofes an Symeon zu schreiben eingewilligt. Der Patriarch spricht die Ueberzeugung aus, der Fürst werde selber einsehen, daß man unter diesen Umständen wohl sich vorsehen und entschiedene Maßregeln treffen mußte. So sei das Heer organisirt und eine Gesandtschaft an die Patzinakiten abgeordnet worden, und zwar mit seiner, unter den angegebenen Voraussetzungen ertheilten Zustimmung. Freilich könne Symeon sagen: „Geschah das nur zum Schutz der eigenen Grenzen, so durften die Romäer nicht in Bulgarien einfallen.“ Dasselbe, sagt Nikolaus, habe auch er gesagt und das Beginnen schwer getadelt; doch auch dafür habe man eine Rechtfertigung in dem Verfahren der Bulgaren bei Dyrrachium und Thessalonich gesucht; ob sie begründet sei, möge Symeon selbst entscheiden. Er seinerseits tadle auch jetzt noch das Geschehene. Ihn betrübe es tief, daß während ehemals die Christen ihr Blut für Christus vergossen, sie jetzt einander wechselseitig morden, daß schon so viel Christenblut geflossen und noch kein Ende abzusehen sei, daß der jugendliche Kaiser durch so schwere Drangsale heimgesucht, die Stimme der Diener Christi gar nicht

[88]) Th. C. c. 7. p. 387. 388. Leo p. 293 seq. Sym. p. 722. 723. Georg. p. 879. Ham. Cont. p. 801. 805. Cedr. p. 283. 284. Pag. l. c.

[89]) ep. 9. p. 191—200.

[90]) Daß beide Theile daran Schuld hatten, gibt Nikolaus zu. Der Satan, der die Zwietracht aufrege, habe auf beiden Seiten taugliche Werkzeuge dazu gefunden. p. 192: *ἑτέρων σκεύη . . κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν, ἃ μὲν ἐκ τοῦ ὑμετέρου γένους, ἃ δὲ ἐξ ἡμῶν*

mehr gehört werde. Auch hier droht Nikolaus für den Fall weiterer Invasionen mit dem Banne.

Empört über Symeons Hochmuth und seine fortgesetzten Einfälle beschloß die Kaiserin ein Bündniß mit den Saracenen einzugehen und alle in Asien stehenden Truppen gegen ihn zu verwenden. Nachdem die Patricier Rhodinus (Rhabinus) und Michael Toxaras den Vertrag mit den Arabern geschlossen, und unter dem mehr durch Tapferkeit als durch Feldherrntalent ausgezeichneten Leo Phokas sich das Heer in Thracien versammelt, welches man noch mehr dadurch zu begeistern suchte, daß der Protopapas des Palastes Constantin Kephalas und Constantin Balelias das Kreuzesholz zu ihm hinaustrugen, wurde der Marsch nach Bulgarien angetreten. Aber am 20. August 917 erfochten die Bulgaren einen glänzenden Sieg am Achelous; der Feldherr Leo entfloh mit Noth nach Mesembrya; die Patzinakiten waren nach Hause gezogen, da der Drungarius Romanus und Johannes Bogas unter sich in Streit waren. Die Bulgaren zogen nachher gen Constantinopel und tödteten bei Katasyrta eine große Zahl von Griechen.[91]) Inzwischen hatten in den von Truppen entblößten orientalischen Provinzen die Araber neue Vortheile errungen.

Noch mehr aufgebläht über seinen Sieg hatte Symeon alle Vorstellungen des Patriarchen zurückgewiesen und ihm einen sehr beleidigenden Brief geschrieben, worin er unter Anderem sagte, derselbe müsse, da er ihm jetzt Friedensvorschläge mache, um seinen Verstand gekommen sein.[92]) In seiner Antwort[93]) dankt Nikolaus Gott für diese Schmach, weiset aber nachdrücklich den Stolz des halbbarbarischen Fürsten zurecht und sucht seinen „schönen und verständigen Brief", wie er ihn ironisch nennt, zu widerlegen. Die Bischöfe, erklärt er, seien Richter über die Fürsten, nicht die Fürsten über die Bischöfe. Daß das kaiserliche Heer besiegt worden sei, müsse man dem unerforschlichen Gerichte Gottes und den Sünden der Menschen zuschreiben, nicht aber der Gerechtigkeit seiner Sache, die vielmehr eine ungerechte sei. Gott könne auch ihn, den Symeon, noch demüthigen, wie einst die Perser und die Avaren, wie die Saracenen, die alle diese Kaiserstadt bekämpft, die trotz ihrer Anstrengungen noch blühe. Sodann betheuert er ihm seine Liebe und bittet ihn, die thörichte Hoffnung auf die Herrschaft in Constantinopel aufzugeben und sich mit der angestammten Macht zu begnügen.[94])

Trotzdem daß Nikolaus bisher so wenig ausgerichtet, gab er seine Bemühungen bei Symeon nicht auf. Er schrieb ihm noch öfter und führte alle möglichen Gründe an, den ehrgeizigen Herrscher zu friedlichen Gesinnungen zu bringen. Wäre es ihm möglich gewesen, schreibt er ein andermal, mit Symeon

---

[91]) Th. C. p. 388 seq. Leo p. 291—296. Sym. p. 723—725. Georg. p. 880-883. Ham. C. p. 806—808. Cedr. p. 284—287. Pag. a. 917. n. 2.

[92]) ὅτι ἐμωράνθης.

[93]) ep. 10. p. 200. 201.

[94]) p. 202: ῥίψον τὰς ματαίας ἐλπίδας, ἀρκέσθητι τῇ ἐξουσίᾳ, ἣν ἐκ τῶν σῶν πατέρων ἐκληρονόμησας, μὴ βούλει δεσπόζειν ὑφ' ὧν ἐδιδάχθης ἐπιγινώσκειν τὸν τῶν ὅλων δεσπότην.

persönlich zusammenzutreffen, er würde es gerne gethan haben; die weite Entfernung und die Strenge des Winters hätten ihn nicht abgehalten, aber seine Altersschwäche und seine erst kürzlich erfolgte Genesung von schwerer Krankheit seien stärkere Hindernisse geworden. Er würde alsdann nicht aufgehört haben, ihn mit Worten und Thränen zu bitten und zu beschwören, den Frieden wiederherzustellen und der Feindschaft zu entsagen, die Erde nicht mit Bruderblut zu benetzen, sovielem Elend ein Ende zu machen. Ebenso wandte er sich an den bulgarischen Erzbischof, von dem er wohl voraussetzen konnte, er denke ebenso und sei gleich ihm betrübt über den verderblichen Krieg, mit der Bitte, seine Vorstellungen bei Symeon, dessen gute Eigenschaften er wohl kenne, mit den seinigen zu vereinigen. Die Diener der Kirche seien vor Allen berufen, im Interesse des Friedens zu wirken; er, der Patriarch, habe das Seinige gethan, um dem Kriege zu steuern, noch gebe er nicht alle Hoffnung auf.[95]) Auch dem ersten Minister Symeons schrieb er in demselben Sinne und ersuchte ihn um seine Mitwirkung zur Wiederherstellung des Friedens.[96])

Am kaiserlichen Hofe wurde damals von verschiedenen Seiten zu verschiedenen Zwecken intriguirt. Theodor, der Pädagog Constantin's VII., glaubte wahrgenommen zu haben, daß der von Zoe begünstigte Accubitor Constantin damit umgehe, die Herrschaft seinem Schwager Leo zu übertragen, und rieth deßhalb seinem kaiserlichen Zögling, den Drungarius Romanus (denselben, der früher wegen seines unheilvollen Zwistes mit Bogas zur Blendung verurtheilt worden wäre, hätten nicht Constantin Gonyles und der Magister Stephan es verhindert) in seine Nähe zu ziehen, da dieser als ehemaliger Diener seines Vaters ihm vor Allen treu und auf seinen Schutz bedacht sei. Constantin Porphyrogenitus schrieb selber an Romanus und erhielt von diesem die Zusicherung der sorgfältigsten Wachsamkeit für seine Sicherheit. Der Accubitor Constantin, der von dem, was im Werke war, etwas vernommen, suchte den Romanus zur Abreise mit der Flotte zu bestimmen, ward aber von dem entschlossenen Admiral als Gefangener auf ein Schiff gebracht, ohne daß Jemand sich seiner angenommen hätte. Die Kaiserin-Mutter gerieth darüber in Unruhe; sie ließ bei Romanus nach dem Grund der Gefangennahme ihres Günstlings fragen. Darüber entstand ein Aufruhr gegen die Kaiserin, die von Theodor den Grund der Besorgnisse erfuhr. Der junge Kaiser aber berief den Patriarchen Nikolaus und den Magister Stephan zu sich und erklärte, daß er von nun an die Regierung selber übernehme. Tags darauf befahl er dem Johannes Tubaces, die Zoe aus dem Palaste zu verjagen; doch ihre Thränen und Bitten bewogen den Kaiser, sie bei sich zu behalten, obschon die Regierung ihr entzogen blieb.

Hier hatte wieder der Patriarch den wesentlichsten Antheil an den Regierungsgeschäften erlangt. Nikolaus war aber sehr umsichtig, er durchschaute den Plan des ehrgeizigen Romanus und während er gegen eine Re-

[95]) ep. 11. 12. p. 202—212.
[96]) ep. 13. p. 212—214. τῷ πρώτῳ ἀνθρώπῳ τοῦ Συμεών.

bellion von Seite des Leo Phokas Vorkehrungen zu treffen suchte, an dessen Stelle Johannes Garidas zum domesticus scholarum ernannt ward, wollte er auch den Admiral vom Hofe entfernt halten, gegen dessen eigenmächtiges Einschreiten sich viele Bedenken erhoben. Am 24. März 919 sandte Romanus den ihm ergebenen Priester Johannes und den Theodor Matzukes, um im Palaste seine Sache zu führen; er ließ betheuern, daß er keine Empörung gewollt, sondern blos gegen Leo Phokas Vorsorge getroffen und nur zum Schutze des Kaisers zu handeln gewillt sei. Da der Patriarch seine Rechtfertigung nicht völlig genügend fand, meldete ihm sein Freund Theodor, er solle mit der ganzen Flotte bis Bukoleon kommen. Das geschah am folgenden Tag, dem Feste Mariä Verkündigung. Seitdem hatte Romanus am Hofe alle Gewalt in den Händen. Der Magister Stephan hatte bei seiner Ankunft sogleich den Palast verlassen, den Patriarchen ließ er als seinen Gegner durch den mit ihm verschwägerten Patricier Niketas von demselben vertreiben. Später aber nahm er wieder zu dem Rathe des gewandten und geistvollen Mannes seine Zuflucht.[97])

Romanus hatte dem Kaiser Sicherheit und Treue geschworen und ward von ihm zum Magister und obersten Hetäriarchen ernannt. Während sein Rivale Leo Phokas, den ein kaiserliches Schreiben wie ein anderes des Accubitor Constantin von Rebellion abzumahnen suchte, aus Kappadocien zurückkehrte und als Privatmann lebte, wußte Romanus in kurzer Zeit seine Macht zu erhöhen und zu befestigen. Im April 919 schloß Constantin Porphyrogenitus Sponsalien mit Helena, der klugen und schönen Tochter des Romanus, und am dritten Ostertage segnete der Patriarch Nikolaus ihre Ehe ein. Als Vater der Kaiserin wurde Romanus nun Basileopator, sein Sohn Christoph Hetäriarch.[98]) Diese rasche Erhebung des Romanus rief mehrere Verschwörungen hervor, die alle vereitelt wurden; so die des Leo Phokas, die des Constantin Ctematinus und des David Camulianus,[99]) die der Kaiserin Mutter, die den Romanus zu vergiften suchte, nun aber aus dem Palaste verbannt und in dem schon oft von gestürzten Kaiserinen bewohnten Kloster der heiligen Euphemia zur Nonne geschoren ward. Auch der Pädagog Theodor fand mit seinem Bruder Symeon den Tod auf Veranstalten des Patriciers Theophylaktus.

Noch nicht zufrieden mit dem Erreichten ließ sich Romanus Lekapenus am 24. September zum Cäsar ernennen, am 17. December von Constantin und dem Patriarchen zum Augustus krönen, welche Ehre am 6. Januar 921 auch seiner Gemahlin Theodora und im Mai auch seinem Sohne Christoph zu Theil ward. Romanus war in der That jetzt alleiniger Herrscher und schien Begründer einer neuen Dynastie. Die vormundschaftliche Regierung für Con-

[97]) Th. C. p. 390—394. Leo p. 296—300. Sym. p. 724—727. Ham. C. p. 808—812. Georg. p. 882—886.

[98]) Th. C. p. 394—397. Leo p. 300—303. Sym. p. 727—731. Georg. p. 886—890. Ham. C. p. 812—816. Cedr. p. 294 seq.

[99]) An diesen Protospathar ist Nicol. ep. 69. p. 343 gerichtet.

stantin hatte sieben Jahre gedauert; es setzte sich dieselbe fort in der sechsundzwanzigjährigen Mitregierung des Romanus.[100])

3. Die Unionssynode und die Beendigung des Tetragamiestreites.

Bereits hatte die Spaltung, die wegen der vierten Ehe Leo's VI. entstanden war, an fünfzehn Jahre gedauert, als es dem Kaiser Romanus und dem Patriarchen Nikolaus gelang, durch ein Synodaldekret die controverse Frage zur Entscheidung zu bringen und die zwei kirchlichen Parteien der Nikolaiten und Euthymianer wenigstens zum größten Theile zu vereinigen. An einem Sonntag im Juli 920 oder 921 [1]) kam ein Beschluß zu Stande, der für die griechische Kirche von da an maßgebend blieb und durch die weltliche Gesetzgebung ebenso festgehalten ward. [2])

Der uns noch erhaltene tomus unionis [3]) beginnt mit dem Satze, daß Christus den Seinen als hohes Gut den Frieden zurückgelassen und so wie er selbst das Getrennte geeinigt, also auch ihnen die Einheit im Bande des Friedens zum Gesetze gemacht, daß er, wenn auch der Feind des Guten Aergernisse errege, doch den Frieden seiner Kirche bewahre und wiederherstelle, und jene Aergernisse auf das Haupt des Anstifters zurückfallen lasse. Sodann geht das Dekret, jedoch ohne den verstorbenen Kaiser Leo zu erwähnen, auf die bisher streitige Frage von der vierten Ehe ein und spricht mit Berufung auf die Kirchenväter entschieden aus, daß von nun an Niemand mehr eine vierte Ehe eingehen dürfe, die so großes Aergerniß verursacht; wer das wage, der soll von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und ihm selbst der Eintritt in das Gotteshaus versagt sein, solange er bei einer solchen Verbindung beharre. Aber auch die dritte Ehe, die von den Vätern nur als eine Makel und Befleckung tolerirt war, [4]) soll nicht schlechthin und geradezu, [5]) sondern nur unter gewissen

---

[100]) Th. C. p. 397 seq. 381. Leo p. 304. 288. Sym. p. 731. 748. Georg. p. 871. Cedr. p. 296.

[1]) So Muralt not. in Cont. Hamart. p. 816 extr.

[2]) Ἰουλίῳ μηνὶ ἰνδ. η΄ ἡμέρᾳ κυριακῇ ἡ τῆς ἐκκλησίας παρὰ τοῦ Ῥωμανοῦ γέγονεν ἕνωσις ἁπάντων ἑνωθέντων μητροπολιτῶν τε καὶ κληρικῶν τῶν ἀπὸ Νικολάου πατριάρχου καὶ Εὐθυμίου διεσχισμένων. Theoph. Cont. p. 398. Sym. M. p. 731. Georg. p. 890. 891. Cedr. p. 297. Leo Gr. p. 301. Baron. a. 920. n. 1. Die der Unionsformel vorangehende Einleitung schreibt statt dem Romanus dem Constantin Porphyrogenitus die Herstellung der Einheit zu, sicher nach einer späteren Redaktion. Auch das sie bestätigende Edikt erscheint als die dreizehnte Novelle Constantin's VII. (post L. II. de themat. Occid. ed. vet. Cf. Pag. a. 920. n. 2.) Daß hierüber eine Synode stattgefunden hat, ist nicht zu bezweifeln. S. Mansi XVIII. 333. 334. Nikolaus ep. 16, p. 224 schreibt dem Romanus den vorzüglichsten Antheil zu.

[3]) Leuncl. Jus Gr. R. t. I. Lib. II. p. 104—108. Mansi l. c. p. 335—342. Cf. Balsam. ad Basil. c. 4 (Bever. Pand. can. t. II p. 54). Arcud. de Conc. L. VII. c. 29. Im Cod. Mon. 380. p. 37 mit dem Titel: Ἔκθεσις ἤτοι ἀνάμνησις τῆς γενομένης ἐκκλησιαστικῆς ἑνώσεως ἐπὶ Κωνσταντίνου καὶ Ῥωμανοῦ, τοῦ μὲν βασιλεύοντος, τοῦ δὲ τηνικαῦτα τῷ τοῦ Βασιλεοπάτορος ἀξιώματι διαπρέποντος.

[4]) συγκεχώρηται μὲν ὡς ῥύπασμα τοῖς πατράσιν.

[5]) μὴ ἁπλῶς μηδὲ ὡς ἔτυχεν. Weder Balsamon, noch der byzantinische Patriarch Ma-

Bedingungen gestattet sein. Nämlich: 1) Denjenigen, die über vierzig Jahre alt und bereits aus einer früheren Ehe mit Kindern gesegnet sind, ist es durchaus verboten, sich zum drittenmale zu verheirathen.[6]) 2) Wer auf dieser Altersstufe, jedoch ohne Nachkommen von den früheren Ehen zu haben, die dritte Ehe eingeht, der wird zwar daran nicht verhindert, soll aber auf fünf Jahre vom Empfang der Eucharistie ausgeschlossen bleiben und diese Zeit ihm nicht verkürzt werden können; auch soll ihm nach Ablauf dieser fünf Jahre der Zutritt zur Communion nur am Osterfeste erlaubt werden.[7]) 3) Wer im Alter von dreißig Jahren nach zwei früheren Ehen, aus denen Kinder vorhanden sind, sich zum drittenmale vermählt, wird auf vier Jahre vom Genusse der Sakramente ausgeschlossen und nach Ablauf derselben darf er nur dreimal im Jahre die Communion empfangen: Ostern, Mariä Himmelfahrt[8]) und Weihnachten. 4) Ist ein solcher ohne alle Nachkommenschaft, so soll ihm nur die bisher übliche Buße auferlegt und seine Ehe anerkannt werden.[9]) Soviel wird über die dritte Ehe festgesetzt; von der zweiten ist keine Rede; ihre Bestrafung scheint, wenn sie sonst mit keinem canonischen Hinderniß behaftet war, ganz seit dieser Zeit abgekommen und sie selbst der ersten Ehe gleichgestellt worden zu sein.[10]) Am Schluße schärft das Dekret ein, bei allen Ehen, der ersten und zweiten ebenso, müsse streng darauf gesehen werden, daß kein canonisches Hinderniß, kein Raub u. s. f. obwalte und daß sie auf gesetzliche Weise geschlossen werden. Wer in einer ungesetzlichen Verbindung lebe, dürfe nicht — die Todesstunde ausgenommen — vor Beendigung der siebenjährigen Bußzeit zum Genusse der Eucharistie zugelassen werden; der Priester, der ungeetzlich ihn zulasse, wird mit Amtsentsetzung bedroht, der ungesetzlich Zugelassene aber soll in die Zahl der Ausgeschlossenen zurückversetzt werden, bis die sieben Jahre abgelaufen sind. Die Synode bittet dann Gott, er möge, nachdem man in diesen Beschlüssen übereingekommen, alle weiteren Aergernisse von der Kirche ferne halten und beseitigen.

Im Wesentlichen hatte Nikolaus einen Sieg über die entgegenstehende Ansicht der Euthymianer gewonnen, obschon er sich diesen darin annäherte, daß er Leo's VI. vierte Ehe nicht ausdrücklich mehr verdammte, sondern die Möglichkeit einer Dispens stillschweigend zuließ; da das Dekret keine rückwirkende Kraft hatte und erst von 920 an gelten sollte, war nicht das leiseste Urtheil über sie gesprochen. Aus den Briefen des Patriarchen ergibt sich ferner, daß

---

nuel (1242—1254) in seiner Resp. synod. (Leuncl. L. III. p. 239) haben das Dekret genau erfaßt. (Assem. l. c. p. 537. 538. n. 387. 388). Besser Aristenus Synt. alphab. γ' c. 4. Doch weicht Manuel nicht in der Hauptsache davon ab.

[6]) *ἐὰν τέκνα παρῇ, ἀσυγχώρητος αὐτοῖς ἡ τριγαμία.*

[7]) Und zwar nur *διὰ τὴν ἐκ τῆς προηγουμένης ἐγκρατείας τῶν νηστειῶν, ὅσον δυνατὸν, ἀνακάθαρσιν.*

[8]) *ἐν τῇ κοιμήσει τῆς ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου.*

[9]) *εἰ δὲ παῖδες μὴ περίεισιν, ἐπειδὴ τὸ τεκνογονίας ἐπιθυμεῖν οὐκ ἀσύγγνωστον, τηνικαῦτα συγγνώμης ἀξιωθήσεται ὁ τοιοῦτος γάμος, καὶ μόνῳ τῷ ἐξ ἀρχῆς καὶ μέχρι τοῦ νῦν κρατήσαντι ἐπιτιμίῳ θεραπευθήσεται.*

[10]) Balsam. Zonar. bei Asseman. t. I. c. 13. p. 528. 529.

auf dieser Synode zur hohen Freude desselben viele seiner früheren Gegner sich ihm unterwarfen, ihren Fehler bekannten und von ihm liebevoll aufgenommen wurden, daß aber Andere, „nur Wenige“, noch von ihm getrennt blieben, deren Rückkehr er erst zu erhoffen hatte. [11])

Nach dieser Unionssynode wandte sich nun Nikolaus in einem Schreiben [12]) an den Papst Johannes, um diesen zum Beitritt und zur Anerkennung der gefaßten Beschlüsse zu bewegen, was um so nöthiger erschien, als viele Euthymianer unter Berufung auf den römischen Stuhl derselben keineswegs sich fügen wollten. „Was uns begegnet ist, seligster Bruder“ — so schrieb er an Johann X. — „wegen unserer Sünden, das weiß, wie ich wohl voraussetzen kann, Deine Heiligkeit sehr wohl; ebenso kennt sie die neueren Aergernisse unserer Kirche, die, fast noch ärger als die älteren, [13]) menschlicherweise kaum eine Hoffnung auf Beseitigung übrig ließen. Es ist überflüssig, das Bekannte wiederum zu erzählen; fünfzehn Jahre [14]) sind seit dem Beginne der Wirren verflossen; jetzt hat Christus den Frieden wiederhergestellt und Alles glücklich geeinigt.“ Sodann fordert er, indem er seinen innigen Wunsch erklärt, die durch die Zerwürfnisse in der byzantinischen Kirche gestörte Verbindung mit dem römischen Stuhle wiederherzustellen, den Papst auf, sich mit ihm über den jetzt errungenen Kirchenfrieden zu freuen und Gott zu danken, sowie den wechselseitigen Austausch von Briefen und Gesandtschaften zu erneuern. Es solle der Name des Papstes in den Diptychen der byzantinischen Kirche zugleich mit dem Namen des Patriarchen wieder genannt werden, [15]) wofern die bei der Sache der Tetragamie Betheiligten bekennen, daß dort gegen das Gesetz gehandelt ward, wenn auch in Rücksicht auf den Kaiser, aus Mitleid für ihn und um Aergeres zu verhüten, das Geschehene Anerkennung fand; [16]) es sei klar, daß für die Zukunft vorgesorgt werden müsse, damit nicht Andere aus dieser Indulgenz ein Beispiel entnehmen könnten und eine solche Neuerung weiter um sich greife. Es will also Nikolaus hier das Princip seiner Kirche aufrecht halten

---

[11]) ep. 14 ad Sym. Bulg. p. 214. 215. ep. 83 ad M. Hydrunt. Ep. p. 358. 359.

[12]) ep. 53. p. 326 seq. *Ἰωάννῃ τῷ ἁγιωτάτῳ πάπᾳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης* — in etwas abweichendem lat. Texte bei Baron. a. 916. Mansi XVIII. 246 seq.

[13]) p. 327: *μικροῦ δὲ εἰπεῖν ἀποδέω τῶν παλαιῶν βιαιότερα.*

[14]) Baronius setzte diesen Brief in das Jahr 917, Allat. de cons II. 7. p. 604—616, Pag. a. 917. n. 3 und Assem. l. c. p. 565. n. 415 auf 920—923. Ich halte für wahrscheinlicher, daß er 921 geschrieben ist und die fünfzehn Jahre von den Vorgängen nach der Taufe des Constantin Porphyrogenitus (906) an zu zählen sind.

[15]) p. 327: *ἵνα καὶ τῆς τῶν σκανδάλων λελυμένης αἰτίας ἡ πρὸς ἀλλήλους ἀποστολὴ καὶ συνομιλία τὴν ἀνακαίνισιν δέξηται, οὐ μὴν, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἱεροῦ ὑμῶν ὀνόματος ἡ ἀνάῤῥησις μετὰ τῆς ἡμῶν τεταπεινωμένης κλήσεως ἐν τοῖς ἱεροῖς συνάπτηται διπτύχοις.*

[16]) p. 328: *τοῦτο δὲ πάντως γενήσεται τῶν ἕνεκα τοῦ τετάρτου γάμου προαχθέντων εἰς ὁμολογίαν καθισταμένων, ὡς ἐπράχθη παρὰ τὸ δέον, εἰ καὶ τῆς βασιλικῆς ἕνεκεν συμπαθείας τὸ γεγονὸς ἔλαβε τὴν κατάνευσιν.* Lat.: Quae conjunctio tum demum missis hinc inde legatis coalescet, cum judicatum fuerit concorditer, quartum connubium, quod dissensiones et scandala in ecclesiam invexit, non rei ipsius, sed personae causa permissum esse, suadente tunc occasione lenitatem atque affectum erga principem indulgentiorem, ne repulsa ipsius animus offensus deteriora moliretur.

und die Tetragamie als verboten betrachtet wissen; nur läßt er jetzt, was er früher geradezu geläugnet, die Möglichkeit einer Dispens zu. Zur Wiederherstellung der beiderseitigen Verbindung, fährt er fort, habe der Kaiser den Protospathar Basilius,[17]) Präfekten des Chrysotriklinum, mit seinem eigenen Schreiben, er aber den Priester und Kubillesius Eulogius mit dem seinen abgesandt; es möge der Papst das in der byzantinischen Kirche (im tomus unionis) Festgestellte auch seinerseits bekräftigen.[18]) Es sei das keineswegs eine Verurtheilung der Personen, sondern blos eine Anerkennung des Princips, wornach nicht den kirchlichen Gesetzen, sondern der Oekonomie und Nachsicht gemäß in Leo's Angelegenheit verfahren worden sei. Das hätten auch, abgesehen von seinen Gründen, Papst Sergius und die mit ihm waren, in ihren eigenen Briefen bekannt, die er zum Beweise der Wahrheit seiner Behauptung beilege.[19]) Nikolaus wünscht, der Papst möge die Sache so aufnehmen, daß Christus noch mehr über die Ordnung der byzantinischen Kirche sich freue und kein Anlaß für neue Ruhestörungen übrig bleibe, nichts die volle Einigung beider Kirchen und die Recitation des päpstlichen Namens in den Diptychen hindere; er verhehlt nicht, daß es Viele gebe, die diesem Frieden abgeneigt und gefährlich seien und sich von ihm getrennt hätten. Er bittet um päpstliche Gesandte, die Alles das, was der Kirche ersprießlich, mit ihm gemeinschaftlich in's Werk setzen könnten; insbesondere wo es möglich, möge der Papst den Bischof Jakob[20]) senden, der schon früher in Constantinopel gewesen sei und in Allem der römischen Kirche würdig gehandelt habe, und einen Anderen, der ihm an Tugend gleiche.

In demselben Jahre (921) schrieb Nikolaus einen Brief an einen in Italien lebenden Bekannten,[21]) den er aufforderte, sich persönlich nach Rom zu begeben und dort sich zu bemühen, die in dem kaiserlichen wie in seinem Schreiben an den Papst besprochene Angelegenheit bei demselben zu Ende zu bringen. Als Ueberbringer dieses Briefes diente der Cleriker Adeodatus, der aus Italien nach Constantinopel gekommen war, um von da nach Jerusalem

---

[17]) Mansi l. c. p. 247. Cf. Mai p. 328.

[18]) *ὥστε τὰ κατατυπωθέντα ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίᾳ καὶ εἰρηνικὴν λαβόντα κατάστασιν οὕτω καὶ τὰ ἐν ὑμῖν τυπωθῆναι καὶ εἰς τὴν μεθ' ἡμῶν ἕνωσιν διὰ τοῦ τοιούτου καταστῆναι τύπου.*

[19]) p. 329: *ὃ καὶ χωρὶς τῶν ἡμετέρων λόγων οἱ τότε τῷ βίῳ παρόντες, φημὶ δὲ Σέργιος, ὃν ἐν τοῖς μακαρίοις εὔχομαι συντετάχθαι ἀρχιερεῦσι, καὶ οἱ σὺν ἐκείνῳ ἐν τοῖς οἰκείοις διωμολόγησαν γράμμασι· καὶ ἵνα μὴ δόξωμεν τὰ μὴ ὄντα λέγειν, αὐτὰ ἐκεῖνά σοι τὰ διαπεμφθέντα παρ' αὐτῶν ἐξαπεστείλαμεν γράμματα.*

[20]) Bei Mai steht *Ἰάκωβος*, im lat. Texte l. c. p. 248: Johannes. Wir wissen nicht, wer dieser Bischof war und wann er zuvor in Constantinopel gewesen.

[21]) ep. 54. p. 330—332. *ἀδήλῳ*. Mai: Romanae ecclesiae homini. Es erscheint aber der Adressat nach dem Inhalt des Briefes als ein Verwandter des Nikolaus, der im griechischen Italien seinen Sitz hatte. Nach ep. 77 dürfte der Protospathar zu verstehen sein, der in Benevent die Griechen befehligte. Ein um diese Zeit geschriebener Brief an den Protospathar Gädon (ep. 84. p. 359. 360) setzt voraus, daß Nikolaus diesem wegen der kirchlichen Fragen schrieb und ihm Aufträge gab, die er in Rom besorgen sollte.

zu pilgern; mit ihm hatte sich der Patriarch besprochen und ihn bewogen, nach Italien zurückzukehren, um dort seiner Angelegenheit behilflich zu sein;[22]) die ihm von dem Unbekannten, an den der Brief gerichtet ist, gemeldeten Nachrichten hatten den Patriarchen zu dieser neuen Sendung bewogen. In diesem Schreiben klagt Nikolaus über seine früheren Leiden und den Mangel an Tröstung von Seite seiner Freunde und Verwandten; es hätte Jener, der wohl alle diese Leiden gekannt,[23]) nach Rom sich begeben und dem Papste Alles schildern sowie ihn bewegen sollen, Apokrisiarier an seinen mißhandelten Bruder zu senden, für die Herstellung der kirchlichen Ordnung mit ihm zu arbeiten, um die aus der Tetragamie entstandenen Aergernisse zu beseitigen und so seinen Namen in die Diptychen der byzantinischen Kirche wieder einzuführen. So sehr Nikolaus die Vernachlässigung beklagt, so will er doch nicht Tadel und Vorwürfe vorbringen, sondern, wofern Jener wolle, die freundschaftlichen Beziehungen erneuern, die, er wisse nicht wie, die Gegenwart seiner Wahrnehmung nach in den Hintergrund gedrängt. Jetzt sei das Leiden vorüber und nach fünfzehn Jahren die Eintracht in Byzanz wiederhergestellt; die zu der Tetragamie mitgewirkt, hätten ihren Fehler eingestanden, von ihm Verzeihung erlangt, einstimmig hätten sie die vierte Ehe verurtheilt und die Widerspenstigen seien wieder seine Heerde. Er wünsche den Namen des Papstes wieder in die Diptychen einzutragen, der bis dahin nicht mehr recitirt worden sei, weil die römische Kirche der Tetragamie eine Stütze geliehen.[24]) Jetzt müsse auch diese gleich ihrer Schwester in Constantinopel bekennen, daß die vierte Ehe, obschon wegen des Bedürfnisses des Kaisers tolerirt, doch gegen das Kirchengesetz verstattet worden sei. Durch ein solches Bekenntniß werde von nun an eine derartige Verbindung von den Christen ferne gehalten und könne sich fürderhin keine Geltung verschaffen. Zu diesem Behufe habe er den Adeodat von der Weiterreise zurückgehalten und ihn zur Umkehr vermocht, auf daß diese wichtige Angelegenheit endlich völlig in das Reine gebracht werde. Deßhalb möge auch der Empfänger des Briefes sich der Reise nach Rom unterziehen.[25])

Auch in einem anderen Briefe, der an einen angesehenen Mann in der römischen Kirche gerichtet war, dessen Einsicht und Klugheit sehr gerühmt wird,[26]) erklärt Nikolaus, nachdem er kurz die früher von ihm erlittene Verfolgung berührt, wegen deren er Niemanden anklagen wolle,[27]) obschon die von ihm nie beleidigte römische Kirche viel dazu beigetragen und ihm gerechten

---

[22]) p. 331: *προετρεψάμεθα αὐτὸν ἀποστρέψαι καὶ διακονῆσαι ταύτῃ ἡμῶν τῇ χρείᾳ.*

[23]) *οὐ γάρ ἐλάνθανέ σέ τι τῶν καθ' ἡμᾶς (ἡμῶν) ἐπιβουλῶν καὶ τῆς ἐπηρείας.*

[24]) *ἐπιζητοῦμεν δὲ καθὼς ἀπ' ἀρχῆς καὶ τοῦ ἁγιωτάτου πάπα ἐν τοῖς ἱεροῖς ἡμῶν διπτύχοις τοῦ ὀνόματος τὴν ἀναφοράν, ἥτις μέχρι τοῦ νῦν οὐκ ἐκηρύσσετο διὰ τὸ ἐκ τῆς ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας τοῦ τετάρτου γάμου γενέσθαι τὴν ὑπόστασιν.*

[25]) p. 332: *προτρεπόμεθα μὴ ὀκνῆσαι πρὸς τὴν Ῥώμην διαβῆναι.*

[26]) ep. 55. p. 332. 333. *ἀδήλῳ.* Der Adressat ist sicher ein Lateiner; Nikolaus redet ihn an: *ἡ τιμιότης σου,* sagt aber auch *τέκνον ἐμόν.*

[27]) ib. p. 332: *αἰτιᾶσθαι μὲν οὐ βούλομαί τινας, ἀλλὰ καὶ παραιτοῦμαι τὸν δίκαιον κριτὴν, μηδ' αὐτὸν ἀπαιτῆσαι τὰς εὐθύνας τῶν ἐπηρεασάντων.*

Grund zu Klagen gegeben,[28]) er wünsche angelegentlich die alte Einheit mit den Abendländern wiederherzustellen,[29]) und theile deßhalb auch die frohe Nachricht von der nun in Constantinopel auf's Neue begründeten Eintracht mit. Nur auf den guten Willen der Abendländer komme es an; es sei blos erforderlich, offen auszusprechen, daß das, was bezüglich der Tetragamie geschehen, aus bloßer Rücksicht und Theilnahme für den Kaiser, nicht aber der Würde der Kirche und der Strenge der christlichen Kirchenzucht gemäß geschah. Es sei der römischen Kirche unwürdig, der vierten Ehe Raum zu geben und so Alle, die in Polygamie ein thierisches Leben führen wollen, zu ermuthigen. Es solle also die vierte Ehe verboten bleiben, das Geschehene aber blos auf die dem Kaiser ertheilte Dispens bezogen werden. Sonst sei man durch Gottes Gnade geeinigt und keine weitere Zwietracht werde mehr Raum finden; es sollen Apokrisiarier von beiden Seiten dem alten Brauche gemäß abgeordnet, der Name des Papstes in die Diptychen wieder eingetragen, Friede und Eintracht zwischen beiden Theilen hergestellt bleiben.

In einem weiteren Schreiben an den Papst[30]) hebt Nikolaus hervor, wie er oftmals, wenn auch nicht durch Briefe, so doch durch nach Constantinopel gekommene Italiener, bald Mönche, bald Geistliche, bald auch Laien, seinen Wunsch kund gegeben, daß päpstliche Abgesandte zu ihm kommen möchten, um mit ihm und seiner ganzen Kirche die traurigen in ihr entstandenen Aergernisse, die zum Theil in Byzanz selbst, zum Theil aber auch durch die früheren Päpste veranlaßt worden seien, zu beseitigen und der Kirche die gebührende Ruhe und Ordnung zurückzugeben. Diesem so oft geäußerten Verlangen sei aber nicht entsprochen worden; es seien jetzt neun Jahre, seit er den ihm vorher ungerecht entzogenen Stuhl durch Gottes Fügung wieder eingenommen und nichts sei ihm darüber kund gegeben worden. Doch er wolle davon schweigen und nur dem Papste melden, daß Christus seiner Kirche den Frieden gegeben, diejenigen, die sich früher vergangen, ihre Schuld bekannt, nur Wenige, die Aufruhr und Zwietracht dem Frieden vorzögen, noch zurück seien.[30a]) Es möge der Papst Legaten senden, welche mit ihm die Tetragamie verwerfen, den Gläubigen eine feste Norm geben und die zwischen beiden Kirchen entstandenen Zwistigkeiten völlig ausgleichen sollten.

Sei es nun, daß diese Briefe und andere ähnliche bei den Wirren Italiens nicht zu dem Papste gelangten, oder dieser nicht auf die von Nikolaus gestellten Anträge eingehen wollte, der Patriarch erhielt keine Antwort und es erschienen keine Legaten. Abermals wandte sich Nikolaus mit einem Briefe an den Papst,[31]) worin er seine bisherigen vergeblichen Bemühungen für die Her-

---

[28]) τὸ μέν τι ἐντεῦθεν λαβοῦσα τὴν ἀφορμὴν (ἡ ἐπήρεια), τὸ δὲ καὶ ἐκ τῆς ἁγίας τῶν Ῥωμαίων ἐκκλησίας.

[29]) ἐπιποθοῦμεν δὲ καὶ τὴν μεθ' ὑμῶν ἀρχαίαν ἕνωσιν.

[30]) ep. 56. p. 333. 334: Τῷ πάπᾳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης.

[30a]) πλὴν ὀλίγων τινῶν, οἳ τῆς εἰρήνης τὸ στασιάζειν προτιμῶντες ἔτι φιλονεικοῦσι, τῷ ἰδίῳ χωρισμῷ τὴν ἐπὶ τῇ καταστάσει τῆς ἁγίας ἐκκλησίας συνταράττειν γαλήνην.

[31]) ep. 77. p. 351—353. Daß der Brief (ἀδήλῳ überschrieben) an den Papst gerichtet

stellung der Verbindung mit dem römischen Stuhle erörterte. Er habe bereits in anderen Schreiben den Vorgängern des Papstes wie ihm selber die schweren Heimsuchungen seiner Kirche gemeldet; zuletzt habe er ihm darüber geschrieben durch den Cleriker Adeodatus sowie durch den aus Rom gebürtigen, aber seit seiner Rückkehr vom Exil (912) in seine Dienste getretenen Petrus und seinen innigen Wunsch nach enger Verbindung mit der Kirche von Altrom zu erkennen gegeben. Er habe auch dem Protospathar geschrieben, dem auch ein kaiserlicher Befehl hierüber zugegangen sei, sich zu Sr. Heiligkeit zu begeben, die Geschenke zu überreichen und von da Legaten mitzubringen, die mit den Angelegenheiten der byzantinischen Kirche sich beschäftigen sollten. Wofern nun diese zum Papste gekommen seien, werde wohl das Geschriebene durch die Ankunft der mit den byzantinischen Abgeordneten reisenden Apokrisiarier in Erfüllung gehen; wofern es aber jenen nicht gelungen, bis zum Papste zu kommen, werde der Ueberbringer des gegenwärtigen Schreibens Alles genau ihm mittheilen können und dann hoffe er, eine römische Gesandtschaft bald bei sich zu sehen. Es solle vollständig die Einheit hergestellt und die Beseitigung aller noch übrigen Anstände in das Werk gesetzt werden. Mehr zu schreiben halte er für unnöthig, da der Papst, der Alles genau erforsche und prüfe, von Allem hinlänglich unterrichtet sei.

Wir besitzen keine weiteren Briefe des Nikolaus an die römische Kirche;[32] aber aus einem späteren Schreiben an Symeon von Bulgarien[33]) ersehen wir, daß endlich wirklich zwei römische Legaten, die Bischöfe Theophylakt und Carus, nach Constantinopel kamen und die von Nikolaus ersehnte Vereinigung vollzogen ward. Daß dieses noch vor Ende des Jahres 923 geschah, dürfen wir nach dem Zusammenhang der an Symeon gerichteten Briefe des Nikolaus annehmen. Höchst wahrscheinlich hatte der Papst erst spät die Schreiben des Patriarchen erhalten; Nikolaus sagt uns selbst in einem bald nach der Unionssynode geschriebenen Briefe an den Erzbischof von Hydrunt, daß er die Langsamkeit und das Zögern der nach Rom bestimmten Abgeordneten, die Jener gastlich aufgenommen, scharf tadeln müsse.[34]) Johann X.

ist, beweist sein ganzer Inhalt, sowie die Anreden: *ἡ ὑμῶν μακαριότης, ἡ σὴ ἀδελφότης, ὦ μακαριώτατε.*

[32]) Die ep. 98. p. 371—373 mit der Aufschrift: *τῷ μακαριωτάτῳ καὶ ἁγιωτάτῳ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ*, worin ebenfalls die Einigung des byzantinischen Clerus erzählt, aber nur die Bitte um Gebete gestellt wird, scheint an einen der orientalischen Patriarchen gerichtet, der sich in sehr gedrückter Lage befand.

[33]) Wenn wir die neunundzwanzig Briefe an Symeon und andere Bulgaren in der Sammlung (ep. 3—31) genau prüfen, so erscheinen sie so ziemlich als der Zeitfolge nach geordnet: ep. 14 fällt in das Jahr 920; ep. 30 fällt nach dem November 923; die hieher gehörige ep. 28 scheint allen Umständen nach in das Jahr 923 gesetzt werden zu müssen.

[34]) ep. 83. p. 358. 359: *Περὶ δὲ τῶν πρὸς τὴν Ῥώμην ἀποσταλέντων τὴν μὲν σὴν εἰς αὐτοὺς προαίρεσιν ἀπεδεξάμεθα, τὴν δὲ ἐκείνων βραδύτητα καὶ ῥαθυμίαν, ἐν οἷς ἔδει συντεῖναι τὸν δρόμον, οὐκ ἔξω τίθεμεν μέμψεως.* Der Brief setzt auch die Ermordung des Strategen und Patriciers Ursoleon voraus, die damals nicht ohne Mitschuld des Landes von Benevent erfolgt war. Der byzantinische Hof gewährte Amnestie für das Geschehene, ja er wollte trotzdem den von ihm zum Prokonsul (Anthypatos, Antipatos heißt er auch in

der in allen Dingen Kraft und Eifer bewies, die Saracenen am Garigliano (916) geschlagen,[35]) in die Wirren Italiens ordnend eingegriffen und nach verschiedenen Seiten hin die enge Verbindung der einzelnen Kirchen mit dem römischen Stuhle gefördert hatte, war dem Unionswerke der Byzantiner an sich sehr geneigt, obschon das festgestellte Dekret keineswegs der römischen Praxis conform war, und ihm war es sicher von höchster Wichtigkeit, bevor er eine Entscheidung gab, sich durch seine Legaten von dem Stande der Dinge in Constantinopel zu unterrichten. Dazu war er auch auf den zwischen Griechen und Bulgaren wieder entbrannten Krieg aufmerksam gemacht und zugleich angegangen worden, den Fürsten Symeon von demselben ernstlich abzumahnen. Johann X. gab daher seinen Legaten auch Briefe an Symeon mit, in denen er ihm vorstellte, wie unrecht es sei, seine Waffen gegen Christen zu kehren und das byzantinische Reich ohne gerechte Ursache fortwährend zu bedrängen; es mochte aber auch zugleich der Papst bei dieser Gelegenheit die alten Ansprüche seines Stuhls auf Bulgarien geltend gemacht und den Fürsten zur völligen Rückkehr unter den Gehorsam der römischen Kirche aufgefordert haben. Nikolaus aber, der vielleicht gerade deßhalb die Anwesenheit der Römer in Symeons Gebiet nur ungern sah, hatte die Legaten von der Reise zu demselben abgehalten, indem er dafür den Grund anführte, daß Symeon die byzantinischen Gesandten gefangen genommen habe und so auch für die Sicherheit der römischen Legaten Alles zu fürchten sei. Doch das Schreiben[36]) ist an sich so wichtig, daß es hier näher zergliedert zu werden verdient.

„Wir schreiben Dir," sagt Nikolaus, „theils aus eigenem Antriebe, theils von dem heiligsten Papste dazu angeregt. Denn dieser hat, auf die überallhin verbreitete Kunde von dem unseligen Kampfe zwischen Bulgaren und Romäern, obschon er dieses so schwere Unglück und die vielen Leiden in seinem Gefolge nicht mit Augen gesehen, schon auf die bloße Nachricht hin tief betrübt und bekümmert in seinem Herzen, damit das Uebel nicht noch weiter um sich greife, heilige und Gott durchaus wohlgefällige Männer von bischöflicher Würde gesandt,[37]) und zwar den vornehmsten seiner Bischöfe Namens Theophy-

---

einer Urkunde von 916. Chron. S. Vult. Murat. R. J. Scr. I, II. p. 417 und ebenso bei Nicol. ep. 82. p. 356) erhobenen Landulf zum Strategen des griechischen Longobardiens ernennen, wenn er nur Beweise seiner Treue liefere und den Forderungen des Hofes von da an nachkäme (ep. 82. p. 357—358. ep. 84. p. 359. ep. 85. p. 360. 361).

[35]) Vgl. Pag. a. 915. n. 1. 2 und Johannes X. Schreiben an Erzbischof Herimann von Köln in den von Dr. Floß edirten Urkunden Nr. XX. S. 103—106, wo es heißt: Per me licet peccatorem meumque certamen Saraceni, qui 60 jam annis terram istam vastaverant et quasi propriam possederant, dissipati sunt. Ueber die sonst gegen Johann vorgebrachten Anklagen s. Hefele Conc. IV. S. 553 f.

[36]) ep. 28. p. 272—276 ed. Mai. Der Text bei Baron. a. 917. n. 4 weicht mehrfach von diesem ab.

[37]) *Γράφομεν δὲ τὸ μέν τι κινούμενοι ἐξ ἑαυτῶν, τὸ δέ τι καὶ παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου πάπα τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν καὶ συλλειτουργοῦ* (Cod. Lol. bei Baron.: *πάπα Ῥώμης, ᾧ ἀπειθεῖν ἀθέμιτον κρίνομεν*). *οὗτος γάρ, ἐπειδὴ πρὸς πᾶσαν ἐξηπλώθη τὴν γῆν καὶ πανταχοῦ λαλεῖται τὰ μεταξὺ Βουλγάρων καὶ Ῥωμαίων ἐλεεινὰ πράγματα, καίτοι μὴ θεασάμενος τοῖς ὀφθαλμοῖς τὴν τοιαύτην συμφοράν, τὴν αἰχμαλωσίαν..., ἀλλ' ὑπὸ μόνης*

laktus,[38]) und einen anderen, der im Range ihm nicht viel nachsteht, Namens Carus. Diese sandte er an Dich mit einem Schreiben, dessen ganze Absicht darauf hinzielt, diese schweren Zerwürfnisse zwischen Bulgaren und Romäern zu beseitigen, den Vater alles Uebels, den Teufel, zu beschämen und das hohe Gut des Friedens zu erwirken."

Nikolaus erzählt nun weiter, der heiligste Papst und alle ihm unterworfenen Bischöfe hätten ihm darüber geschrieben und ihn gebeten, diese Gesandten nach Bulgarien geleiten zu lassen, in der festen Hoffnung, Symeon werde sich überzeugen lassen, sei es durch deren Ermahnungen und Vorstellungen, sei es durch die angedrohte Excommunikation; denn für den Fall seiner Hartnäckigkeit sei den Legaten auch zu dieser von dem Papste Vollmacht gegeben worden. Er, der Patriarch, habe nun auch diese Legaten an Symeon senden wollen, aber in der Erwägung, daß dieser bereits die von Byzanz gesandten Apokrisiarier zurückhalte, was bei keinem anderen Volke, auch nicht bei den Ungläubigen, geschehe, habe er Bedenken getragen, diese Männer noch zu den anderen Mühseligkeiten, die sie auf dem weiten Wege erfahren, den weiteren Beschwerden der Reise zu ihm sowie der Gefahr schwerer Unbilden und vielleicht selbst des Todes auszusetzen; deßhalb habe er zwar das päpstliche Schreiben an ihn abgesendet, die Legaten aber von der Reise zu ihm vorerst noch abgehalten. Er bittet nun den Symeon, er möge nicht, sowie er ihn verachtet, so auch den Papst verachten, der an ihn geschrieben,[39]) er möge wenigstens dessen Ermahnungen ehren, damit nicht die Apostelfürsten dessen Beschimpfung als eine ihnen selbst zugefügte Schmach ansehen und auf ihn zornig und entrüstet sehen möchten.[40]) Dabei erinnert er den Fürsten an Petrus, der Ananias und seine Frau, an Paulus, der den Elymas so schwer gestraft, sowie an die von ihm selbst den beiden Apostelfürsten bewiesene besondere Verehrung; ehre und liebe er diese wahrhaft, so werde er den nicht verunehren, der auf ihrem Stuhle sitze.[41])

τῆς ἀκοῆς ὀξεῖαν φέρων ἐν τῇ καρδίᾳ τὴν πληγὴν καὶ μὴ δυνάμενος τὰς δριμείας ὑποφέρειν ὀδύνας (Lol. ὡς ἐστιν εὔσπλαγχνος πρὸς τὴν λελυτρωμένην τῷ τιμίῳ τοῦ Χριστοῦ αἵματι ἀγέλην ὀξεῖαν φέρων ἐν τῇ κ. τὴν πληγήν, ἵνα μὴ τὸ κακὸν πλατύτερον ἔρπῃ), ἀπέστειλεν ἱεροὺς αὐτοῦ ἀνθρώπους ἀρχιερεῖς κατὰ πάντα θεῷ εὐαρέστους (Lol. ἀπέστειλε ληγάτους).

[38]) τὸν μὲν πρῶτον ὑπάρχοντα τῶν ἑαυτοῦ ἐπισκόπων-Θεοφύλακτος δὲ οὗτος καλεῖται. Theophylakt scheint einer der suburbikarischen Bischöfe gewesen zu sein. Im Jahre 963 kommt Theophylakt von Präneste (Palästrina) vor (Mansi XVIII. 465), 964 aber Gratiosus von Präneste (Watterich Vitae Rom. Pont. I. 681), früher aber 925 Leo von Palästrina (Farl. Illyr. sacr. III. 93. 94).

[39]) p. 274: μὴ βουληθῇς ὥσπερ ἡμῶν καταφρονῆσαι, οὕτω καὶ τοῦ νῦν πρός σε γράψαντος τοῦ Ῥωμαίων ἀρχιερέως. Diese und die folgenden Worte stimmen in beiden Texten genau zusammen.

[40]) τίμησον ἐκείνου τὴν νουθεσίαν, μήποτε ἀτιμαζομένου αὐτοῦ οἰκείαν οἱ κορυφαῖοι ἀπόστολοι τὴν ἀτιμίαν ποιησάμενοι ὡς ἐν νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ τούτοις ἐξυπηρετουμένου (dafür Lol. ὡς ὁσήμεραι τούτοις καλλιεργοῦντος) δριμὺ ἐπιβλέψωσιν ἐπὶ σε, καὶ οὐκ οἶδα εἰ δυνηθήσῃ τὴν δριμύτητα ὑποστῆναι.

[41]) μάλιστα δὲ ὅτι καὶ αὐτὸς σύ, ὥς γε μανθάνομεν, περὶ πολλοῦ ποιῇ τὸ τιμᾶν

Nachdem so Nikolaus den ihn persönlich angehenden Auftrag der Legaten dem Fürsten dargelegt, fährt er also fort: „Auch das geben wir Dir kund, daß die Legaten, die mit der Gnade Gottes hieher gelangten, die in der Kirche wegen der vierten Ehe entstandenen Aergernisse zugleich mit uns anathematisirten und Alles, was der Heilung bedurfte, dieselbe in der geziemenden Weise fand, daß wir gemeinschaftlich die heiligen Geheimnisse feierten und Theil nahmen an ihrer Communion, kurz die Kirchen von Rom und Constantinopel Eines Sinnes und Eines Herzens wurden. Wir schreiben Dir dieses, damit auch Du gleich uns an der Aufrichtung der kirchlichen Ordnung Dich erfreuen kannst." [42])

Die Thatsache, daß feierlich die Gemeinschaft beider Kirchen hergestellt ward, ist sicher außer Zweifel. Ob aber der römische Stuhl den ganzen tomus unionis approbirt, [43]) und zwar ausdrücklich, ob er wirklich das Aergerniß der vierten Ehe anathematisirte, ist noch zweifelhaft. Wir kennen die den Bischöfen Theophylaktus und Carus ertheilten Instruktionen nicht, wir haben auch keine spätere Ratifikationsurkunde von Seiten des Papstes; in einem der beiden uns erhaltenen Texte unseres Briefes fehlt die Stelle, wornach die Legaten über die Statt gehabten Aergernisse das Anathem gesprochen; [44]) zudem scheint der Rest der Euthymianer, der bis 996 die Giltigkeit der vierten Ehe vertrat, sich gerade auf den römischen Stuhl gestützt zu haben [45]) und in seinem Schreiben vom April 1277 an Johann XXI. [46]) scheint der Patriarch Beccus kein die Tetragamie verwerfendes Dekret Roms zu kennen, ja er

---

τοὺς ἁγίους καὶ κορυφαίους τῶν μαθητῶν· οὓς εἰ ἀληθῶς τιμᾷς, πάντως οὐκ ἀτιμάσεις τὸν ἐν τῷ θρόνῳ τούτων καθήμενον (fast ganz so bei Baronius).

[42]) Der zweite Theil dieses interessanten Briefes, der bei Baronius fehlt, gehört nicht hieher.

[43]) So Arcud. l. c. Vgl. Assem. t. I. p. 563. 564.

[44]) Bei Baronius lautet die Stelle: *Τοσαῦτά σοι περὶ τῆς τῶν ληγάτων ἀφίξεως· οἳ καὶ τὰ σκάνδαλα τὰ ἐκ τοῦ τετάρτου γάμου συμβεβηκότα ἔπαυσαν* (also nicht *ἀναθέματι παρέδωκαν*) *καὶ εἰρήνην τῷ κλήρῳ παρέδωκαν· κοινῇ γὰρ τοῖς ἀχράντοις μυστηρίοις καὶ σὺν θεοπνεύστῳ ὁμονοίᾳ ὑπηρετήσαμεν· καὶ λοιπὸν, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, οὕτως ἡ Ῥωμαίων καὶ ἡ Κ.πολιτῶν ἐκκλησία μιᾶς γέγονε συμπνοίας καὶ ὁμονοίας, ὥστε μηδὲν ἔτι κωλύειν ἡμᾶς μετασχεῖν τοῦ αὐτῶν ἁγιασμοῦ καὶ τῆς κοινωνίας. Ἐγράψαμεν οὖν καὶ περὶ τούτου, ἵνα καὶ αὐτὸς, καίπερ τοῦ διαβόλου ἀπάτῃ πολέμιος τῶν χριστιανῶν, ἀλλ' ὅμως ὡς τοῦ Χριστοῦ λατρευτὴς χαίρῃς ἐπὶ τῇ κοινῇ ἀγαλλιάσει.* Da die Worte: *τὰ σκάνδαλα ἀναθέματι παραδεδώκασι* hier fehlen, so wirft Mai bei seinem Exemplar die Frage auf, num haec sint addita a librario graeco, ut damnatas a Romana quoque Ecclesia quartas nuptias affirmaret? Wir glauben an keine spätere Fälschung denken zu dürfen; vielmehr scheint ein früheres Concept des Patriarchen sich in dem Texte des Lolinus erhalten zu haben. Nikolaus hatte wohl ein Interesse, die kirchliche Gemeinschaft zwischen Rom und Constantinopel hervorzuheben, zumal da Symeon auch in späteren Zeiten geneigt gewesen scheint, mit Abbruch der Beziehungen zu letzterem dem ersteren sich anzuschließen. Uebrigens konnten die römischen Legaten recht gut die durch den früheren Streit herbeigeführten Gewaltthätigkeiten gegen Bischöfe, die „aus der vierten Ehe entstandenen Aergernisse" verdammen, ohne die vierte Ehe selbst zu proscribiren.

[45]) Assem. l. c. p. 571.

[46]) Bei Allat. de cons. II. 15, p. 746. 747 data Ind. V. a. m. 6785.

erkennt auch weitere Ehen als die dritte an. Keinesfalls hatte Johann X. in die Verdammung der Tetragamie, was der römischen Praxis geradezu entgegen gewesen wäre, eingewilligt, noch weniger in die strenge Bestrafung der Trigamie, von der in den Briefen des Nikolaus gar nicht die Rede gewesen war. Wohl aber mochte sich der Papst damit begnügen, daß Nikolaus in seinen späteren Briefen anerkannte, die vierte Ehe sei nicht absolut indispensabel, nicht durch natürliches und göttliches, sondern nur durch das positive Recht der Griechen verboten gewesen, darauf hin ihm die Gemeinschaft der römischen Kirche zugestehen und die auf der byzantinischen Synode gefaßten Beschlüsse als nur für den Orient verbindlich in Rücksicht auf den Frieden tolerirt und dissimulirt haben; falls aber seine Legaten hierin weiter gingen, hat sicher weder Johannes noch einer der folgenden Päpste dem eine ausdrückliche Approbation ertheilt, später wurde die strenge Meinung der Griechen sogar ausdrücklich reprobirt.[47]) Rom aber konnte damals seine reservirte Haltung wohl behaupten und es ist immerhin fraglich, ob die Legaten in Allem der päpstlichen Weisung folgten; keinesfalls hat der römische Stuhl Alles, was man in Byzanz beschlossen, seinerseits sanktionirt.

4. Die letzten Zeiten des Nikolaus Mystikus und seine drei nächsten Nachfolger.

Die letzten Lebensjahre des Patriarchen Nikolaus waren nicht minder bewegt als der Anfang seines Patriarchats. Gegen den Kaiser Romanus, mit dem er jetzt im innigsten Einverständniß lebte, brachen fortwährend Verschwörungen aus, die nur mit großer Anstrengung vereitelt und niedergeschlagen wurden. Am 8. Februar 921 wurde Stephan, der Sohn der Kalomaria, nach der Insel des Antigonus als Majestätsverbrecher exilirt und nebst Theophanes Teichiotes und dem Orphanotrophos Paul zum Mönche geschoren.[1]) Aber bald darnach brach die Verschwörung des Arsenius und Anderer,[2]) dann die des Sacellar Anastasius, des Kämmerers Theodoret, des Demetrius, Nikolaus und Theodot aus, welche letztere den Kaiser Constantin von Romanus befreien zu wollen vorgaben.[3]) Diesen Anlaß benützte Romanus, um — gegen sein früheres eidliches Versprechen — den Kaiser Constantin VII. auch des nominellen Vorrangs zu berauben, so daß von da an Romanus an erster, Constantin nur an zweiter Stelle genannt ward.[4])

Als am 20. Februar 922 Roman's Gemahlin Theodora starb,[5]) erließ

---

[47]) Assem. p. 564. 565—571.

[1]) Theoph. C. p. 398. Leo p. 304. Georg. p. 891. Sym. c. 19. p. 731. 732. Letzterer allein hat statt Februar den Oktober der neunten Indiktion, was 920 wäre. Vgl. Cedr. p. 297. Ham. Cont. p. 817. n. 3. Febr. Ind. 9 (Muralt 924). Cod. Vat. und Leo: Ind. 8.

[2]) Theoph. C. p. 399. Leo p. 305. Georg. l. c. Sym. p. 732. Ham. p. 817. n. 4.

[3]) Theoph. C. p. 400. Sym. l. c. Leo l. c. Georg. p. 892. Ham. p. 818. 819. n. 7. 8.

[4]) τὸν βασιλέα Κωνσταντῖνον ὑποβιβάζει καὶ δεύτερον καθίστησι. Th. C. p. 400. 401. Sym. p. 732. 733. Georg. p. 893. Leo p. 306. Cedr. p. 298. Baron. a. 921. n. 12.

[5]) Th. C. p. 402. Leo p. 307. Georg. p. 894. Sym. p. 733. c. 24. Cedr. p. 300. Pag. a. 922. n. 1.

Nikolaus an ihn ein Trostschreiben, worin er es als eine Wohlthat Gottes darstellte, daß seine Frau vor ihm gestorben, da er als Mann leichter den Schmerz der Trennung ertragen könne, als das viel schwächere Weib, und ihn unter Anführung von Davids Trauer über den Tod seines Kindes, sowie der Standhaftigkeit des Römers Aemilius, dann der berühmten Worte des Anaxagoras: „Ich wußte, daß ich einen Sterblichen gezeugt" zu trösten und zu ermuntern suchte; habe ja doch der Kaiser auch bei Schließung des Ehebunds gewußt, daß er nur eine Sterbliche sich angetraut.[6])

Die größte Gefahr drohte dem Reiche noch immer von den Bulgaren, deren kriegslustiger Beherrscher den Romanus nicht anerkennen, vielmehr sich selber die Kaiserkrone verschaffen wollte. Fast jedes Jahr machte er neue Einfälle, plünderte und raubte, und wenn die Byzantiner mühsam Vortheile erfochten, hielt er sie mit Friedensverheißungen hin, bis sich wieder eine günstige Gelegenheit zum Einfall darbot. Der Patriarch entwickelte in diesen Kriegen eine bewundernswürdige Thätigkeit, namentlich seit 919.[7])

Gleich nach der Unionssynode ermahnte Nikolaus den Bulgarenfürsten in einem Schreiben,[8]) worin er ihm von dem hergestellten Kirchenfrieden Nachricht gab, nun auch den lange erbetenen Frieden mit dem Kaiserreiche herzustellen und so vielem Unheil ein Ende zu machen. Der Teufel, schreibt er ihm, wüthe stets am meisten gegen die Christen, weil ihm diese am meisten entgegen seien (vgl. Photius oben S. 333 ff.); diesen gefährlichen Feind möge er nicht obsiegen lassen und nicht eine ewige Feindschaft gegen das römische Reich hegen, von dem er so viele Wohlthaten erhalten,[9]) nicht dem Reiche entgelten lassen, was unbedeutende Menschen gethan, nicht den Kaiser verantwortlich machen für das, was schlechte Beamte[10]) ohne sein Vorwissen gesagt und verschuldet; er möge die gefangen gehaltenen kaiserlichen Apokrisiarier senden und durch sie und seine Briefe seinen gottgefälligen Entschluß melden, eine Vermittlung anzunehmen. Trotz aller Beschwerden sei er, der Patriarch, bereit, mit ihm an einem beliebigen Orte zusammenzukommen und die Sache des Friedens mit ihm zu besprechen.

Wirklich sprach Symeon in seiner Antwort seine Geneigtheit aus, mit Nikolaus persönlich die Friedensbedingungen zu verhandeln. Nikolaus äußerte ihm[11]) darüber seine Freude und erklärte, er werde keine Beschwerde und kein Mühsal scheuen, wenn Jener ihm nur die Ueberzeugung verschaffe, daß er

---

[6]) Nicol. ep. 156. p. 433—435.

[7]) In diesem Jahre, im Herbste, da Romanus noch Cäsar war, schrieb er an diesen, er habe gehört, daß die Bulgaren bis Lampsakus vorgedrungen und dort viel Unheil angerichtet; keinesfalls dürfe man gleichgiltig bleiben, man müsse den Ort schützen und Schiffe dahin senden; zögere man, so könne das Geschehene nur schwer wieder gut gemacht werden. ep. 95. p. 369. 370.

[8]) ep. 14. p. 214—219.

[9]) p. 217: ἀθάνατον ἔχειν πικρίαν κατὰ τῆς ῥωμαϊκῆς ἐξουσίας ἧ ἐπίστασαι πολλῶν καὶ μεγάλων εὐεργεσιῶν ἐν ἀπολαύσει γενόμενος.

[10]) p. 218: ἄνθρωποι τὰ ἐκείνου πράγματα κακῶς διοικοῦντες.

[11]) ep. 15. p. 219—221.

nicht seine Anstrengungen vereiteln und beschämen wolle; er werde Christum selbst zum Mittler annehmen; mehr wolle er nicht schreiben, da er nun bald sich mündlich mit ihm besprechen könne.

Im Jahre 921 machten die Bulgaren Einfälle bis zu Katasyrtas. Pothus Argyrus, der griechische Feldherr, und besonders sein Stellvertreter Michael, Sohn des Moroleon, der aber selbst an einer erhaltenen Wunde starb, hatten gegen sie manche Vortheile erfochten, was für den Augenblick den Symeon dem Frieden geneigter machte. Aber die Unterhandlungen zerschlugen sich und im folgenden Jahre begann der Krieg auf's Neue mit größerer Heftigkeit. Die feindlichen Schaaren rückten gegen die Stadt an und kamen bis Manglaba; schon mußte Romanus befürchten, es werde der Palast Pege und Stenum in Brand gesteckt; er befahl dem Rektor Johannes, mit Leo und Pothus Argyrus gegen sie auszuziehen, während der Admiral Alexius Musceles die Flotte in Stand setzte. Aber beim Heranrücken der Bulgaren floh Johannes Rektor, viele Griechen wurden gefangen, der Palast Pege angezündet und Stenum verwüstet. Im Juni desselben Jahres (922) drangen die Bulgaren abermals vor und zündeten den Palast der heiligen Theodora an. Kaiser Romanus lud damals viele Vornehme zu sich und forderte sie auf, energisch mit ihm die Feinde des Reiches zu bekämpfen. Sie erklärten sich dazu bereit und als Sakticeś die Bulgaren im Rücken angriff, gelang es ihm, viele derselben zu tödten; er selbst aber starb an seinen Wunden und bald drangen die Bulgaren mit verstärkten Kräften wieder vor. [12])

Seine bisherigen Siege hatten den Stolz Symeons noch mehr erhöht; nichts schien ihn mehr zufrieden zu stellen. Vergebens hatte ihn Nikolaus, der von der Größe des Uebels und von seiner Pflicht sich lebhaft aufgefordert fühlte, alles Mögliche zu versuchen, vor dem Beginn des neuen Feldzugs gemahnt, er solle nicht wähnen, daß das Kriegsglück nie von ihm sich abwenden, sein irdischer Ruhm nicht verdunkelt werden könne; vergebens hatte er ihn dazu zu bringen gesucht, sich durch eine Heirath mit dem Hause des Romanus, den Gott selbst, wenn auch erst vor kurzer Zeit, aber durch eine specielle Fügung auf den Kaiserthron erhoben, zu verbinden, seinen Sohn mit dessen Tochter oder seine Tochter mit dessen Sohn zu vermählen, da er doch früher selber eine solche Verbindung mit dem Kaiserhofe gewünscht; vergebens stellte er ihm alle Vernunftgründe vor Augen, die zum Frieden zu rathen schienen; Symeon blieb hartnäckig. Doch der Patriarch ließ sich nicht abschrecken. Obschon alle seine Bemühungen, schrieb er ihm, so oft vergeblich gewesen, obschon des Fürsten Ohr allen seinen Bitten und Vorstellungen verschlossen geblieben, ja diese hinweggestoßen und verhöhnt worden seien, obschon weder das Wort des Vaters, noch die alte Freundschaft, noch die bischöfliche Würde, deren Mißachtung eine Mißachtung des Herrn selber sei, noch die Nothwendigkeit und Dringlichkeit der Sache selbst ihm Rücksicht eingeflößt: so könne er, der

---

[12]) Th. C. p. 400—403. Leo p. 305—308. Georg. p. 892—895. Sym. p. 732—734. Ham. C. p. 818—821. Cedr. p. 299—301.

Patriarch, doch nicht umhin, seinem Amte gemäß fortwährend auf's Neue ihn zu beschwören, da er, wollte er das unterlassen, die schwerste Strafe vom Gerichte Gottes erwarten müßte. Man sei am Vorabend neuer Kämpfe; nicht einer der Strategen, sondern der Kaiser selbst habe sich an die Spitze des Heeres gestellt; ungewiß sei der Sieg, sicher das Blutvergießen, und damit die schwerste Beleidigung Gottes und des Erlösers. [13])

Immer mehr stellte es sich heraus: Symeon wollte für sich den Kaiserthron, Romanus sollte ihm weichen, ihm sollte Alles huldigen; dann wollte er den Byzantinern den erbetenen Frieden gewähren. Der Patriarch stellte ihm vor, er möge diese Bedingung als eine unmögliche aufgeben und andere, erfüllbare, stellen, wie die Forderung einer Quantität von Gold, kostbarer Gewänder und Ländereien, worin man gerne nachgeben werde, wobei die Bulgaren Nutzen, die Griechen wenigstens nicht ihr Verderben fänden. [14]) Die kaiserliche Würde möge er nicht durch Blutvergießen zu erlangen suchen, so werde sie Gott ihm nicht verleihen, dessen vorherbestimmter Rathschluß jedenfalls in Erfüllung gehen werde. Darin aber, daß Symeon ihn eines Briefes würdigt, glaubt Nikolaus einen Beweis finden zu dürfen, daß jener ihn noch als Vater ehre und seine Bitten nicht ganz mißachte, was er nach dem langen Zögern des verheißenen bulgarischen Gesandten schon befürchtet, obschon jener Brief ihn sowohl wegen des bitteren Spottes auf sein Alter [15]) als wegen seines ganzen Inhalts sehr betrübt. Was die Eunuchen am Hofe gegen ihn verschuldet, solle Symeon nicht vergelten und nachahmen, zumal da ihre Ungerechtigkeit auf ihr eigenes Haupt zurückgefallen und bereits Gottes Strafe über sie gekommen sei. Er möge einen würdigen, friede- und wahrheitsliebenden Mann mit annehmbaren Bedingungen senden, der mit einem ebenso beschaffenen Bevollmächtigten des kaiserlichen Hofes die Friedensunterhandlungen einleite; [16]) ja er erbiete sich, wofern es nöthig, selbst mit ihm zusammenzukommen, wenn er nach Heraklea oder Selymbria sich begeben wolle. Auf diesen letzteren Antrag ließ Symeon antworten, er werde ihn gerne empfangen, aber als bloßen Gesandten, nicht als Patriarchen und geistlichen Vater, er werde ihn gerne sehen, aber bei seinen Gesinnungen werde er beharren, Niko-

[13]) ep. 16. p. 221—225; ep. 17. p. 225—230.

[14]) ep. 18. p. 232. 233. ep. 19. p. 235. Den ersteren Brief hatte Nikolaus durch seinen Apokrisiarier, einen Mönch, der das dort beantwortete Schreiben Symeons überbracht hatte, an ihn nach Bulgarien gesandt. Aber da Symeon mit dem Heere gegen Constantinopel aufgebrochen war, traf ihn dieser nicht daselbst und darum sandte Nikolaus ein zweites Schreiben (ep. 19). Er erklärt es für absurd, zu verlangen, *τὸν ἤδη παρὰ θεοῦ εἰς τὸν θρόνον ἀνηγμένον τῆς βασιλείας ἐκεῖθεν ἀναχωρεῖν* (p. 231), zu sagen: *καταλειπέτω τὴν βασιλείαν ὁ πρὸς τὸν θρόνον ἀναβεβηκὼς τῆς βασιλείας. . δεξάσθωσαν ἐμὲ βασιλέα καὶ κύριον οἱ ἄρχοντες τῆς ῥωμαϊκῆς βασιλείας καὶ ὁ λαός* (p. 235). Alles, was nicht unmöglich sei, soll ihm gewährt werden: *ὅσα δυνατά ἐστι ζητούντων ὑμῶν παρασχεθήσονται.* Der größte Gewinn werde für ihn das Aufgeben der Feindschaft und des Blutvergießens sein sowie der Friede und Gottes Wohlgefallen; doch möge immerhin zu diesem höheren Gewinn auch ein irdischer Gewinnst noch hinzukommen. (p. 232.)

[15]) *κατειρωνευόμενος τοῦ ἐμοῦ γήρους.* p. 231.

[16]) ep. 18. p. 233.

laus werde sich umsonst bemühen, obschon er gleich den Aposteln, die auch in's Ungewisse, ohne sichere Aussicht auf Erfolg, aber in Rücksicht auf den höheren Lohn umherreisten, sich Verdienst erwerben könne.[17]) Diese Aeußerungen beklagt der Patriarch bitter;[18]) er äußert seinen Schmerz darüber, daß die Geschichte von Symeon einst nicht so günstig urtheilen könne, wie von Gainas, der vom heiligen Johannes Chrysostomus sich zur Milde bewegen ließ, daß er sich für ihn schämen und um seinetwillen erröthen müsse; er spricht die Ansicht aus, daß Christus mehr durch den jetzigen Krieg leide, als einst am Kreuze: er geht auf den Antrag eines Austausches der Gefangenen ein, während er auf das tiefste beklagt, daß auf Anstiften des Teufels ein solcher nöthig geworden sei.

Symeon hatte die Abordnung von neuen byzantinischen Gesandten verlangt; da er aber die früheren noch nicht hatte zurückkehren lassen, so fand man es in Constantinopel unräthlich, neue Apokrisiarier an ihn zu senden.[19]) In einem sehr wortreichen Schreiben[20]) hatte er seine Forderungen, welche ihn zum Oberherrn der Griechen machen sollten, auf den Willen Gottes zu stützen gesucht; der Patriarch mahnte ihn dagegen, nicht Betrügern sein Ohr zu leihen, die aus dem bösen Geiste Orakel geben, nicht der Stimme des Satans zu folgen, der Mord und Krieg hervorrufe, zur Zerstörung von Kirchen und Klöstern antreibe, die Begierde nach fremdem Gute reize. Symeon hatte ferner behauptet, was er thue, geschehe aus Liebe zum Frieden; der Patriarch widerlegt aus seinen Thaten diese Vorspiegelung und sucht sein Herz durch alle möglichen Beweggründe zu rühren.[21]) Darauf blieb Nikolaus eine Zeitlang ohne Antwort. Doch erhielt der Hof abermals die Versicherung, Symeon wolle dem Kriege entsagen und das Bündniß erneuern; es ward ein gebildeter Mönch, von Nikolaus zum Erzbischof erhoben, als Gesandter an ihn abgeordnet und vom Patriarchen ihm warm empfohlen. Dringend bat Nikolaus, der Fürst möge ihn durch aufrichtige Friedensverhandlungen glücklich machen und ihn nicht zwingen, den Bann über ihn zu verhängen.[22]) Aber auch diesesmal blieb Alles ohne Erfolg.

Im Jahre 923 hatten die Bulgaren das von Moroleon tapfer vertheidigte Adrianopel angegriffen, das sich wegen Hunger ergeben mußte. Symeon behandelte den Vertheidiger schimpflich und ließ ihn dann hinrichten. Später verließ die bulgarische Besatzung die Stadt wieder und allenthalben verbreitete

---

[17]) ep. 19. p. 235. 236; ep. 20. p. 236—238.

[18]) „Welcher Sohn läßt seinem Vater sagen: Komm zu mir, damit ich deine Worte verachte, damit man die Erfolglosigkeit deiner Bemühungen sehe und du aller Hoffnung baar zurückkehrest, bei Allen, die es erfahren, mit Schande bedeckt werdest? — Wenn ich nach Gottes Willen für den Frieden arbeite, warum nimmst du meine Mühe nicht mit Ehre und Güte auf, während du Gott zu lieben versicherst? Was Gott nicht unbelohnt läßt, das sollst du ungestraft verachten? Ist das deiner würdig und ehrenvoll?"

[19]) Nicol. ep. 21. p. 249. 250.

[20]) ἡ τοῦ γράμματος ὑμῶν πολυλογία ib. p. 247.

[21]) ib. p. 248. 249.

[22]) ep. 22. p. 250—252.

sich Schrecken.[23]) Nur den Erfolg hatten die Griechen, daß im Sommer dieses Jahres die saracenische Flotte unter dem gefürchteten Renegaten Leo Tripolita von dem Patricier Johannes Rhabinus besiegt und dieser zur Flucht genöthigt ward, auf der er starb.[24]) Nikolaus benützte diesen Sieg, um den Symeon, der im September wieder Thracien und Macedonien verwüstete und gegen Byzanz zog, an die Unbeständigkeit des Kriegsglücks zu erinnern.[25]) Wie oft die früheren Sieger nachher besiegt worden seien, lehre die Geschichte; ein neues Beispiel liefere Leo Tripolita, der bei der Einnahme von Thessalonich sich einen großen Namen gemacht und Constantinopel schwer bedroht habe, nun aber auf der Insel Lemnus, wo er seine Plane ausbrütete, von der gerechten Vergeltung getroffen worden sei. Gott habe lange Geduld gezeigt, mehr als 17—18 Jahre[26]) sei Jener in Glanz und Ruhm gewesen, aber sein Ziel habe er nicht erreicht; die gegen ihn ausgesandte kaiserliche Flotte habe ihn und die saracenische Macht dem Verderben geweiht. Gott sei langmüthig, aber seine Vergeltung sicher. Es möge also Symeon jetzt der Stimme des Friedens und der Liebe, der Stimme Gottes Gehör geben, damit es ihm nicht ebenso ergehe, sondern er durch einen rühmlichen Frieden sein Volk vor Schmach und Elend bewahre. Dazu meldet der Patriarch dem Fürsten, er habe in Erfahrung gebracht, daß durch die Bemühungen des Kaisers gegen ihn eine mächtige Verbindung der Russen, Patzinakiten, Alanen und der westlichen Türken entweder vorbereitet worden sei oder noch vorbereitet werde.[27]) Diese Nachricht, bemerkt er, habe ihm das Leben unerträglich gemacht; er habe den Kaisern ungescheut Alles gesagt, was ihm der Schmerz seines Herzens eingegeben, und ihnen vorgestellt, es sei schweres Unrecht, gegen die christlichen Bulgaren heidnische Völker aufzubieten, auch wenn erstere, vom Satan verblendet, Feinde des Reiches geworden seien. Die Kaiser hätten seinen Worten Gehör geschenkt und sich zu dem von Anfang an von ihnen gewünschten Frieden geneigt gezeigt, ja ausdrücklich erklärt, sie würden von dieser Coalition abstehen, wollte Symeon dem Kampfe entsagen. Nun sei es an dem Fürsten,

---

[23]) Th. C. p. 401. 405. Leo p. 309. Georg. p. 897. Sym p. 731. 735. Cedr. p 303. Ham. p. 823. n. 15.

[24]) Th. C. p. 405. Leo l. c. Georg. l. c. Sym. p. 735. Cedr. p. 303. Ham. p. 823. 824. n. 16. Nach der Reihenfolge der Ereignisse bei den Chronisten (in dem folgenden Paragraphen bei Sym. ist statt Indictio II. sicher Ind. XII. zu lesen. Vgl. Pag. a. 922. n. 1) ist dieser Sieg auf 923 zu setzen. Weil (Gesch. der Chalifen II. S. 637) setzt ihn in d. J. 313 der Heg. (925—926) — sicher zu spät, wie aus dem sogleich anzuführenden Briefe des Nikolaus, der schon im Mai 925 starb, sich ergibt.

[25]) ep. 23. p. 257. 258.

[26]) Von 904 bis 922 sind die 18 glücklichen Jahre desselben zu berechnen.

[27]) ep. cit. p. 252. 253: *Συγκίνησις δυνατωτάτη, ὅσον ἔστιν ἐμὲ ὑπολαβεῖν, ἐκ τῆς βασιλικῆς σπουδῆς κατὰ τῆς ὑμετέρας ἐξουσίας καὶ τοῦ σοῦ γένους ἢ παρεσκεύασται ἢ παρασκευασθήσεται, τῶν τε Ῥῶς καὶ σὺν ἐκείνοις τῶν Πατζηνακιτῶν, ἔτι δὲ καὶ Ἀλάνων καὶ τῶν ἐκ τῆς δύσεως Τούρκων, πάντων ὁμοφρονησάντων καὶ τὸν κατὰ σοῦ πόλεμον ἀραμένων.* Constantin Porphyrogenitus de adm. imp. c. 1. p. 67. c. 4. 5. p. 70. 71 hebt hervor, wie ein Bündniß mit den Patzinakiten dem Kaiser sowohl gegen Russen und Türken, als gegen die Bulgaren von größter Wichtigkeit sei.

das Seinige zu thun. Wäre seine Sache eine gerechte, so könnte er vielleicht diesen vereinten Kräften widerstehen; da sie es nicht sei, scheine sein Sieg unglaublich; Gott werde so viele Gewaltthaten an Kirchen, Priestern und Jungfrauen strafen und seine Langmuth nicht länger fortdauern lassen. Seien Griechen und Bulgaren im Kriege, so könnten nur die heidnischen Völker davon gewinnen. Möge Symeon sich und sein Volk von größerem Leid bewahren.[28])

Nikolaus, der wohl fühlte, daß er nicht mehr lange leben werde,[29]) bot alle seine Beredsamkeit, alle seine Staatskunst auf, in Bälde den ersehnten Frieden zu Stande zu bringen;[30]) wie am byzantinischen Hofe,[31]) so suchte er bei Symeon das Werk zu fördern und letzterem gegenüber hielt er stets daran fest, das Kaiserreich, das erste und höchste der Welt, triumphire zuletzt immer, so sehr man es auch bedränge; er verwies dem stolzen Barbaren seine beleidigenden Aeußerungen, wie seine Mißachtung der Kaiser, die ihn stets ehrenvoll behandelt, ihn mit „Freund" und „Bruder" angeredet.[32]) Symeon wollte noch immer als Basileus gelten; er forderte als Preis des Friedens einen feierlichen Einzug in die Kaiserstadt und die Abtretung des ganzen Westens des Reiches, was man in Byzanz beharrlich zurückwies.[33]) In demselben Briefe, in dem Nikolaus dem Fürsten die Wiederherstellung der Verbindung mit der römischen Kirche sowie die von ihm veranlaßten Schritte des Papstes für die Versöhnung der Griechen und der Bulgaren meldet, rügt er nachdrücklich, daß Symeon die Antwort auf ein von den Kaisern ihm zugegangenes Schreiben nicht an diese, sondern an den Senat gerichtet, was ungeziemend und unerhört sei und nur ihm selber zum Tadel gereiche.[34]) Es sei ungereimt, statt dem Herrscher seinen Untergebenen zu antworten; das heiße mit der Autorität sein Spiel treiben.

Inzwischen hatte Symeon, der die Hauptstadt doch nicht einzunehmen vermochte und sich überzeugt hatte, man werde dort nie seine ehrgeizigen Forderungen bewilligen, sich herbeigelassen, Unterhandlungen anzuknüpfen. Er bat, den Patriarchen und einige Vornehme zu diesem Behufe zu senden. Nachdem von beiden Seiten Geiseln gestellt waren, ging Nikolaus, der an jeden

---

[28]) ep. cit. p. 253—256. Vgl. auch ep. 26. p. 268. 269.

[29]) ep. 21. p. 259. 260. ep. 25. p. 261.

[30]) ep. 21. p. 260. 261. — ep. 25. p. 261 schreibt er an Symeon: Du bist der zweite christliche Herrscher der Bulgaren (*ἀφ' οὗ τὸ Βουλγάρων γένος τὸν αὐχένα ἐπέκλινε τῷ Χριστῷ καὶ Θεῷ ἡμῶν, δεύτερος σὺ τυγχάνεις ὁ τούτων δεσποτείαν ἐγκεχειρισμένος*). Sei der Erbe, wie der Herrschaft, so auch der Friedensliebe deines seligen Vaters. Jener begann den Bau mit Gott; du sollst ihn weiter führen, nicht aber zerstören. Was müßte jetzt dein Vater von dir sagen, wenn er wieder unter den Menschen erschiene? Vgl. ep. 27. p. 269. 270.

[31]) Vgl. ep. 26. p. 267. 268.

[32]) ep. 25. p. 265. 266. ep. 29. p. 279. 280.

[33]) ep. 27. p. 271: *καὶ γὰρ οὔτε ἡ εἰς τὴν πόλιν εἴσοδος ἀνεκτή, οὔτε τὸ ἕτερον, ὅπερ λέγεις, τῆς πάσης δύσεως ἡ κυριότης τῇ ῥωμαϊκῇ βασιλείᾳ τυγχάνει.*

[34]) ep. 28. p. 275.

Hoffnungsschimmer sich gerne anschloß,[35]) mit dem Patricier Michael Stypiotes und Johannes Mystikus zu ihm hinaus in die Gegend der Blachernen.[36]) Symeon war damit noch nicht zufrieden; er wollte nun, daß der Kaiser Romanus sich selbst zu ihm begebe. Dieser ging, obschon sehr ungern, darauf ein, um dem Blutvergießen ein Ende zu machen, traf aber zugleich alle Anstalten für seine Sicherheit. Denn da Symeons Leute die Kirche U. L. Fr. von der Quelle verbrannt und Alles umher verwüstet hatten, mußte man noch immer befürchten, daß es ihm mit dem Frieden nicht Ernst war. Der Kaiser begab sich aber doch mit dem Patriarchen auf den Weg. Beide beteten zur heiligen Jungfrau, daß Gott Symeons Herz erweiche. Der Kaiser nahm in den Blachernen das Schulterkleid der heiligen Jungfrau aus dem Schrein mit sich und zog so mit verläßigen Soldaten im Gefolge dem gefürchteten Bulgaren entgegen. Es war Donnerstag der neunte November 923.[37]) Auch Symeon kam mit vielen Bewaffneten, die ihn als **Basileus** in griechischer Sprache ausriefen. Während die Senatoren von den Mauern aus zusahen, schritt Romanus ruhig und gemessen vorwärts; von beiden Theilen wurden Geiseln gegeben. Symeon stieg vom Pferde und begab sich zum Kaiser. Nachdem sich beide begrüßt, hielt Romanus seinem Gegner eine Rede, ihn an die Christenpflichten erinnernd. Symeon bewunderte seine Haltung und Bescheidenheit und erklärte, er wolle Frieden machen. Beide Herrscher küßten sich und trennten sich freundschaftlich, nachdem Symeon reiche Geschenke erhalten.[38])

Noch immer war der Friede nicht geschlossen. Bald nach dieser Zusammenkunft schrieb der Patriarch abermals an Symeon, um ihn an die Erfüllung des gegebenen Versprechens zu ermahnen.[39]) Noch seien ihm die süßen Worte des Fürsten im Ohr und ihm ein Gegenstand täglicher Erwägung, jene süßen Worte des Friedens, die er sowohl gegen ihn als gegen den Kaiser geäußert, welchen er, seit er ihn gesehen und kennen gelernt, liebgewonnen habe.[40]) Alles harre jetzt der Erfüllung dieser Worte. In einem weiteren Briefe[41]) mahnt er ihn abermals an sein doppeltes Versprechen, da nichts für einen Herrscher so wesentlich sei als Treue und Wahrhaftigkeit. Auch Symeon habe trotz seiner Siege viele seiner Theuersten im Kampfe verloren, er kenne die Uebel des Krieges und habe verheißen, ihn zu beendigen; und doch sei das noch nicht geschehen und er scheine wieder schwankend geworden zu sein. Der

[35]) ep. 29. p. 276.

[36]) Th. C. p. 405. 406. Leo p. 310. Sym. p. 735. Georg. p. 898. Ham. C. p. 824. n. 17. Cedr. p. 301. **Baron.** a. 928. n. 6.

[37]) Th. C. p. 406. 407. Leo p 310. 311. Georg. p. 898. 899. Sym. p. 736 (dieser hat 9. Sept.) Cedr. p. 304. 305. **Pag.** a. 917. n. 3.

[38]) Th. C. p. 408. 409. Leo p. 312—314. Sym. p. 737—739. Georg. p. 839—902. Dieselben Chronisten erzählen ferner: Zwei Adler flogen über die beiden Monarchen hin; sie verbanden sich und eilten dann auseinander, der eine gegen die Stadt zu, der andere nach Thracien hin. Vgl. Cedren. p. 305. 306. Ham. C. p. 826—828.

[39]) Nicol. ep. 30. p. 280—282.

[40]) Auch die angeführten Chronisten erzählen, daß Symeon bei den Seinen sehr günstig über Romanus sich geäußert.

[41]) ep. 31. p. 282—237. Es ist das letzte der an Symeon gerichteten Schreiben.

Kaiser, obschon von Senat und Heer zum Kriege gedrängt, sei den Rathschlägen seines Patriarchen durchaus geneigt und zum Friedensschluße, auch mit bedeutenden Opfern, geneigt. Es möge nun Symeon angeben, was er an Gold, kostbaren Gewändern und Ländereien verlange.

Der wirkliche Friedensschluß scheint erst im Beginne des Jahres 924 Statt gefunden zu haben, wobei von Seite des Reiches schwere Opfer gebracht werden mußten und wohl auch das Kirchengut nicht verschont blieb, wie es damals öfter geschehen mußte. In einem uns noch erhaltenen Formular forderte Nikolaus Mystikus von den Metropoliten unter Hinweisung auf die „barbarische und bulgarische Erhebung" und auf den allgemeinen Nothstand des Reiches bedeutende Lieferungen von Gold aus allen Kirchen und Klöstern ihrer Provinzen, die jeder Metropolit entweder in Person oder durch einen zuverläßigen Mann nach Constantinopel bringen sollte. Er forderte das bei Strafe des Bannes und mit dem Beifügen, falls zu wenig geliefert werde, würden kaiserliche Beamte auch ohne Zustimmung der Metropoliten die Einsammlung veranstalten müssen. [42])

So war Nikolaus nach allen Seiten hin thätig. Mit Eifer nahm sich er seiner Untergebenen an, schlichtete ihre Streitigkeiten, ertheilte Rath, sorgte für die bessere Verwaltung der Kirchengüter, mahnte die Beamten zu Milde und Gerechtigkeit und ward für Viele eine feste Stütze. [43]) Für einen Oekonomen der Kirche, welcher sich beleidigende Aeußerungen gegen den Kaiser erlaubt und deßhalb sein Amt verloren hatte, legte er Fürsprache ein und verbürgte sich für dessen Besserung. [44]) Den hohen Einfluß, den er unter Romanus am Hofe gewonnen, wußte er für die Interessen der Kirche bestens zu benützen.

Romanus hatte sein Haus auf die höchste Stufe der Ehre gebracht. Wie früher seinem Sohne Christoph, dessen Gemahlin Sophia nach Theodora's Tod (Febr. 922) ebenfalls Kaiserin geworden war, so erhob er nachher (25. Dez. 923 oder 924) seine beiden anderen Söhne Stephan und Constantin zur kaiserlichen Würde. Nach dem von Basilius dem Macedonier gegebenen Beispiel hatte er seinen vierten Sohn Theophylakt für das Patriarchat bestimmt und Nikolaus ließ sich herbei, den unreifen Knaben, der später seinen Stuhl so sehr schänden sollte, zum Subdiakon zu weihen und zu seinem Syncellus zu machen, [45]) ganz wie früher Photius mit dem Prinzen Stephan gethan.

Nikolaus Mystikus starb am 15. Mai 925, nachdem er seit seiner Vertreibung dreizehn Jahre sein Amt geführt [46]) und im Ganzen dreißig Jahre

---

[42]) ep. 92. p. 366. 367 ἀδήλῳ überschrieben, sicher in gleichlautenden Exemplaren an alle Metropoliten gerichtet. Vgl. auch ep. 94. p. 369.

[43]) Vgl. ep. 119. Andreae Patr. Mpl. p. 397. ep. 35. 36. 44. 121. 127. 140 u. a. m. Auf die Auslösung von christlichen Gefangenen scheint er große Summen verwendet zu haben. Vgl. ep. 145. p. 424. 425. τῷ ἄρχοντι Ἀμαλφῆς.

[44]) ep. 86. p. 361. 362.

[45]) Th. C. p. 409. 410. Leo p. 314. Georg. p. 902. Sym. p. 739. c. 2. Pag. a. 928 n. 6. a. 930. n. 3. Cedren. p. 306. Ham. Cont. p. 828. u. 23.

[46]) So die angeführten Chronisten (außer Symeon, der 14 Jahre hat) und der Katalog

den Patriarchenstuhl behauptet hatte. Dreizehn Päpste (von Formosus bis Johann X.) hatten zu Rom während dieses dreißigjährigen Patriarchats regiert und sicher hatte die byzantinische Kirche unter Nikolaus trotz aller ihrer Bedrängnisse die römische nicht zu beneiden, die in eine noch weit schlimmere Lage gekommen war. Nikolaus, auch in seinen hinterlassenen Arbeiten [47]) durchaus achtungswürdig, ward den Heiligen der orientalischen Kirche beigezählt und lange Zeit weit mehr als sein berühmter Lehrer gefeiert, [48]) obschon er unter den Zeitgenossen viele Feinde zählte. [49]) Seine Ruhestätte erhielt er in dem von ihm erbauten Kloster Galacrena.

Erst im August 925 ward auf den erledigten Stuhl der Eunuch Stephan, seitheriger Metropolit von Amasea, erhoben. [50]) Unter ihm ging an dem mächtigen Bulgaren Symeon das ahnungsvolle Wort des Nikolaus in Erfüllung: derselbe ward am 27. Mai 927 von den Chrobaten gänzlich geschlagen, verlor fast sein ganzes Heer und starb bald darauf. Die Nachbarvölker überzogen die von Heuschrecken und Hungersnoth schon schwer heimgesuchten Bulgaren mit Krieg, vor Allem die Chrobaten und Ungarn. Petrus, Symeons Sohn aus zweiter Ehe, der ihm succedirte, da der Sohn der ersten Ehe, Michael, Mönch geworden war, hatte anfangs einen sehr harten Stand; er suchte die Griechen zu schrecken, ließ sich aber bald auf Friedensunterhandlungen ein, die zu Mesembria eingeleitet und durch die Ankunft des Petrus in Constantinopel zum Abschluß gebracht wurden. [51]) Was Nikolaus Mystikus schon früher vorgeschlagen, kam jetzt zu Stande: Petrus heirathete die Prinzessin Maria, Tochter des Kaisers Christoph, und am 8. October 927 segnete der Patriarch Stephan II. in der Muttergotteskirche an der Quelle den Ehebund ein, dem glänzende Hochzeitsfeste folgten. [52]) Dem Constantin Porphyrogenitus war diese Ehe höchst ungelegen; er hielt Heirathen zwischen dem Kaiserhause und den Barbarenfürsten für völlig unerlaubt und schon von dem großen Constantin verboten, und glaubte nur mit den Franken eine Ausnahme machen

---

bei Leuncl. I. p. 301. Dadurch wird auf's Neue bestätigt, daß er nicht 911, sondern 912 aus dem Exil zurückkehrte.

[47]) Unter seinem Namen besitzen wir außer 163 Briefen und der Abhandlung über das Mönchsleben ein Decret de literis Patriarchalibus gratis concedendis (Leuncl. t. I. L. IV. p. 249), mehrere Canones (Const. Harmenopul. Sect. II. tit. 2. sect. IV. t. 2. sect. V. tit. 2. 4. ibid. I. p. 20. 26. 27. 44. 52. 64. 66) sowie einige (noch ungedruckte) Reden. Vgl. Oudin. de script. eccl. t. II. p. 341—343.

[48]) Henschen. in Act. SS. 15. Mai. Cuper. t. I. Aug. p. 115. 116.

[49]) Gregor, wahrscheinlich Euthymianer, tadelt ihn im Leben des heiligen Basilius des Jüngeren sehr bitter und nennt ihn Ἀγρικόλαος, Ἡττίλαος, ὁ τῆς μαχαίρας κληρονόμος κατασφάξας τὰ πρόβατα (Migne CIX. 661— 664).

[50]) Th. C. p. 410. Leo. Sym. Georg. l. c. Cedr. p. 307. Cuper. p. 116. n. 683.

[51]) Th. C. p. 411—413. Sym. p. 740. 741. Leo p. 315. 316. Georg. p. 904 (n. 28 übergeht er die Niederlage und setzt Symeons Tod auf den 27. Mai Indict. XV; n. 29. 30 von Petrus) Cedr. p. 307. 308. Vita S. Lucae jun. (Migne CXI. 453) Pag. a. 927 n. 6. 7.

[52]) Th. C. p. 414. 415. Leo p. 316. 317. Georg. p. 905. Sym. p. 741. Ham. C. p. 832. 833. Cedr. p. 309. 310. Luitpr. Antap. III. 37. 38. p. 310. 311 ed. Pertz.

zu dürfen, weil dieser Kaiser aus jenen Gegenden herstammte. Daß Romanus seine Enkelin dem Bulgarenfürsten zur Frau gab, glaubte sein gelehrter Mitkaiser [53]) einerseits damit entschuldigen zu sollen, daß Romanus unwissend und ungebildet, nicht am Hofe erzogen, nicht aus kaiserlichem Geblüte und darum leichter geneigt war, sich über alle Rücksichten hinwegzusetzen, freier und dreister zu handeln, andererseits damit, daß dadurch einer großen Anzahl von christlichen Gefangenen die Freiheit verschafft ward, daß die Bulgaren Christen und Glaubensgenossen, endlich die Enkelin des Romanus keine Tochter eines rechtmäßigen und im Besitze der Gewalt befindlichen Kaisers war. [54]) Gleichwohl, setzt der kaiserliche Schriftsteller bei, geschah auch das gegen die Gesetze und zog dem Romanus vielen Tadel zu, schon bei seinen Lebzeiten, noch viel mehr aber nach seinem Tode. Es sollen eben die verschiedenen Völker nicht in einander heirathen. [55])

Romanus seinerseits war froh, mit den Bulgaren Frieden zu haben, und bewilligte ihnen gerne große Vortheile und Auszeichnungen. [56]) Glücklicherweise hatte damals das Reich auch von den Saracenen wenig zu fürchten. Der tapfere Johannes Curcuas, der aus Armenien von angesehenen Eltern stammte, eine gute Bildung genossen hatte und durch seinen Verwandten, den Erzbischof Christoph von Gangra, auch in der heiligen Schrift wohl unterrichtet war, hatte als Magister und Domestikus viele Siege über sie erlangt, 927 Melitene eingenommen und reiche Beute in Cilicien und Armenien gemacht; er ward mit Trajan und Belisar verglichen, ja ihm soll es gelungen sein, für einige Zeit wieder den Euphrat und Tigris zur Grenze des Reiches zu machen, [57]) das so nach Außen wieder festeren Bestand zu gewinnen schien, während die Verschwörungen im Inneren [58]) niedergehalten wurden.

Der Patriarch Stephan II. starb am 15. Juli 928 [59]) nach einer Verwaltung

---

[53]) Const. de adm. imp. c. 13. p. 86. 87.

[54]) Ebenso ward nachher dem Bischof Luitprand, der sich bezüglich der Heirathsanträge Otto's I. auf die Ehe des Petrus mit der Prinzessin Maria berief, entgegnet, Christoph sei nicht Porphyrogenitus gewesen, und über die beantragte Heirath mit Otto II. bemerkt: Inaudita res est, ut Porphyrogeniti Porphyrogenita gentibus misceatur. (Luitpr. Legat. p. 250 ed. Bonn. post Leon. Diac.)

[55]) Const. l. c. p. 89.

[56]) Nach Luitpr. Leg. p. 351 soll insbesondere stipulirt worden sein, ut omnium gentium apostolis, i. e. nuntiis, penes nos (Byz.) Bulgarorum apostoli praeponantur, honorentur, diligantur. Wahrscheinlich ward damals auch die Autokephalie des Erzbischofs zugestanden. Vgl. Bd. II. S. 614. N. 71.

[57]) Th. C. p. 416. 417. 426. 427. Leo p. 317. 318. Sym. p. 741. 742. Georg p. 907 seq. Pag. a. 927. n. 8. Weil II. 637. Nach Cedr. p. 318 beschrieb ein Protospathar Manuel die Feldzüge des Curcuas in acht Büchern.

[58]) Th. C. p. 411. 417. Leo p. 315. 318. Sym. p. 739. 742. Georg. p. 903. 905. Cedr. p. 310. 311.

[59]) So alle Chronisten und der Katalog Leuncl. I. p. 301. Vgl. Le Quien Or. chr. I. 282. Den 15. Juli als Todestag haben Th. C. p. 417. Leo, Georg., dazu aber Ind. VI. Sym. p. 742 hat den Monat Juni. Cuper n. 685 nimmt den 18. Juli an nach Leo Gr. Vgl. Pag. a. 933. n. 1.

n zwei Jahren und eilf Monaten. Am 14. December[60]) wurde der
önch Tryphon vom Kloster Opsikion erhoben, der den Ruf großer Frömmig-
t genoß. Er sollte aber nur Patriarch bleiben, bis der Prinz Theophylaktus
r diese Würde reif sei. Man soll den Tryphon betrügerischerweise bewogen
ben, ein unbeschriebenes Blatt zu unterschreiben, auf dem man nachher das
rsprechen voransetzte, nur bis zur Großjährigkeit des Prinzen fungiren oder
lmehr alsdann abdanken zu wollen. Man benützte das auch seiner Zeit,
onders unter Mitwirkung des Erzbischofs Theophanes von Cäsarea, und
ß den Tryphon nicht einmal drei volle Jahre das Patriarchat verwalten.[61])

Dieses kurze Patriarchat war von vielen Unglücksfällen heimgesucht. Am
. December 928 herrschte furchtbare Kälte; es folgte eine schwere Hungers-
th, bei der Romanus eifrig für die Dürftigen sorgte. Der jetzt mit dem
iserhofe verschwägerte Bulgarenfürst sah sich von Empörungen bedroht, an
ren Spitze zuerst sein jüngerer Bruder Johannes stand, nachher sein älterer
ruder Michael, der das Mönchskleid wieder ablegte. Den Ersteren ließ
omanus durch den Mönch und früheren Beamten Johannes, der angeblich
r Auswechslung von Gefangenen nach Bulgarien gesandt worden war, mit
t aus der Haft befreien und nach Byzanz führen, wo man ihm ein Haus
d Güter sowie eine Frau gab; man hoffte an ihm ein Werkzeug zu besitzen,
ssen man sich nöthigenfalls gegen den Fürsten bedienen könnte. Ein großer
rand in den Säulengängen des Forum nahe bei der Muttergotteskirche
achte 930 die Hauptstadt in Verwirrung und im August 931 starb des
omanus Erstgeborener, der Kaiser Christoph, was jener um so mehr bedauerte,
s seine anderen Söhne noch in unreifem Alter standen.[62])

In demselben August 931 ward auch der Patriarch Tryphon trotz seines
iderstrebens zur Abdankung gezwungen; der Stuhl blieb aber noch ein Jahr
d fünf Monate erledigt; während dieser Sedisvacanz starb der Vertriebene
i Rufe der Heiligkeit.[63]) Romanus, der auch jetzt von verschiedenen Ver-
schwörern bedroht war,[64]) hatte seinen früheren Plan nicht aufgegeben; er
artete nur, bis Theophylaktus sein sechzehntes Jahr erreicht, mit dem
ich Stephan I. das Patriarchat angetreten hatte, und suchte inzwischen sich
ich der Zustimmung des römischen Stuhles zu versichern, der damals unter
ohann XI. von dessen mächtigem Bruder Alberich in Knechtschaft gehalten
ar.[65]) Wahrscheinlich waren Johann's Gesandte gegen Ende 932 einge-

---

[60]) Baron. a. 933. n. 7 und Hensch. Acta SS. 19. Apr: setzen Tryphon's Ordi-
ation auf 933, während sie sicher auf 928 fällt. Pag. a. 933. n. 1. 2. Cuper n. 686—689.
116. 117. Le Quien I. 253.

[61]) Th. C. l. c. Sym. p. 742. 743. Georg. Leo l. c. Zon. XVI. 19. Glyc. P. IV.
559. 560. Schröckh K. G. XXII. 454 f.

[62]) Th. C. p. 417—420. Leo p. 319—321. Sym. p. 743—745. Georg. p. 908—911.
am. C. p. 835—838. Cedr. p. 312. 313. Pag. a. 931. n. 4.

[63]) Th. C. p. 421. Leo p. 321. Georg. p. 912. Sym. p. 745. Mansi XVIII. 403—406.
uper p. 117. 118.

[64]) Th. C. p. 421. 422. Leo p. 321. 322. Ham. C. p. 839. Sym. Georg. l. c.

[65]) Luitpr. Leg. p. 370: cum impiissimus Albericus . . Romanam civitatem sibi

troffen; in ihrer Gegenwart fand am 2. Februar 933 die Consekration und Inthronisation des sechzehnjährigen Prinzen Statt.[66]) Nach Luitprand's Erzählung soll damals dem neuen Patriarchen wie seinen Nachfolgern das Recht zugestanden worden sein, ohne päpstliche Erlaubniß das Pallium zu tragen, woher es gekommen, daß nicht blos die Patriarchen, sondern auch die griechischen Bischöfe desselben sich nach Belieben bedienten.[67]) Ganz grundlos scheint die Angabe nicht, aber ein Irrthum in Bezug auf das griechische Pallium dürfte vorgekommen sein.[68])

Solange der jugendliche Patriarch noch unter der Leitung seines Pädagogen stand, gingen die Dinge leidlich gut; nachher aber zogen seine unbändige Jagdlust, seine übermäßige Freude an Pferden, denen er die kostbarsten Ställe erbaute,[69]) seine Simonie wie seine ganze unwürdige Haltung ihm allgemeine Verachtung zu.[70]) Von seiner kirchlichen Thätigkeit ist uns nichts überliefert, als daß er das von Edessa gebrachte Bild Christi (S. 567) mit dem Hofe in feierlicher Procession empfing und aufbewahren ließ.[71]) Auch die vielen Bedrängnisse des Reiches und selbst der Sturz seines Hauses setzten dem leichtfertigen Treiben des unwürdigen Patriarchen kein Ziel.

Die Russen, mit denen unter Leo VI. 911 ein Vertrag geschlossen worden war, erschienen 941 vor Byzanz. Der Patricier Theophanes schlug sie zur See; Bardas Phokas zerstreute die übrig gebliebenen am Lande; einem neuen Siege der Griechen (Sept. 942) folgte die Erneuerung des Vertrages mit diesem wilden Volke.[72]) Auch mit den Ungarn, die in das Reich seit 934 und 943 eingefallen waren, kam ein Friede zu Stande und von den Bulgaren hatte man damals weniger zu fürchten. Die Fürstin Maria kam häufig mit ihren Kindern in die Kaiserstadt und zog, stets von ihrem Groß-

---

usurparet Dominumque Apostolicum quasi servum proprium in conclavi teneret. Flodoard. Carm. de Rom. Pontif. p. 324 de Joh. XI.:

Vacuus, splendore carens, modo sacra ministrans,
Fratre a Patricio juris moderamine rapto.

[66]) Th. C. p. 422. Leo p. 322. Sym. p. 745. Georg. p. 913. Const. de cerem. II. 38. Cedr. II. 311. 315. Allat. de cons. II. 7 de aet. et interstit. ordin. p. 203—212.

[67]) Luitpr. Leg. l. c. Pertz Mon. V. 361.

[68]) Thomassin. P. I. L. II. c. 56. n. 3; c. 57. n. 11. Bei den Griechen ist das Omophorion vom Polystaurion zu unterscheiden (ib. c. 49. n. 13; c. 56. n. 5); es scheint das Pallium auch früher bei den Griechen als bei den Lateinern verbreitet gewesen, von Patriarchen den Metropoliten, von diesen den Bischöfen ertheilt worden zu sein (ib. c. 53. n. 8; c. 56. n. 3. 10); die von den Päpsten den orientalischen Patriarchen gesandten Omophorien betrachten Viele als Ehrengeschenke. Vgl. auch Phillips K. R. V, II. §. 241. S. 657 f.

[69]) Einen solchen Stall verwandelte später Constantin VII. in ein Gerontokomium. Th. C. p. 449.

[70]) Th. C. p. 444. Sym. p. 755. Cedr. p. 315. 322. Glyc. P. IV. p. 562. 563. Le Quien I. 284.

[71]) Const. de imag. Edess. (Gall. XIV. 120—132). Th. C. p. 432. Leo p. 324. Georg. p. 918. Sym. p. 748 seq. Ham. C. p. 845. Bar. a. 944. n. 5 seq.

[72]) Th. C. p. 423—425. Leo p. 323. 324. Georg. p. 914—916. Sym. p. 746 seq. Ephrem. p. 68—70 ed. Mai. Luitpr. V. 15. p. 331. Bar. a. 941 fin.

vater reich beschenkt, in die neue Heimath zurück.[73]) Einen schweren Verlust erlitt das Reich durch die Entsetzung des Johannes Curcuas, der über zweiundzwanzig Jahre das Heer in Asien befehligte. Romanus hatte beabsichtigt, seinen gleichnamigen Enkel mit dessen Tochter Euphrosyne zu vermählen; aber seine Söhne und Mitkaiser, darüber neidisch und mißtrauisch, erwirkten die Entsetzung des berühmten Generals, dem leicht die Herrschaft zufallen konnte, und brachten an seine Stelle den Pantherius.[74]) Mit Italien stand Romanus in Verbindung, namentlich mit dem Könige Hugo, der von ihm Schiffe mit dem griechischen Feuer verlangte und den Vater des berühmten Luitprand an ihn absandte. Durch den Protospathar Paschalius, Dux von Longobardien, ließ er um die Hand der Berta, einer natürlichen Tochter Hugo's, für den jungen Romanus anhalten. Sie kam, von Bischof Sigfried von Parma geleitet, 944 nach Constantinopel, wo sie den Namen Eudokia erhielt und im September mit Romanus getraut ward.[75]) Sie starb nach fünf Jahren (949).

Aber schon im December 944 ward Romanus von seinen eigenen Söhnen entthront und nach der Insel Prote relegirt.[76]) In seinem Testamente hatte er den bisher zurückgesetzten Constantin Porphyrogenitus vor seinen Söhnen als Kaiser proklamirt. Namentlich hatte der älteste der letzteren, Stephan, auf den Rath des Exmönchs Marianus Argyrus und Anderer gegen ihn rebellirt. Constantin VII. aber benützte die Gelegenheit, vorzugsweise auf Zureden seiner ehrgeizigen Gemahlin Helena, um allein die Regierung zu übernehmen. Schon am 27. Januar 945 ließ er die zwei Söhne des Romanus, seine Mitkaiser Stephan und Constantin, denen er schon wegen ihres Verfahrens gegen ihren Vater mißtraute, beim Mahle festnehmen, auf Inseln deportiren und zu Clerikern scheeren. Nachher erhielten sie die Erlaubniß, ihren Vater zu besuchen; als aber der eine derselben, Constantin, auf Tenedos eine Verschwörung anzettelte, ward er getödtet.[77]) Romanus I. selbst, der in der letzten Zeit viel für Mönche und Arme gethan, Spitäler erbaut und namentlich Kloster und Kirche des Pantaleemon gegründet,[78]) wo achthundert Mönche

---

[73]) Th. C. p. 422. 423. 430. 431. Leo p. 322. 325. Georg. p. 913 seq. 914. Sym. p. 746. 748. Ham. C. p. 840 seq. Cedr. p. 316.

[74]) Th. C. p. 426—429. Georg. l. c. Glyc. p. 558.

[75]) Luitpr. III. 22. V. 5. 9. 14. 29. Const. de adm. imp. c. 26. p. 118. Th. C. p. 431. Leo l. c. Georg. p. 917. Sym. p. 748. Bandur. not. in Const. l. c. Bar. a. 944. n. 3. Luitprand nennt die Berta filia illegitima ex Baezola concubina.

[76]) Th. C. p. 431. 432. Ham. C. p. 847 seq. Leo p. 325. Georg. p. 917. 918. Sym. p. 748. Cedr. p. 323. Das Datum in Th. C. p. 436, wornach Constantin VII. seit 20. Dec. Ind. III. (J. d. W. 6454) die Alleinherrschaft antrat (Vgl. Sym. p. 753. Georg. p. 921), ist sicher festzuhalten.

[77]) Th. C. p. 435. 437 seq. Ham. C. p. 844. 850. Leo p. 329. Sym. p. 753 seq. Georg. p. 921—923. Cedr. p. 324 seq.

[78]) Th. C. p. 429. 430. 431. 433. Die Anderen haben das nicht angeführt und die Späteren beurtheilen den Romanus sehr ungünstig. Ephrem. p. 70. Manass. p. 233 seq. Cedr. p. 338 seq.

unter seinem Beichtvater Sergius, einem Verwandten des Photius,[79]) versammelt waren, brachte seine letzten Tage im Umgange mit frommen Mönchen, namentlich mit Sergius und dem späteren Patriarchen Polyeuktus, zu, bei denen er Trost fand. Noch hatten seine Anhänger die Hoffnung nicht aufgegeben, ihn zurückzuführen; sein Sohn, der Patriarch Theophylaktus, der Patricier Theophanes, der Protospathar Georg, der Primicerius Thomas standen an der Spitze einer neuen Verschwörung, die aber entdeckt und vereitelt ward. Constantin ließ die Theilnehmer an diesem wie an einem anderen Complott, das den Kaiser Stephan zurückzuführen zum Ziele hatte, schwer bestrafen; nur an dem Patriarchen wagte er nicht sich zu vergreifen. Der Tod des Romanus im Sommer 948 befreite ihn endlich von dieser Sorge und nachdem auch die anfangs mit hohen Würden belohnten Urheber des Sturzes seines Schwiegervaters als Majestätsverbrecher aus dem Wege geräumt waren, schien der neue Alleinherrscher ruhiger athmen zu können.[80])

Allein Constantin, obschon im Purpur geboren und dieses Vorzugs vor anderen Kaisern sich wohl bewußt, war nicht zum Regieren geschaffen; er überließ die Reichsgeschäfte größtentheils den Günstlingen seiner Gemahlin, während ihn seine wissenschaftlichen und künstlerischen Bestrebungen fast ganz in Anspruch nahmen. Er war Schriftsteller, Maler, Musiker und Dichter; war er auch in den meisten Künsten nur Dilettant und in seinen Schriften vorzugsweise Compilator, so hatte er doch in den meisten seiner Arbeiten den Glanz des Hofes und den Nutzen seiner Nachfolger im Auge, denen besonders das Werk „von der Reichsverwaltung" gute Dienste leisten sollte. Alle Sorgfalt ließ er den von Bardas, Photius und seinem Vater Leo einst sorglich gepflegten Studien angedeihen und sorgte für tüchtige Lehrer.[81]) Die Astronomie vertrat der Sekretär Gregor, die Geometrie der Patricier Nikephorus, die Philosophie der Protospathar Constantin Mystikus, die Beredsamkeit der Metropolit Alexander von Nicäa.[82]) Den Architekten gab er durch die seinem Sohne Romanus erbauten Paläste reichliche Beschäftigung, das Kunstgewerbe sollte die Herstellung der kaiserlichen Prachtgewänder[83]) fördern, neue Verordnungen die Gerechtigkeitspflege verbessern.[84]) Durch Johannes Curcuas und den Magister

---

[79]) ἀνεψιὸς Φωτίου τοῦ πατριάρχου. Th. C. p. 433. 434. Ham. C. p. 847. Cedr. p. 320. Er soll Bruder des Magister Kosmas, des ersten Tribunalvorstandes, gewesen sein (Sym. p. 750: des Magister Thomas).

[80]) Th. C. p. 434—436. 440. 441. Sym. p. 751. 753. 754. Ham. C. p. 850 seq Cedr. p. 325. Leo p. 327. 329—331. Georg. m. p. 920. 922—924. Mit dem Tode des Romanus I. schließen die beiden letztgenannten Chroniken und auch die Cont. Ham. p. 851 hat hier: Τετέλεσται καὶ τὰ τοῦ Λογοθέτου.

[81]) Th. C. p. 450 seq. 445 seq. Cedr. p. 326.

[82]) An ihn ist Nicol. Myst. ep. 71. p. 345 gerichtet.

[83]) Th. C. p. 449. 446. Doch müssen diese Gewänder bald in einem sehr üblen Zustande gewesen sein; denn Luitprand (Leg. p. 347) konnte, als noch nicht einmal zwölf Jahre seit Constantin's Tod verflossen waren, die vom Alter verdorbenen Gewänder nicht genug verspotten.

[84]) Vgl. die zwei Gesetze bei Lenncl. t. I. L. II. p. 109—112. n. II. III.

Kosmas kam ein Vertrag mit den Saracenen von Tarsus zu Stande, wodurch viele Gefangene die Freiheit erhielten; in Unteritalien hatte der Patricier Marianus Erfolg, dem auch Neapel sich unterwerfen mußte.[85]) An eine Wiedereroberung der mit sehnsüchtigem Auge betrachteten Insel Sicilien[86]) war aber nicht entfernt zu denken.

Die kirchlichen Angelegenheiten waren bei der Unthätigkeit und Spiellust des Patriarchen Theophylaktus in traurigem Zustande. Eine Zeitlang hatte der Metropolit Anastasius von Heraklea großen Einfluß, der aber noch vor dem Tode des Romanus (zw. 945—947) starb; Constantin selbst that nichts, der herrschenden Simonie und der Profanation des Cultus zu steuern, und der Patriarch blieb bis an sein Lebensende derselbe, ja in seiner Lieblingsbeschäftigung fand er den Tod. Er starb in Folge eines beim Reiten ihm zugestoßenen Unfalls in den ersten Monaten d. J. 956,[87]) desselben Jahres, in dem die römische Kirche in Johann XII. ein diesem byzantinischen Muster ganz ähnliches Oberhaupt[88]) an ihrer Spitze sah.

Nur die Annäherung der Ungarn und Russen an Reich und Patriarchat von Byzanz bildet ein hervorragendes Ereigniß dieser Zeit. Die ungarischen Häuptlinge Bulosudes und Gylas kamen in die Kaiserstadt, wo sie die Taufe und die Würde des Patriciates erhielten. Der Patriarch Theophylaktus weihte den Mönch Hierotheus zum Bischof für Ungarn, der unter den Heiden daselbst sein Missionswerk begann. Wohl mochten die Motive der beiden Häuptlinge zunächst politische gewesen sein; Bulosudes fiel vom Christenthume wieder ab; doch in der Familie des Gylas erhielt sich dasselbe und wurde durch dessen mit dem Herzog Geisa (972—997) vermählte Tochter Sarolta verbreitet. Nur geschah von Byzanz aus für diese neue Pflanzung viel zu wenig, deren Anschluß an die römische Kirche durch die Verbindung mit Deutschland und den Eifer der lateinischen Missionäre entschieden ward.[89]) Anders erging es in Rußland. Die Großfürstin Olga (bei den Griechen Elga), Wittwe des Igor, kam (zw. 955—957) in die griechische Kaiserstadt, wo sie höchst glänzend empfangen und feierlich getauft ward.[90]) Zwar blieb ihr Sohn Swätoslaw noch Heide, aber ihr Enkel Wladimir ward nachher der Begründer des griechischen Christenthums unter den Russen. So ward hier die bedeutendste Eroberung vorbereitet, welche die byzantinische Kirche je gemacht hat.

---

[85]) Th. C. p. 142. 443. 453 seq.

[86]) Const. de them. II. 10. p. 58 sagt, Sicilien gehöre rechtlich zum Reiche — *κρατεῖται δὲ νῦν ὑπὸ τὴν ἀρχὴν ΚΠ. διὰ τὸ τὸν αὐτοκράτορα ΚΠ. θαλασσοκρατεῖν μέχρι τῶν Ἡρακλέους στηλῶν καὶ πάσης ὁμοῦ τῆς ὧδε θαλάσσης.* Daran fehlte aber damals doch viel.

[87]) Th. C. p. 139. 444. Sym. p. 755. Cedr. p. 332. Glyc. p. 563. Bar. a. 956. n. 2. Cup. n. 699. p. 118. 119. Le Quien I. 254. Cedrenus nennt den 27. Febr. Ind. XIV.

[88]) Andreas mon. et al. ap. Watterich. Vit. Pontif. t. I. p. 41. 45. 46. 50 seq.

[89]) Cedr. p. 328. Neander K. G. II, I. S. 180.

[90]) Cedr. p. 329. Const. de cerem. II. 15. Neander a. a. O. S. 178. Sophocl. Oecon. *περὶ τῆς ἁγίας Ὄλγας* (Athen 1867).

5. Die Patriarchen von Polyeuktus bis Eustathius (956—1025).

Das durch den Tod des Theophylaktus erledigte Patriarchat hatte am 3. April 956 der Eunuch und Mönch Polyeuktus aus Constantinopel erhalten,[1]) ein Mann, der seines Wissens und seiner Frömmigkeit wegen die höchste Achtung genoß.[2]) Weil Nikephorus von Heraklea dem Hofe verhaßt war, erhielt er die Consecration durch Basilius von Cäsarea.

Polyeuktus führte das Patriarchat unter vier Kaisern nahe an dreizehn Jahre. Bei Constantin VII. soll er nicht lange in großer Gunst geblieben sein, dieser vielmehr seine Erhöhung bereut und, durch Erzbischof Theodor von Cyzikus gereizt, an seine Absetzung gedacht haben. In kirchlichen Kreisen gewann er viel dadurch, daß er den Namen des Euthymius wieder in die Diptychen aufnahm und so die Versöhnung der euthymianischen Partei mit den herrschenden Nikolaiten einleitete. Aber es nahmen auch viele Bischöfe diesen Schritt übel und trennten sich eine Zeitlang von seiner Gemeinschaft.[3])

Constantin VII. starb im November 959, wie man sagte, durch Gift aus dem Wege geräumt durch seinen eigenen Sohn Romanus II., den vorzüglich seine ehrgeizige zweite Gemahlin Anastasia, Tochter des Kraterus, die den Namen Theophano annahm, dazu angetrieben hätte.[4]) Unter Romanus II., der sich ganz und gar dem Spiel und der Jagd wie der Wollust ergab[5]) und die Regierung seiner Gattin und ihrem Günstling, dem Kämmerer Joseph Bringas, überließ, scheint der Patriarch wenig Einfluß gehabt zu haben. Er mußte es geschehen lassen, daß ein Cleriker Johannes, Günstling des Hofes, den Mönchsstand wieder verließ und daß auf Anstiften der Theophano die Schwestern des Kaisers vom Hofe verjagt und zu Nonnen gemacht wurden.[6])

Aber nach dem frühen Tode des Romanus, der wahrscheinlich vergiftet ward (15. März 963),[7]) schien ihm eine bedeutende Aufgabe zugefallen, da er nebst der Kaiserin-Wittwe und den Mitgliedern des Senats die vormundschaftliche Regierung für die beiden Prinzen Basilius und Constantin übernahm. Indessen behauptete doch die höchste Gewalt der Eunuch und Kämmerer Joseph, der unter Theophano's Schutz nach seinem Interesse schalten und walten durfte. Durch seine Hand waren wahrscheinlich die Unterhandlungen gegangen, die Papst Johann XII. mit dem Hofe von Byzanz zum Nachtheil Otto's I. einzuleiten suchte.[8]) Am meisten glaubte sich der gewaltige Eunuch durch den

---

[1]) Th. C. p. 444. 445. Sym. p. 755. Cedr. II. 334. Glyc. p. 563. Cuper p. 119. Le Quien I. 255.

[2]) Leo Diac. II. 11. p. 32. VI. 4. p. 98: θεῖός τε ὢν καὶ ζέων τῷ πνεύματι. Cf. Acta SS. d. 5. Febr.

[3]) Cedr. II. p. 334. 335.

[4]) Th. C. p. 458. Sym p. 756 seq. Leo Diac. I. 2. Curopal. ap. Bar. a. 960. n. 10. Cedr. p. 336. 337.

[5]) Leo Diac. II. 10. I. 2. p. 30. 6. Th. C. p. 472. Sym. p. 756. 757. Cedr. p. 339.

[6]) Th. C. p. 458. 471. 472. Sym. p. 757. Cedr. p. 339. 343. 344.

[7]) Leo Diac. II. 10. p. 30. 31. Cedr. p. 344. 345.

[8]) Luitpr. VI. 6.

tapferen Feldherrn Nikephorus Phokas gefährdet, der 960 und 961 Creta wieder erobert [9]) und in Asien 962 neue Triumphe gefeiert hatte, während auch sein Bruder Leo einen glänzenden Sieg errang. Es war vorauszusehen, daß der siegreiche Heerführer die Minderjährigkeit der Söhne des Romanus, die Anhänglichkeit der Truppen, die Abneigung des Volkes gegen eine Weiber- und Eunuchenregierung benützen werde, um sich selbst das Diadem auf das Haupt zu setzen; wenn auch Nikephorus anfangs seinen Plan verbarg und nach dem im April in der Hauptstädt gefeierten Triumphe sich in das Privatleben zurückziehen zu wollen schien, der schlaue Kämmerer ließ sich nicht täuschen; er dachte bereits daran, den gefürchteten Gegner in den Palast zu locken, um ihn dort zu blenden und dann in die Verbannung zu schicken. Nikephorus, von Allem benachrichtigt, begab sich zu dem Patriarchen und stellte ihm vor, mit welchem Undank der Hof seine treuen Dienste zu vergelten im Begriffe stehe. Polyeuktus nahm ihn mit in die Senatssitzung und erklärte in ernster Rede, es sei schändlich, einen Mann, der für das Wohl des Reiches so vielen Gefahren sich ausgesetzt und so glänzende Verdienste sich erworben, zu einem unthätigen Leben ohne die gebührende Ehre zu verdammen; er beantragte, daß man dem siegreichen Feldherrn auf's Neue den Oberbefehl übertrage und ihm den geziemenden Einfluß auf die Reichsverwaltung gewähre. Wirklich ging der Antrag durch. Nikephorus mußte schwören, seine Gewalt nicht gegen die kaiserlichen Kinder gebrauchen zu wollen; die Senatoren aber, und mit ihnen der Eunuch Joseph, gaben die eidliche Versicherung, ohne seinen Rath solle keine wichtige Veränderung vorgenommen noch die höheren Staatsämter besetzt werden. [10])

Der Patriarch hatte so dem Nikephorus den Weg zum Throne geebnet. Dieser begab sich im Mai 963 nach Kappadocien, übte seine Truppen ein und wußte sie ganz für sich zu gewinnen. Ein neuer Anschlag des Eunuchen Joseph, unter dem Versprechen der Kaiserwürde den mit Nikephorus verwandten, aber ehrgeizigen Johannes Tzimisces zu dessen Gefangennehmung und Einbringung zu bewegen, schlug gänzlich fehl, da dieser dem bedrohten Feldherrn Alles entdeckte und ihn zu entscheidender That aufrief. Nikephorus zog mit dem Heere nach Cäsarea; dort ward er im Juli als Kaiser ausgerufen. Er verweigerte anfangs die Annahme und schlug den Tzimisces vor, ließ sich aber endlich zum Nachgeben bewegen und trat die Regierung an, indem er den Tzimisces zum Oberbefehlshaber und Magister ernannte. Von seinem dem Patriarchen geleisteten Eide glaubte er sich jetzt entbunden. Durch den Erzbischof Philotheus von Euchaites sandte er Schreiben an Polyeuktus und den Senat, worin er unter der Versicherung, daß er die kaiserlichen Kinder beschützen werde, die Anerkennung verlangte. Wohl widersetzte sich der stolze Eunuch, warf den abgesandten Prälaten in den Kerker und traf Anstalten, dem heranrückenden

---

9) Leo Diac. I. 3. II. 6. p. 7—18. 24. Th. C. p. 472—477. Sym. p. 758 seq. Cedr. p. 340. 341. Bar. a. 961. n. 4.

10) Leo II. 11. 12. p. 32—34. Cedr. p. 345.

Nikephorus den Einzug zu verwehren; aber bald griff unter Führung des ihm feindseligen Eunuchen Basilius ein Volkshaufe seine Wohnung an und nöthigte ihn zur Flucht, während Nikephorus an das Land stieg. Am 16. August hielt der neue Kaiser in vollem Schmucke durch das goldene Thor seinen Einzug und ward vom Patriarchen feierlich gekrönt. [11])

Nikephorus war damals einundfünfzig Jahre alt und von rüstiger Gesundheit. [12]) Sein Vater Bardas war noch am Leben; er wurde von ihm zum Cäsar erhoben, während sein Bruder Leo Magister und Kuropalates ward. Der neue Kaiser war unvermählt; er soll sich vom ehelichen Leben ebenso wie vom Fleischgenusse enthalten haben, bis ihm die Mönche davon abriethen. Sicher aber hatte die ehrgeizige Kaiserin-Wittwe Theophano schon früher auf ihn Einfluß zu gewinnen gesucht und Nikephorus konnte eine Verbindung mit ihr nur vortheilhaft finden, durch die er zugleich der zweite Vater der kaiserlichen Kinder ward. Aber da das Gerücht ihn als Taufpathen eben dieser Prinzen bezeichnete und so seine Ehe wegen der geistlichen Verwandtschaft als eine ungiltige erschien, bot Polyeuktus Alles auf, ihn davon abzuhalten, und beruhigte sich erst, als Nikephorus beschwor, nicht er, sondern sein Vater Bardas sei der Taufpathe gewesen. [13])

Die Sorge des neuen Herrschers ging ebenso dahin, das spiellustige Volk durch Pferderennen und Schauspiele aller Art für sich zu gewinnen, als die Grenzen des Reiches zu schirmen und den errungenen Kriegsruhm zu behaupten. Im Frühjahr 964 bekämpfte er die Saracenen in Kappadocien, nahm Adana, Anabarza, Mopsuestia und andere feste Plätze ein und machte reiche Beute; ein Jahr später bezwang er das gutbefestigte und tapfer vertheidigte Tarsus durch Hunger. [14]) Den Bulgaren verweigerte er 966 den gewöhnlichen Tribut und entließ ihre Gesandten schimpflich; aber den Feldzug im Innern Bulgariens gab er bald wieder auf, da sein Heer in den Gebirgs- und Sumpfgegenden dieses Landes aufgerieben worden wäre, und suchte die Russen durch den Patricier Kalokyres zum Kriege gegen dieses Volk zu reizen. Bei allen seinen Eroberungen in Asien fand er wenig Sympathie. Schon herrschte Erbitterung über die drückenden Auflagen, über seinen Bruder Leo, der den Getreidemangel zu seiner Bereicherung zu benützen schien, und über die

---

[11]) Leo III. 1—8. p. 35—48. Cedr. p. 347—350.

[12]) Nach Leo p. 48 war seine Gesichtsfarbe mehr schwarz als weiß (daher nennt ihn Luitprand leg. p. 341 colore Aethiopem, cui per medium nolis occurrere noctem), das Haar schwarz und lang (Luitpr.: prolixitate et densitate comarum satis hirtum), die Augen schwarz mit dichten Augenbraunen, die Nase etwas stumpf, der Bart dicht und mit einigen grauen Haaren vermischt (L.: barba curta, spissa, lata et semicana foedatum), die Gestalt fest u. s. f. Luitprand bezeichnet ihn als hominem satis monstruosum, pygmaeum, capite pinguem atque oculorum parvitate talpinum .. ventre extensum .. lingua procacem, ingenio vulpem, perjurio seu mendacio Ulyssem. Es war natürlich, daß Otto's Gesandter nicht den günstigsten Eindruck von ihm mit sich nahm.

[13]) Leo III. c. 8. 9. p. 49. 50. Die Erzählung von Cedrenus und Glykas (vgl. Bar. a. 963) weicht mehrfach von der des Leo ab.

[14]) Leo III. 9—11. IV. 1—4. p. 50—61. Cedr. p. 362. 363.

absucht des Kaisers selbst. [15]) Schon 966 kam es in der Hauptstadt aus nlaß einer den Byzantinern ungewohnten militärischen Uebung im Circus, e Viele erschreckte und in die Flucht trieb, zu einem ernsten Tumult, bei dem lehrere das Leben verloren. Schon mußte Nikephorus Anschläge gegen sein :ben befürchten; er ward mißtrauisch und befestigte, besonders von der Seeite her, seinen Palast. Am Himmelfahrtsfeste 967, als der Kaiser feierlich r Kirche U. L. F. von der Quelle zog, entstand ein Kampf zwischen den yzantinern und den Armeniern, wobei mehrere der Ersteren schwer verwundet urden. Am Abend, bei der Rückkehr des Kaisers in seinen Palast, wurden ute Schmähungen gegen ihn ausgestoßen, Steine von den Häusern auf ihn worfen und neue Unruhen drohten. Nikephorus behielt bei der allgemeinen ufregung seine Fassung; er hielt das Geschehene für eine momentane Gährung ne Vorbedacht, ließ aber Tags darauf eine Frau und ihre Tochter wegen eses Attentats verbrennen. [16]) Er hielt sehr viel auf Astrologie und Wahrgungen, zu welchem Behufe er die apokryphe Vision Daniels und verschiene Orakelbücher consultirte; er glaubte fest an die Zerstörung der saracenischen lacht unter seiner Regierung. [17])

Mit den Angelegenheiten des Abendlandes hatte Nikephorus sich vielfach schäftigt. In seinem Heere dienten Venetianer und Amalfitaner, nach Luitand die besten seiner Truppen. [18]) In Sicilien kämpften der Dux Niketas ıd der Patricier Manuel eine Zeitlang mit Erfolg; aber bald ward ihr Heer kleinen Gefechten aufgerieben, Niketas gefangen, Manuel getödtet. [19]) Die ürsten von Benevent, Capua und Salerno fielen von den Griechen ab und ſloßen sich dem Kaiser Otto an, was den Hof zu Byzanz sehr erbitterte. lit Otto hatte Nikephorus bereits eine Verbindung anzuknüpfen gesucht [20]) ıd Jener wünschte eine Heirath zwischen seinem gleichnamigen Sohne und r Prinzessin Theophania, Tochter des Kaisers Romanus. Zu diesem Behufe ıf im Sommer 968 der Bischof Luitprand von Cremona, der schon früher Byzanz gewesen, als Otto's Gesandter daselbst ein, dem bald eine päpstliche esandtschaft nachfolgte, die in gleichem Sinne wirken sollte. Luitprand fand n Nikephorus sehr gegen seinen Herrn mißstimmt; nach der kalten Aufnahme ɔlte es nicht an mehrfachen Zurücksetzungen und Beleidigungen. Schon in r ersten Audienz bei Leo, des Kaisers Bruder, brach Streit aus über den itel Basileus [21]) und als der Kaiser selbst, von den zwei Söhnen Constantin's ngeben, den Gesandten empfing, ward er mit Vorwürfen über die Gottlosigit seines Herrn, dessen tyrannisches Verfahren in Italien, namentlich gegen

[15]) Leo IV. 5. 6. p. 61—64. Cedr. p. 318 seq. 365. 367 seq. 371. Manass. 240 seq. Ephrem. p. 70. 71. Bar. a. 964. n. ult.; a. 968. n. 4.

[16]) Leo l. c. c. 7. p. 61. 65. Leo war damals als Jüngling im Unterricht zu Cpl. ıbers Cedr. p. 371.

[17]) Luitpr. Leg. p. 359—361.

[18]) Qui ceteris praestant, Venetici sunt et Amalphitani. Luitpr. p. 362.

[19]) Leo IV. 8. p. 66. 67. Cedr. p. 360.

[20]) Otto ep. ad Herm. et Theod. Duc. Bar. a. 968. n. 1—3.

[21]) Luitpr. l. c. p. 344.

Berengar und Adalbert, sowie über die Unterstützung der rebellischen Fürsten in Unteritalien überschüttet und wie ein listiger Auskundschafter behandelt, zumal da auch Adalbert's Anhänger gegen Otto's Uebermacht griechischen Beistand gesucht hatten. Luitprand hob hervor, Otto habe Rom nicht tyrannisch unterjocht, sondern vom Tyrannenjoche befreit, nachdem es von den Kaisern des Orients, die blos dem Namen nach römische Kaiser seien, im Stiche gelassen, eine Beute der kleinen Dynasten geworden sei; Adalbert habe schimpfliche Briefe an Romanus und Constantin geschrieben und die römische Kirche geplündert, ohne daß vom byzantinischen Hofe etwas dagegen geschehen; Berengar und Adalbert seien rebellische Vasallen, Eidbrüchige und Kirchenräuber, die Otto ganz nach den Gesetzen von Valentinian, Theodosius und Justinian bestraft; das fragliche Gebiet in Unteritalien, einst den Longobarden gehörig, habe Kaiser Ludwig II. von den Saracenen erobert; Landulf habe Benevent und Capua ruhig beherrscht und es wäre dieses Gebiet seinen Nachfolgern verblieben, hätte nicht Kaiser Romanus mit vielem Gelde die Freundschaft des Königs Hugo erkauft. Damals brach Nikephorus das Gespräch rasch ab. Bei der Tafel verspottete er Otto's Heer, das schlecht organisirt, zu schwer bewaffnet, des Reitens unkundig und durch seine Schlemmerei an leichteren Bewegungen gehindert sei; zudem besitze er keine Flotte u. s. f. Man hielt die Gesandtschaft längere Zeit hin und suchte für den Heirathsvertrag möglichst günstige Bedingungen durchzusetzen, namentlich die Unterwerfung der „rebellischen" Fürsten Unteritaliens unter das oströmische Reich, ja auch die Herrschaft über Rom und Ravenna; wolle Otto ein bloßes Freundschafts-, und kein Ehebündniß, so möge er der Stadt Rom ihre Freiheit geben. Luitprand erklärte,[22]) Rom sei durch seinen Herrn von dem Weiberregimente befreit, gegen das sich der griechische Hof nie erhoben; die römische Kirche habe große Besitzungen in allen abendländischen Reichen, Otto habe sie in allen Rechten geschützt und diese erweitert; Nikephorus solle ein Gleiches thun und dieselbe noch freier und reicher machen. „Das wird geschehen, wenn einst Rom und die römische Kirche nach Belieben unseres Kaisers geordnet werden wird" entgegnete der Kämmerer und Staatssekretär Basilius. Luitprand meinte, damit werde die römische Kirche wohl auf den jüngsten Tag vertröstet.

Die religiösen Fragen scheinen während dieser Anwesenheit des Bischofs von Cremona in Constantinopel nur wenig berührt worden zu sein. An der Hoftafel, zu der auch der Patriarch Polyeuktus mit mehreren Bischöfen geladen war, brachte Nikephorus einige theologische Punkte zur Sprache; zuletzt aber fragte er den lateinischen Prälaten, welche Synoden bei ihnen in Geltung seien, und als dieser die von Nicäa, Chalcedon, Ephesus und einige andere nannte, meinte Nikephorus, er habe die sächsische ausgelassen, die in griechischen Codices nicht stehe und als eine rohe und barbarische auch nicht in sie kommen werde.[23]) Luitprand ereiferte sich, hob hervor, wie alle Häresieen von

[22]) Bei der Unterredung mit den Ministern des Kaisers l. c. p. 350. 351.

[23]) p. 352: Ha, ha, he, Saxonicam dicere es oblitus, quam si rogas, cur nostri codices non habent, rudem esse et ad nos necdum venire posse respondeo.

den Griechen ausgegangen, von den Abendländern aber unterdrückt worden seien, wie die Sachsen seit ihrer Taufe nie in eine Häresie gefallen und darum keiner Synode bedurft hätten, und vertheidigte die Lateiner überhaupt wie die Sachsen insbesondere.

Constantinopel wie das Reich überhaupt war damals von einer schweren Theuerung und anderen Unglücksfällen heimgesucht. Am 2. September 967 hatte ein Erdbeben gewüthet, das die Stadt Klaudiopolis in Galatien zerstörte; in der Hauptstadt waren im Sommer sündfluthartige Ungewitter losgebrochen und im Jahre 968 herrschte große Noth. Sowohl dieser Theuerung [24]) wegen als in dem Glauben, ihm sei die Vernichtung der arabischen Macht in den Sternen bestimmt, unternahm Nikephorus im August eine Expedition nach Syrien. Vorher (20. Juli) erklärte er dem Luitprand, er führe nicht, wie dessen Herr, gegen Christen, sondern gegen die Saracenen Krieg; nur im vorigen Jahre habe er, von ihm bedroht, sein Heer gerüstet, aber sich sogleich wieder durch Otto's Gesandten beschwichtigen lassen; Luitprand möge zu seinem Herrn zurückkehren, ihm Alles melden und, erst wenn alle seine Bedingungen angenommen seien, sich in Byzanz wieder einfinden. Nachmals bezeichnete Nikephorus als das Geringste, was Otto bewilligen müsse, daß er den Rebellen von Benevent und Capua gegen das griechische Heer nicht beistehe. Aber auch nach der Abreise des Kaisers hielt man die Gesandtschaft noch unter verschiedenen Vorwänden zurück und bereitete ihr mannigfache Vexationen. [25])

Am Feste Mariä Himmelfahrt trafen Gesandte des Papstes Johannes XIII. in der Kaiserstadt mit einem Schreiben ein, worin Nikephorus Kaiser der Griechen, Otto Augustus der Römer genannt ward. [26]) Das beleidigte den byzantinischen Stolz so sehr, daß die Ueberbringer eingekerkert wurden, bis der Kaiser über ihr Schicksal entscheide, dem der Brief nachgesendet wurde. Heftig äußerten sich die Staatsbeamten darüber bei Luitprand und beschuldigten den König Otto, daß er diese Beleidigung verursacht. [27]) Der Gesandte suchte den Papst mit seiner Einfalt zu entschuldigen, die diesen Mißgriff in gutem Glauben zur Ehre, nicht zur Beleidigung des Kaisers begangen; da die Byzantiner Sprache, Sitten und Kleidung geändert, habe der Papst wohl gemeint, es mißfalle ihnen der Name Römer, wie deren Kleidung; er werde aber sicher, sobald man ihn

---

[24]) Luitpr. p. 357: cum tanta esset Cpli fames, ut 25 asseclas meos et 4 custodes graecos tribus aureis una coena nequirem reficere. Cf. p. 362. Leo Diac. IV. 9. p. 68. 69.

[25]) l. c. p. 354. 356. 358. 362. 363.

[26]) l. c. p. 363. 364. Jaffé Reg. n. 2857.

[27]) Papa Romanns (si tamen Papa est vocandus, qui Alberici filio apostatae, adultero, sacrilego communicavit, comministravit) literas nostro sanctissimo Imperatori se dignas illoque indignas misit, Graecorum illum, et non Romanorum Imperatorem vocans, quod tui domini consilio actum esse non est ἀμφίςβητον (dubium).. Papa omnium hominum stolidior.. numquam ille hoc nisi tui suggestione scriberet regis, quod quam periculosum ambobus fuerit, nisi resipuerint, proxima tempora declarabunt.

darauf aufmerksam mache, in späteren Briefen das verbessern.[28]) Diese Erklärung gefiel den Griechen; sie lobten den Bischof und ersuchten ihn, auf Verbesserung des Fehlers hinzuwirken. Wirklich erhielt der Papst, während für Otto ein Chrysobulion bestimmt ward, nur ein vom Kuropalates Leo verfaßtes, mit Silber versiegeltes Schreiben, worin er für den Fall seiner Widerspenstigkeit mit schwerer Strafe, ja gänzlichem Untergang bedroht ward. Diesen Brief sollten nicht die päpstlichen Gesandten, sondern Luitprand überbringen, der, angeekelt von dem bei jeder Gelegenheit zur Schau getragenen Hochmuth und der Prahlsucht der Griechen,[29]) sowie durch die Wegnahme der von ihm gekauften Purpurgewänder, die man den „barbarischen Nationen" nicht zukommen lassen wollte,[30]) neuerdings beleidigt, die ihm verhaßt gewordene Kaiserstadt ohne die gewünschten Erfolge am 2. Oktober 968 verließ. Mögen auch seine Schilderungen sehr übertrieben sein, in der Hauptsache geben sie doch ein getreues Bild des damaligen byzantinischen Hofes.

Die Bischöfe des Orients schildert uns Luitprand als ungastlich, geizig und schmutzig; er nennt sie caupones et capones, vergißt aber auch nicht ihre schwere Bedrückung.[31]) Namentlich hatte Nikephorus die Kirchen hart belastet; so versicherte der Bischof von Leukate, seine Kirche müsse allein jährlich dem Kaiser hundert Goldstücke zahlen. Aber auch sonst verfuhr der Kaiser sehr willkürlich in Kirchensachen, suchte die Legate an die Kirchen zu vermindern und besetzte die Bisthümer nach seinem Belieben. Als er den im Kriege gefallenen Soldaten die Ehren der Martyrer zuerkannt wissen wollte, brachten ihn der Patriarch und die Bischöfe nur mit Mühe von diesem Gesetzentwurf ab, indem sie den Canon des Basilius entgegenhielten, der eine dreijährige Ausschließung über jene verhängt, die im Kriege Andere getödtet.[32]) Dem Ueberhandnehmen des Besitzes von Klöstern und geistlichen Anstalten, besonders von Immobilien, suchte er durch ein Amortisationsgesetz[33]) zu steuern, wobei

---

[28]) Luitprand äußert, vielmehr solle der Papst den Nikephorus wegen Ehebruch, Meineid und Rebellion gegen seine Herren (Basilius II. und Constantin VIII.) vor eine Synode laden und bei seinem Nichterscheinen anathematisiren, was er aber den Griechen zu sagen wohl sich hütete.

[29]) p. 365. 366. Als Luitprand erklärte, Otto werde das früher gewünschte Bündniß jetzt gar nicht mehr schließen wollen, da er über die Mißachtung seines Gesandten höchlich erzürnt sei, drohten die kaiserlichen Minister, sie würden mit Geld alle Nationen gegen Otto aufreizen, der doch nur ein armer Teufel ex pellicea Saxonia sei, und so seine Herrschaft nicht nur in Italien, sondern auch in seinem Stammlande vernichten.

[30]) p. 366. Diese pretiosa, pallia und vestes purpureae wurden als verbotene Waare bezeichnet (κωλυόμενα, i. e. nationibus omnibus prae nobis Romanis prohibita; über die kaiserlichen Gewänder s. Const. de adm. imp. c. 13. p. 81. 82.) und bemerkt: Ut divitiis et sapientia, ita et ceteris nationibus praestare veste debemus. Vergebens berief sich Luitprand auf die ihm vom Kaiser selbst vor dem Weggange gegebene Erlaubniß, auf den von Venetianern und Amalfitanern damit getriebenen Handel sowie auf das Beispiel seiner ersten Gesandtschaftsreise, bei der er, noch Diakon und blos Gesandter des Markgrafen Berengar, viele und noch kostbarere Gewänder gekauft, die man nicht visitirt und plumbirt habe.

[31]) ib. p. 368. 371.

[32]) Cedr. p. 369. Th. Balsam. in Basil. can. 13. t. II. p. 70.

[33]) Const. de monasteriis, hospital. et ger. d. I. imp. a. Leuncl. J. Gr. R. t. I.

er diese Institute eines krankhaften Strebens nach irdischen Gütern beschuldigte, was die Mönche schwer beleidigte. Ja er preßte den Bischöfen ein Decret ab, wornach keine kirchliche Angelegenheit ohne die kaiserliche Genehmigung erledigt werden sollte, sei es um einige von den Bischöfen eingeführte, ihm mißliebige Aenderungen abzuschaffen, sei es — und das war im Grunde doch seine Absicht — um auch das gesammte religiöse Gebiet seinem Willen zu unterwerfen.[34]) Diese Maßnahme verletzte den Patriarchen und seine Bischöfe auf das tiefste und die Gegner des Nikephorus suchten diese Mißstimmung für sich zu benützen. Polyeuktus fügte sich unwillig; an einen energischen Widerstand war bei ihm nicht zu denken. Auf Befehl des Kaisers erhob er auch den Erzbischof von Otranto zum Metropoliten über fünf Bisthümer und verbot bereits förmlich im griechischen Unteritalien den lateinischen Ritus,[35]) was Luitprand tief beklagte, der deßhalb den Polyeuktus vor eine Synode geladen und im Falle seiner Hartnäckigkeit canonisch bestraft wissen wollte. Die Päpste wurden damals in Constantinopel weniger als je geachtet, als Simonisten und Verkäufer des heiligen Geistes geschmäht. Stoff zur Zwietracht war auch jetzt genug vorhanden; doch hielten die Lage der Dinge, die Nothstände beider Kirchen, der geringe Verkehr und die auf beiden Seiten eingetretene Erschlaffung den Ausbruch eines Streites zurück.

Nikephorus hatte 968 Edessa und andere feste Plätze Syriens erobert und 969 die Freilassung der griechischen Gefangenen von den Saracenen erlangt.[36]) In demselben Jahre eroberte der Patricier Petrus Antiochien; der jakobitische Patriarch Johannes ward mit mehreren Bischöfen nach Byzanz gebracht, wo Polyeuktus mit ihm erfolglos disputirte.[37]) Damals war der russische Großfürst Swätoslaw, von dem Patricier Kalokyres gereizt, gegen den das griechische Reich bedrohenden Bulgarenfürsten Petrus ausgezogen, hatte dessen Hauptstadt erobert und den Petrus selbst, der bald darnach starb, in die Flucht geschlagen. Doch da inzwischen die Petschenegen Kiew bedrängten, kehrten die Russen bald zurück und die Bulgaren suchten sich jetzt mit Nikephorus zu verständigen, der zu ihnen den Patricier Niketas Erotikus und den Erzbischof Philotheus von Euchaites mit dem Antrage eines Ehebündnisses entsandte. In Italien hatte

---

L. II. p. 113—117. Dieses Gesetz ward nachher unter Basilius II. durch eine Novelle de struendis ecclesiis et religiosis domibus (ib. p. 117. 118) vom J. 987 wieder aufgehoben, die den Nikephorus als Usurpator (*ὁ τῆς βασιλείας ἐπιβάς*) bezeichnet, gegen dessen kirchenfeindliches Gesetz fromme Mönche u. A. Klage geführt hätten; da dasselbe nur Uebel im Gefolge gehabt, so werde es jetzt gänzlich abrogirt. Balsam. in c. 1. Syn. a. 861. I. 333.

[34]) Leo Diac. VI. 4. p. 99: *Ὁ γὰρ Νικηφόρος, εἴτε τὰ θεῖα πρός τινων τῶν ἱερέων κενούμενα βουλόμενος διορθοῦν, ὡς ᾤετο, εἴτε κατεξουσιάζειν καὶ τῶν ἱερῶν, ὅπερ ἔκσπονδον ἦν, τόμον σχεδιάσαι τοὺς ἱεράρχας κατεβιάσατο, μή τι τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ἐκτὸς τῆς ἐκείνου ῥοπῆς ἐνεργεῖν.* Cf. Cedr. p. 368. 369. Ein Bild der Bedrückungen dieser Zeit gibt das Leben des heiligen Nikon. Vgl. Bar. a. 969. n. 5 seq.

[35]) Luitpr. l. c. p. 370.

[36]) Leo Diac. IV. 10. p. 70. 71. V. 1. p. 75. 76.

[37]) Brief des Johannes an den koptischen Patriarchen Mennas bei Assem. Bibl. Or. t. II. p. 133—140. Vgl. das. p. 351.

der treulose Nikephorus, der an Otto Gesandte wegen des Heirathsvertrages abgeordnet, mehrere Leute des Letzteren durch Verrath überfallen, Viele tödten, Andere gefangen nehmen lassen, wofür dieser blutige Rache nahm.[38]) Inzwischen organisirte sich gegen Nikephorus eine Verschwörung. Johannes Tzimisces, dem er den Oberbefehl über das Heer abgenommen und den er nach dem Wunsche der Kaiserin Theophano in die Hauptstadt zurückgerufen hatte, verband sich mit der ihres Gemahls überdrüssigen Fürstin, die in diesem den Räuber des Thrones ihrer Söhne sah, sowie mit unzufriedenen Höflingen. Nikephorus, der bereits seinen Vater Bardas[39]) verloren hatte und dem ein unbekannter Mönch den nahen Tod vorherverkündigt haben soll, ward in der Nacht vom 10. auf den 11. December 969 überfallen und nach furchtbaren Mißhandlungen ermordet. Er war siebenundfünfzig Jahre alt und hatte sechs Jahre vier Monate regiert.[40])

Johannes Tzimisces legte nun die kaiserlichen Insignien an und ließ sich durch Basilius Nothus als Augustus ausrufen. Die Leiche des Nikephorus blieb einen ganzen Tag im Freien liegen und ward erst Nachts in die Gruft der Apostelkirche gebracht. Des Erschlagenen Bruder, Leo, war nach St. Sophia geflohen; er wurde exilirt und rasch wurden alle Beamte gewechselt. Nun sollte der Patriarch den neuen Kaiser krönen. Polyeuktus widerstand und erklärte, Johannes dürfe die Kirche nicht betreten, wenn er nicht zuvor die Kaiserin-Wittwe aus dem Palaste verjage, den Mörder des Nikephorus, wer er immer sei, anzeige und der Synode das von jenem ihr abgepreßte Decret zurückstelle, das die Kirche jedes Schattens von Selstständigkeit beraubt. Der neue Kaiser fügte sich in Alles: die Augusta ward nach der Insel Prote relegirt, während ihre Söhne zu Mitregenten angenommen wurden; als Mörder des Nikephorus wurde Leo Balantes, der den ersten Stoß geführt, angegeben und bestraft; das verlangte Decret erhielt die Synode zurück. Obschon Tzimisces sich keineswegs völlig von der Mitschuld an dem Morde, dessen eigentlicher Urheber er war, zu reinigen vermochte, der Patriarch war mit dem Scheine der Rechtfertigung zufriedengestellt und der neue Kaiser erhielt in der Hauptkirche die Krönung.[41]) Wie weit damals die Alles verdrehende und fälschende Dogmatik oder vielmehr die Alles den Umständen anpassende religiöse Politik der Byzantiner vorgeschritten war, zeigt das von Balsamon nach den im Archive aufbewahrten Acten mitgetheilte Synodaldecret des Polyeuktus, der trotz seiner Ueberzeugung von der schweren Schuld des neuen Kaisers ihn endlich anerkannte und krönte, dafür aber doch noch einer weiteren Rechtfertigung zu bedürfen schien. „Weil die Salbung der heiligen Taufe“ — so heißt es darin — „alle vor derselben begangenen Sünden beseitigt, wie groß sie auch sein mögen, so hat auch die Salbung zum Kaiser die vorher von Tzimisces

[38]) Leo V. 1—4. p. 77—82. Witich. ap. Baron. a. 969. n. 1 seq.

[39]) Bardas ward über 90 Jahre alt. Leo p. 84. Luitpraud, der ihn 968 sah, sagt: homo, ut mihi videbatur, natus 150 annis. p. 354.

[40]) Leo V. 6—8. p. 85—90. Cedr. II. p. 375. 376. Bar. a. 969. n. 3.

[41]) Leo V. 9. VI. 1—4. p. 90—99. Cedr. p. 379—381. Curop. ap. Bar. l. c

begangenen Sünden, insbesondere seine Blutschuld getilgt." [42]) So ward dem Sacramentale der Salbung von Königen die gleiche Kraft mit dem Taufsacramente und die Wirkung ex opere operato beigelegt und damit eine sehr bequeme Doctrin für alle vom Glück begünstigten Thronräuber und Königsmörder gefunden.

Tzimisces bot Alles auf, die schändlichen Mittel, die ihm den Thron verschafft, in Vergessenheit zu bringen und die empörten Gemüther zu gewinnen, namentlich durch Freigebigkeit gegen Alle und durch Vorsorge für die religiösen Interessen. Für Antiochien setzt er an die Stelle des von den Saracenen ermordeten Patriarchen Christoph den frommen Theodor von Kolonia ein, den Polyeuktus ordinirte; für Jerusalem, wo 969 der Patriarch Johannes unter der Anklage, den Nikephorus zum Kriege aufgereizt und unterstützt zu haben, verbrannt und die Grabeskirche angezündet worden war, vermochte er für jetzt noch nichts zu thun. Mit dem Occident stellte er ein besseres Verhältniß dadurch her, daß er die von Otto I. für seinen Sohn zur Frau erbetene Prinzessin Theophania nach Italien abziehen ließ. [43])

Wenige Tage nach der Ordination des neuen antiochenischen Patriarchen, etwa fünfunddreißig Tage nach der Thronbesteigung des Tzimisces (16. Jan. 970), starb der hochbetagte Patriarch Polyeuktus, der unter so verschiedenen Wechselfällen in einer für byzantinische Verhältnisse wenigstens nicht immer unwürdigen Weise die kirchliche Regierung geführt hatte. [44])

Am Tage nach dem Tode des Patriarchen versammelte der Kaiser die Bischöfe und Senatoren und hielt ihnen eine Rede über die Besetzung des Patriarchenstuhls, in der er die Verschiedenheit der zwei Gewalten, des Sacerdotium und des Imperium, erörterte. [45]) Er führte dabei den Einsiedler Basilius vom Berge Olympus als den würdigsten der Versammlung vor und dieser ward auch am Sonntag der Orthodoxie (13. Febr. 970) geweiht und als ökumenischer Patriarch proklamirt. [46]) Basilius, nach dem von ihm am Scamander erbauten Kloster Scamandrenus genannt, genoß den Ruf großer Frömmigkeit, obschon er nachher nicht den Heiligen der griechischen Kirche beigezählt ward. Er soll fast beständig gefastet und im Sommer und Winter

---

[42]) Balsam. in c. 12. Ancyr. (Bever. Pand. can. I. p. 385).

[43]) Leo L. VI. c. 5. 6. p. 99—101. Cedr. p. 381. 382. 374. Bar. a. 969. n. 3; a. 970. n. 2.

[44]) Leo l. c. c. 7. p. 101. Hase not. ad eumd. p. 461. Cedr. p. 381. Zon. XVII. 1. Cuper n. 701. 702. Le Quien I. 255. Acta SS. t. I. Febr. die 5. p. 706—712. Ein Epitaphium auf ihn von Joh. Geometra (Migne CVI. 948 seq.), der auch in seinen Gedichten die Kaiser Nikephorus und Johannes (ib. p. 901 seq.) bespricht, preist seine Enthaltsamkeit und Thätigkeit.

[45]) Leo L. VI. c. 7. p. 101. 102: *Δύο ἀρχὰς τὰς ἐν τῷδε τῷ βίῳ γινώσκω καὶ τῇ κάτω περιφορᾷ, ἱερωσύνην τε καὶ βασιλείαν, ὧν τῇ μὲν τὴν τῶν ψυχῶν ἐπιμέλειαν, τῇ δὲ τὴν τῶν σωμάτων κυβέρνησιν ἐνεχείρισεν ὁ δημιουργός, ὡς ἂν μὴ τούτων χωλεύσοιτο μέρος, ἄρτιόν τε καὶ ὁλόκληρον διασώζοιτο.*

[46]) Leo p. 102. Curopal. ap. Baron. a. 970. n. 1. Pag. a. 970. n. 2. Cedr. II. p. 382. Cuper n. 702. 703. p. 119. Le Quien I. 256. Hase not. p. 460. 461.

dasselbe Gewand getragen haben, das er nicht eher ablegte, als bis es ganz abgenützt war; er trank nur Wasser und Beerensaft, schlief auf dem bloßen Boden und zeigte in Allem große Abtödtung.[47]) Dennoch warf man ihm vor, daß er sich zuviel um die äußeren Dinge, die Gewohnheiten und den Verkehr der Menschen kümmere und mit großer Neugier Alles erforschen wolle.[48]) Schon nach vier Jahren[49]) ward er von seinem Stuhle vertrieben. Einige mit ihm unzufriedene und neidische Bischöfe hatten ihn beim Kaiser angeklagt, er hege aufrührerische Plane und habe bereits einem der Großen den Thron geweissagt; sodann sei auch seine Verwaltung durchaus nicht den kirchlichen Gesetzen entsprechend.[50]) Deßhalb vor das kaiserliche Gericht geladen, weigerte sich Basilius zu erscheinen, indem er erklärte, nur eine ökumenische Synode könne ihn richten und absetzen, auf einer solchen wolle er die gegen ihn vorgebrachten Verläumdungen entkräften.[51]) Der Kaiser aber, der bereits nicht minder willkürlich in Kirchensachen schaltete, als sein Vorgänger, verwies ihn 974 in sein Kloster und erhob den bisherigen Syncellus Antonius zum Patriarchen, der von Jugend auf im Kloster Studium erzogen, wegen seiner strengen Armuth und seines liebevollen Wesens nicht minder geachtet war, als Basilius.[52]) Gewohnt, den kaiserlichen Befehlen zu gehorchen, fand dieser in der Annahme eines Stuhles, der einem Anderen zugehörte, keine Schwierigkeit; längst hatte ein so willkürlicher Patriarchenwechsel alles Auffallende verloren.

Die Regierung des Johannes Tzimisces war ausgezeichnet durch glänzende Kriegsthaten. Im Anfange waren die große Hungersnoth, die Erfolge der Russen in Bulgarien und die Gefahr vor den Saracenen wohl geeignet, die stärksten Besorgnisse zu erregen; aber der Kaiser wußte dem Mangel abzuhelfen; im Orient besiegte der Patricier Nikolaus die Araber; mit dem Russenfürsten Swätoslaw wurden Friedensunterhandlungen eingeleitet, und als diese an dem Uebermuth der stolzen Barbaren scheiterten, erfochten 970 Bardas Sklerus und der Patricier Petrus einen glänzenden Sieg.[53]) Auch die Rebellion des Bardas Phokas, eines Neffen des vorigen Kaisers, Sohn des Leo Europalates, ward glücklich unterdrückt; Leo und sein Sohn Nikephorus wurden geblendet, der am Complott betheiligte Bischof Stephan von Abydus der Synode zur Degradation übergeben, zuletzt auch Bardas selbst gefangen,[54])

---

[47]) ἀνὴρ ἄτροφος σχεδόν τι καὶ ἄσαρκος. Leo L. X. c. 2. p. 163.

[48]) Leo l. c. p. 164.

[49]) Zonar. XVII. 4. Catal. ap. Bandur. et Leun cl. I. p. 301.

[50]) τὰ τῆς ἐκκλησίας οὐκ εὐθύνει καθὰ καὶ πρὸς τῶν θείων κανόνων νενόμισται Leo Diac. L. X. p. 163.

[51]) Ἀλλ' οἰκουμενικὴν ἀντέλεγεν ἰσχυριζόμενος σύνοδον καὶ τηνικαῦτα διαλύσασθαι τὰ ἐγκλήματα. Es sei von den Aussprüchen der Väter gefordert, οἰκουμενικὴν ἐπὶ καθαιρέσει πατριάρχου συγκροτεῖσθαι σύνοδον. Cf. Cuper p. 119. 120.

[52]) Leo L. X. c. 3. p. 165: ἀγγελικός τις καὶ θεῖος τελῶν ὁ ἀνὴρ, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν. Cedren. II. 414 seq.

[53]) Leo Diac. L. VI. c. 8—13. p. 102—111. Cedren. p. 382. 386.

[54]) Leo L. VII. c. 1—9. p. 112—127. L. IX. c. 3. 4. p. 145—147. Cedr. p. 388—392. 403. 404.

zum Cleriker geschoren und exilirt (971—972). In der Charwoche 972 erfocht der Kaiser einen neuen glänzenden Sieg über die Russen; er nahm die von ihnen besetzte bulgarische Hauptstadt Prästhlaba (Preslaw an der Donau) und machte den Bulgarenfürsten Boris nebst seiner Familie zu Gefangenen. Die Russen versuchten nach der schweren Niederlage abermals das Kriegsglück; sie mußten sich nach tapferer Gegenwehr nach Dorystolum zurückziehen.[55]) Da sie trotz schwerer Verluste bei einem Ausfall glücklich waren, hoben sich ihre Hoffnungen wieder; aber am 24. Juli 972 erlangten die Griechen einen entscheidenden Sieg,[56]) in Folge dessen Dorystolum übergeben, die Gefangenen ausgeliefert und Bulgarien von den Russen geräumt werden mußte. Uebrigens gewährte der Friedenstraktat denselben völlig unbehelligte Rückkehr zur See und stipulirte die Wiederaufnahme der früheren Handelsbeziehungen. Auf der Rückkehr in seine Heimath wurde Swätoslaw von den Patzinakiten (Petschenegen)[57]) überfallen und mit vielen seiner Leute getödtet (973). Der Kaiser feierte in Constantinopel einen glänzenden Triumph; der Bulgarenfürst mußte den Titel Basileus ablegen und erhielt den Titel eines Magister. In Bulgarien breiteten sich damals die Paulicianer aus, von denen der Kaiser viele nach Philippopolis in Thracien verpflanzt hatte.[58])

Im Spätfrühling 974 zog der Kaiser gegen die Saracenen in Syrien, überschritt den Euphrat, nahm Emet und Nisibis und kehrte mit reicher Beute heim. Im folgenden Jahre zog er bis nach Syrien und Palästina, unterwarf Apamea, Damascus, Borzo, Berytus[59]) und kehrte abermals mit vielen Schätzen, namentlich mit vielen Reliquien,[60]) zurück. Ein Komet, der vom August 975 an 80 Tage lang gesehen wurde, verursachte große Bestürzung; der Kaiser selbst zog seine Astrologen zu Rathe, die, wie der Magister und Logothet Symeon und Erzbischof Stephan von Nikomedien, denselben für ihn günstig zu deuten suchten, so daß sie dem Johannes langes Leben verhießen.[61]) Aber bald vergiftete der von ihm schwer getadelte Eunuch und Präses Basilius aus Furcht und Rachsucht den tapferen Monarchen; schon todtkrank traf er in Con-

---

[55]) Leo L. VIII. p. 128—141. Cedr. p. 392—399.

[56]) Leo L. IX. c. 5—9. p. 147—155. Es soll der heilige Theodor auf weißem Rosse als Anführer der oströmischen Schaaren erschienen, an 15,500 Russen gefallen, 20,000 Schilde erbeutet, von den Griechen nur 350 getödtet worden sein. Vgl. auch Baron. a. 971. Cedren. p. 401 seq. 410 seq.

[57]) Theophilus, Erzbischof von Euchaites, war vom Kaiser zu den Patzinakiten gesandt worden, um von ihnen Annahme des Vertrags und besonders den Russen unbelästigte Heimkehr zu erwirken; auf diese letztere Stipulation gingen aber dieselben nicht ein. Cedr. p. 412.

[58]) Leo Diac. L. IX. c. 11. 12. p. 156—159. Cedren. p. 412. 413. 382.

[59]) Leo Diac. L. X. c. 1. 2. 4. p. 160—163. 165. 166.

[60]) Hier werden von Leo Diakonus genannt: die in Mempetze gefundenen Sandalen des Heilands und Haare Johannes des Täufers, wovon erstere in der Muttergotteskirche im Palaste, letztere in der von Johannes selbst erbauten Kirche des Erlösers aufbewahrt wurden; sodann ein in Berytus entdecktes wunderbares Bild der Kreuzigung des Erlösers, das gleichfalls in die letztgenannte Kirche kam.

[61]) Leo L. X. c. 6 seq. p. 168—174. Cedr. p. 414. Nach Pag. a. 902. n. 2 ward Symeon der Metaphrast, geb. 881, gest. 976 oder 977, über neunzig Jahre alt.

stantinopel ein, und starb, nachdem er noch dem Erzbischofe Nikolaus von Adrianopel gebeichtet, am 10. Januar 976[62]) nach einer Regierung von sechs Jahren und dreißig Tagen im einundfünfzigsten Lebensjahre.[63]) Er war zweimal vermählt, zuerst mit Maria, der Schwester des Bardas Sklerus, dann mit Theodora, einer Tochter des Constantin Porphyrogenitus und Schwester Roman's II.[64])

Von da an herrschten die beiden bisherigen (nominellen) Mitregenten Basilius II. und Constantin VIII. gemeinschaftlich, in den ersten Jahren aber, obschon Ersterer zwanzig, Letzterer siebenzehn Jahre zählte, noch ganz unter der Vormundschaft des oben genannten Proedros Basilius und ihrer vom Exil sogleich zurückgerufenen Mutter.[65]) Ein schwerer Bürgerkrieg begann, als des gemordeten Kaisers Schwager, Bardas Sklerus, in Asien sich empörte, den Kaisertitel annahm und mit den Saracenen sich verband. Vergebens suchte der Hof durch den gewandten Syncellus Stephan, Erzbischof von Nikomedien, ihn von seiner Erhebung abzumahnen; seine Siege über die kaiserlichen Feldherren und die Eroberung Nicäa's durch seine Truppen brachten den Hof dahin, daß er den zum Mönch geschorenen Bardas Phokas wieder zu den Waffen rief und gegen den Rebellen mit der höchsten Gewalt aussandte.[66]) Phokas, anfangs besiegt, besiegte nachher den Bardas Sklerus;[67]) aber er strebte selbst nach dem Throne und hatte für sich in der Hauptstadt eine mächtige Partei; schon dachte er daran, mit Bardas Sklerus sich in das Reich zu theilen, während die jugendlichen Herrscher in Byzanz, nachdem sie den Eunuchen Basilius verbannt, ihres besten Rathgebers beraubt, sich von allen Seiten in der schwersten Bedrängniß sahen. Phokas nahm durch List den Bardas Sklerus gefangen und bedrohte schon durch seinen Unterfeldherrn die Hauptstadt, so daß Basilius II. nur mit Hilfe der Russen, deren Fürsten Wladimir er seine Schwester Anna zur Frau gegeben, sich ihrer erwehrte. Endlich befreite der Tod des Phokas (April 989) und die Unterwerfung des dadurch aus der Gefangenschaft befreiten Bardas Sklerus das Reich von den inneren Kriegen und Basilius konnte nun mit voller Kraft gegen die äußeren Feinde sich kehren.[68]) Er hatte siebenunddreißig Jahre lang mit den Bulgaren, deren Fürst Samuel früher in seiner Bedrängniß das Reich bedroht,[69]) zu kämpfen; in diesem langwierigen Kriege erwarb er sich den Beinamen des Bulgarentödters, da er dieses Volk stets grausam und tyrannisch behandelte. Streng und kriegerisch, von seinem schwachen und wollüstigen Bruder Constantin ganz

[62]) Andere haben den 4. Dec. 975. S. Pag. in h. a. n. 4. Hase not. in Leon p. 522.

[63]) Leo L. X. c. 11. p. 176—178. Cedren. p. 414. 415.

[64]) Leo L. VII. p. 117. 127. Cedren. p. 392.

[65]) Cedren. p. 416. Baron. a. 976. n. 1.

[66]) Cedren. p. 417—429. Ham. Cont. p. 867.

[67]) Cedren. p. 429—433.

[68]) Cedren. p. 438—447.

[69]) Cedren. p. 434—438. Baron. a. 981. n. 1.

verschieden, zeichnete sich Basilius II. vor vielen anderen Kaisern aus, unterjochte Bulgarien und Serbien, besiegte die Chazaren und andere Stämme,[70]) empörte aber Alles durch seine Härte und Gewaltthätigkeit wie seine Habsucht, worin ihn aber sein Bruder Constantin noch um Vieles übertraf.[71])

Mit dem Abendlande bestand nur eine lockere, durch wenige Persönlichkeiten getragene Verbindung. Dahin gehörte vor Allem die Kaiserin Theophano oder Theophania, Tochter Romanus' II., die im Frühjahre 972 zu Rom mit Otto II. vermählt worden war und seit dem Tode ihres Gatten (983) bis zu ihrem Ende (15. Juni 991) eine bedeutende politische Rolle in Deutschland und Italien spielte.[72]) Dahin gehörte ferner der Cardinal Bonifacius Franco, der 973 den Papst Benedikt VI. ermorden ließ und als Papst Bonifaz VII. den römischen Stuhl bestieg, aber von den Römern verjagt, im August 974 mit den geplünderten Schätzen des Vatikans nach Constantinopel floh, von wo er 984 zurückkam, um Johann XIV. zu verdrängen und der päpstlichen Würde sich auf's Neue zu bemächtigen, die er einige Monate lang inne hatte.[73]) Dahin gehörte der ehrgeizige Johannes Philagathus, der, aus dem griechischen Calabrien gebürtig, das Vertrauen der Theophano erlangt hatte und durch sie auf den Stuhl von Piacenza erhoben worden war, für Otto III. als Gesandter nach Constantinopel ging, dann um 997 von dem mächtigen Crescentius sich verleiten ließ, gegen Gregor V. als Gegenpapst (Johann XVI.) in die Schranken zu treten, wodurch er ebenso undankbar gegen die Ottonen sich erwies, als er die Freiheit der Kirche, vielleicht im Einverständnisse mit den Byzantinern, auf das schwerste bedrohte und die Grundfesten der hierarchischen Ordnung untergrub.[74])

Damals blühte in Unteritalien der heilige Nilus aus Rossano, Stifter vieler Klöster und Lehrer zahlreicher Schüler, weithin von Griechen und Lateinern geehrt.[75]) Er warnte seinen Landsmann, den eben genannten Philagathus, vor den traurigen Folgen seines Ehrgeizes und forderte ihn auf, sich von der Welt zurückzuziehen. Als dann 998 Gregor V. durch Otto III. wieder eingesetzt und an dem Usurpator grausame Rache genommen ward, eilte Nilus, bereits achtundachtzig Jahre alt, aus seinem Kloster in Gaeta trotz seiner Krankheit nach Rom, um sich den unglücklichen Erzbischof zu erbitten, mit dem er ferner ein Leben der Buße führen wolle. Papst und Kaiser empfingen den ehrwürdigen Mann ehrenvoll und zeigten sich geneigt, auf seine

[70]) Cedren. p. 447. 449—455. 457—464. 465—477. Ham. Contin. p. 868 seq.

[71]) Cedren. p. 483. 484.

[72]) Vgl. Höfler Deutsche Päpste I. S. 65—72. Giesebrecht Deutsche Kaiserzeit I. 553 ff. III. Aufl.

[73]) Höfler S. 69. Watterich. Vitae Pontif. I. p. 686. 687. 66.

[74]) Höfler a. a. O. S. 71. 127. 128. Watterich. Vitae Pontif. I. p. 67. 68. 689 seq. — In griechischen Schriften wird dieser Johann XVI. zwischen Gregor V. und Sylvester II. angeführt; so in dem opusc. de discidio Eccles. (S. unsere Monum. Lit. K. N. I. §. 10. not. 3.)

[75]) Acta SS. die 26. Sept. t. VII. Vita S. Nili junioris ed. M. Caryophili. Romae 1624. Baron. a. 976. n. 2 seq.

Bitte einzugehen. Aber als der hoffärtige Calabrese, anstatt den Geist der Buße zu offenbaren, in bischöflichem Schmucke vor dem Papste erschien, ließ ihm dieser voll Entrüstung das Gewand zerreißen und befahl ihn wieder hinwegzubringen. Die Römer setzten ihn auf einen Esel und führten ihn unter vielfachem Hohn durch die Stadt und dann in sein Gefängniß zurück, in dem er seine Tage beschloß.[76]) Nilus, der im Jahre 1005 zu Frascati starb, hatte ein bei den damaligen Griechen höchst seltenes unbefangenes Urtheil über die disciplinären Differenzen beider Kirchen, namentlich über das Sabbatfasten, worüber er ganz den nüchternen Ansichten der hervorragendsten Lateiner gleichmäßig sich äußerte.[77]) Unter seinen Schülern ragte nachmals der heilige Bartholomäus der Jüngere († 1065) hervor, der den lasterhaften Benedikt IX. (1033—1044) zur Abdankung bewog.[78])

Mit den Venetianern trat Basilius II. in die engste Verbindung; dieselben erlangten nicht blos von ihm (991) große Handelsfreiheiten, sondern auch (998—999) den Besitz von Dalmatien;[79]) der Doge erhielt nebstdem vom Kaiser die Tochter des Argyrus, Schwester des späteren Kaisers Romanus, zur Frau.[80]) In Unteritalien war seit dem Siege bei Rossano (13. Juli 982) die byzantinische Macht im Fortschreiten begriffen[81]) und später richtete Basilius auch auf Sicilien, das man in Byzanz nie ganz verschmerzt, seinen Blick; doch starb der dahin mit vielen Truppen entsendete Eunuch Orestes kurz vor dem Tode des Kaisers, der hier keine weiteren Erfolge mehr erlebte. Wohl hatte um 1010 der mächtige Meles von Bari aus einen Aufstand gegen die Oströmer organisirt und die kaiserlichen Feldherrn Basilius Argyrus, Präfekten von Samos, und Katoleon, Präfekten von Kephalenia, geschlagen;[82]) aber im Ganzen hatten die Griechen immer noch eine Achtung gebietende und sogar drohende Stellung, die auch Heinrich's II. Heereszug nicht wesentlich zu alteriren vermochte.[83])

Während der langen Regierung Basilius II. (976—1025) hatte der Patriarchenstuhl vielfachen Wechsel erfahren. Der Patriarch Anton III. war schon in den Thronstreitigkeiten mit Bardas Sklerus zur Resignation gezwungen worden, wahrscheinlich weil er mit dem ermordeten Johannes Tzimisces in zu enger Verbindung gestanden und die Mutter des neuen Kaisers Theophano vom Hofe hatte wegbringen müssen.[84]) Der Stuhl blieb über vier

---

[76]) Vgl. Baron. a. 996. n. 16 seq. Neander K. G. II. S. 230. 231. III a. Höfler a. a. O. S. 139—141. Der griechische Biograph des Heiligen hat sicher in der Darstellung seines Unwillens und in der ihm beigelegten Weissagung Manches entstellt.

[77]) Neander a. a. O. S. 318. 319.

[78]) Vita S. Bartholom. jun. apud Mai Nov. PP. Bibl. VI, II. besonders c. 10 p. 519. 520. Vgl. Baron. a. 1014. n. 4. Acta SS. t. VIII. Sept. p. 792—826.

[79]) Tafel und Thomas Urkunden zur Handels- und Staatsgeschichte Venedigs. S. 36. 40.

[80]) Cedren. p. 452. Baron. a. 998. n. ult.

[81]) Höfler a. a. O. S. 61. 62. 256. 257. Vgl. Baron. a. 983. n. 7 seq.

[82]) Cedren. p. 479. 457.

[83]) Glab. Rad. III. 1. Leo Ost. II. 39. Murat. ann. Ital. ad a. 1020.

[84]) Cedren. p. 351.

Jahre bis zu seinem Tode erledigt, worauf dann Nikolaus II. Chrysoberges[85]) erhoben ward, der über zwölf Jahre die byzantinische Kirche regierte[86]) und den Magister Sisinius, einen sehr ausgezeichneten Mann und hochberühmten Arzt, zum Nachfolger erhielt.[87])

Unter den beiden letzten Patriarchen wurde die mit der Unionssynode von 920 für beseitigt erachtete, keineswegs aber ganz aufgehobene Spaltung wegen der Tetragamie auf's Neue in das Auge gefaßt, da mehrere Mönche den damals gefaßten Beschlüssen noch immer heftig entgegentraten. Es ward ein neues Dekret erlassen, das abermals die Herstellung der Einheit bezweckte. Die Chronisten schrieben dasselbe dem Sisinius zu,[88]) während das uns erhaltene Fragment auf das Patriarchat Nikolaus' II. schließen läßt;[89]) wahrscheinlich ward der betreffende Beschluß schon unter Letzterem gefaßt und nach dessen Tode von seinem Nachfolger Sisinius promulgirt. Jedenfalls fällt diese Synode in die Zeit von 995 oder 996.[90])

In dem Scholion, welches dem Dekrete von 920 angehängt ward,[91]) wird gesagt, daß die vor neunzig Jahren (seit Beginn des Schisma wegen der Tetragamie) entstandene Spaltung durch die Bemühungen der ruhmwürdigen Kaiser Basilius II. und Constantin VIII., Enkel Constantin's VII., zu Ende geführt worden sei, und in den allein noch erhaltenen Akklamationen[92]) werden die Patriarchen bis Anton III. incl. angeführt und Nikolaus II. als noch lebend vorausgesetzt. Es heißt dort:

„Basilius und Constantin, unsere orthodoxen Kaiser, mögen lange herrschen! Viele Jahre ihnen wie der frömmsten Kaiserin Theophano! Viele Jahre

---

[85]) Cedren. p.434. Joh. Skylitzes p. 85 ed. Venet. Zonar. L. XVII. c. 6. Die Chronologie ist hier sehr schwankend. Baron. a. 977. n. 1 setzt die Abdankung des Antonius auf 976, Pag. ad h. a. n. 3 auf 979. Nach Letzterem wäre Nikolaus 983 erhoben worden, nach Cuper (n. 709—711. p. 120), der Anton's Resignation im Januar 978 erfolgen läßt, im September 982.

[86]) Zwölf Jahre acht Monate. Cedr. p. 449. Catal. apud Bandur. et Leuncl. l. c. Zonar. L. XVII. c. 8. Cuper p. 120. 121.

[87]) Cedren. p. 448. 449: *ἀνὴρ ἐλλόγιμος καὶ ἰατρικῆς τέχνης ἥκων εἰς τὸ ἀκρότατον.* Nach Pagius starb Nikolaus 996, nach Cuper (n. 713—715. p. 121) und Le Quien (Or. chr. I. 256. 257) aber 995.

[88]) Cedren. p. 449: *ὅστις* (Sisin.) *τοὺς διακρινομένους ἥνωσε διὰ τὴν τετραγαμίαν.* Joh. Curop. ap. Baron. a. 995. Cf. Cuper n. 716. p. 121.

[89]) Baron. a. 995.

[90]) Asseman. Bibl. jur. or. t. I. c. 13. n. 417. p. 566.

[91]) Leuncl. Jus. Gr. Rom. t. I. L. II. p. 108: *Ταῦτα μὲν, ὡς δεδήλωται, ὑπὸ τῶν πάλαι βασιλευσάντων ἐπράχθησαν· νῦν δὲ .. τοὺς ἤδη πρὸ ἐνενήκοντα χρόνων ἕνεκεν τῆς προδηλωθείσης αἰτίας καὶ ἀφορμῆς ἀποῤῥαγέντας ἱερεῖς καὶ μονάζοντας ἡ βασιλεία τῶν θεοστεφῶν βασιλέων ἡμῶν Βασιλείου καὶ Κωνσταντίνου* [marg. *οἵτινες τοῦ Κωνσταντίνου τούτου ἔκγονοι ἦσαν*] *συνῆψέ τε καὶ συνήνωσε καὶ μίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν κατειργάσατο· ὅθεν χρεὼν ἀνακηρύττεσθαί τε καὶ μεγαλύνεσθαι τοὺς τὸ τοιοῦτον θεοφιλὲς καὶ ἀξιόλογον ἔργον πεπληρωκότας.* Nach Assemani l. c. p. 565 soll dieses Scholion von Theodor Balsamon herrühren.

[92]) Leuncl. l. c. Mansi XVIII. p. 341—344.

dasselbe Gewand getragen haben, das er nicht eher ablegte, als bis es ganz abgenützt war; er trank nur Wasser und Beerensaft, schlief auf dem bloßen Boden und zeigte in Allem große Abtödtung.[47]) Dennoch warf man ihm vor, daß er sich zuviel um die äußeren Dinge, die Gewohnheiten und den Verkehr der Menschen kümmere und mit großer Neugier Alles erforschen wolle.[48]) Schon nach vier Jahren[49]) ward er von seinem Stuhle vertrieben. Einige mit ihm unzufriedene und neidische Bischöfe hatten ihn beim Kaiser angeklagt, er hege aufrührerische Plane und habe bereits einem der Großen den Thron geweissagt; sodann sei auch seine Verwaltung durchaus nicht den kirchlichen Gesetzen entsprechend.[50]) Deßhalb vor das kaiserliche Gericht geladen, weigerte sich Basilius zu erscheinen, indem er erklärte, nur eine ökumenische Synode könne ihn richten und absetzen, auf einer solchen wolle er die gegen ihn vorgebrachten Verläumdungen entkräften.[51]) Der Kaiser aber, der bereits nicht minder willkürlich in Kirchensachen schaltete, als sein Vorgänger, verwies ihn 974 in sein Kloster und erhob den bisherigen Syncellus **Antonius** zum Patriarchen, der von Jugend auf im Kloster Studium erzogen, wegen seiner strengen Armuth und seines liebevollen Wesens nicht minder geachtet war, als Basilius.[52]) Gewohnt, den kaiserlichen Befehlen zu gehorchen, fand dieser in der Annahme eines Stuhles, der einem Anderen zugehörte, keine Schwierigkeit; längst hatte ein so willkürlicher Patriarchenwechsel alles Auffallende verloren.

Die Regierung des Johannes Tzimisces war ausgezeichnet durch glänzende Kriegsthaten. Im Anfange waren die große Hungersnoth, die Erfolge der Russen in Bulgarien und die Gefahr vor den Saracenen wohl geeignet, die stärksten Besorgnisse zu erregen; aber der Kaiser wußte dem Mangel abzuhelfen; im Orient besiegte der Patricier Nikolaus die Araber; mit dem Russenfürsten Swätoslaw wurden Friedensunterhandlungen eingeleitet, und als diese an dem Uebermuth der stolzen Barbaren scheiterten, erfochten 970 Bardas Sklerus und der Patricier Petrus einen glänzenden Sieg.[53]) Auch die Rebellion des Bardas Phokas, eines Neffen des vorigen Kaisers, Sohn des Leo Europalates, ward glücklich unterdrückt; Leo und sein Sohn Nikephorus wurden geblendet, der am Complott betheiligte Bischof Stephan von Abydus der Synode zur Degradation übergeben, zuletzt auch Bardas selbst gefangen,[54])

---

[47]) ἀνὴρ ἄτροφος σχεδόν τε καὶ ἄσαρκος. Leo L. X. c. 2. p. 163.

[48]) Leo l. c. p. 164.

[49]) Zonar. XVII. 4. Catal. ap. Bandur. et Leun cl. I. p. 301.

[50]) τὰ τῆς ἐκκλησίας οὐκ εὐθύνει καθὰ καὶ πρὸς τῶν θείων κανόνων νενόμισται Leo Diac. L. X. p. 163.

[51]) Ἀλλ' οἰκουμενικὴν ἀντέλεγεν ἰσχυριζόμενος σύνοδον καὶ τηνικαῦτα διαλύσασθαι τὰ ἐγκλήματα. Es sei von den Aussprüchen der Väter gefordert, οἰκουμενικὴν ἐπὶ καθαιρέσει πατριάρχου συγκροτεῖσθαι σύνοδον. Cf. Cuper p. 119. 120.

[52]) Leo L. X. c. 3. p. 165: ἀγγελικός τις καὶ θεῖος τελῶν ὁ ἀνὴρ, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν. Cedren. II. 414 seq.

[53]) Leo Diac. L. VI. c. 8—13. p. 102—111. Cedren. p. 382. 386.

[54]) Leo L. VII. c. 1—9. p. 112—127. L. IX. c. 3. 4. p. 145—147. Cedr. p. 388—392. 403. 404.

Es war die Absicht der Synode, die Gegner der Union von 920, welche die Heiligkeit der Kirche durch die damaligen Beschlüsse beeinträchtigt glaubten, zurechtzuweisen und zurückzuführen und das Werk der Vereinigung, das damals begonnen worden war, ganz zu beendigen. Dem Hofe mußte ebenso viel daran gelegen sein, die völlige Eintracht in der Kirche wiederherzustellen. Darum wurden die Kaiser und Patriarchen der letzten Zeiten seit der Gründung der macedonischen Dynastie feierlich anerkannt und commemorirt. Das hier gefaßte Dekret, dessen Hauptinhalt die obigen Acclamationen und Anathematismen erkennen lassen, wurde in den späteren byzantinischen Synoden wiederum vorgelesen und eingeschärft, vielleicht auch mit Zusätzen vermehrt. Nachdem Ignatius und Photius bereits in eine Linie gestellt waren, lag es sehr nahe, das bezüglich der Schriften gegen die vier als Bildervertheidiger hochgefeierten Patriarchen Gesagte auf die Dokumente des Streites zwischen Photius und Ignatius anzuwenden; wofern das nicht schon im ursprünglichen Texte des Dekrets von Nikolaus II. stand, kam es wohl schon unter Sisinius II. hinzu.

Von diesem Sisinius wird erzählt, daß er die Encyklika des Photius gegen die Lateiner von Neuem hervorgesucht und mit seinem Namen veröffentlicht habe;[97]) wenigstens trug dieselbe in einigen Handschriften seinen Namen.[98]) Wofern er das wirklich that, so hatte dieser Schritt sicher keine weiteren Folgen und sein Patriarchat dauerte überhaupt nur drei Jahre.[99]) Von ihm ist außer einigen noch ungedruckten Reden[100]) nur ein in Gegenwart von dreißig Prälaten am 21. Februar 996 oder 997 erlassenes Synodaldekret bekannt des Inhalts, daß zwei Brüder keine zwei Consobrinen heirathen sollen.[101])

Auf Sisinius folgte im Jahre 999 Sergius,[102]) bisher Abt des Klosters von Manuel, der zwanzig Jahre hindurch[103]) das Patriarchat inne hatte. Dieser Sergius II. soll aus dem Geschlechte des Photius gewesen sein.[104]) Wohl scheint er verschieden von jenem Mönche Sergius, der um 944 bei

---

[97]) Leo Allat. de Eccl. occ. et or. cons. L. II. c. 8. §. 3. p. 610. Walch hist. controv. c. 3. §. 1. p. 49. 50. Einige, wie Natalis Alexander Saec. IX. et X. diss. 4. Schröckh K. G. XXIV. S. 209, bezweifeln es, Le Quien Damasc. I. §. 23. p. XIV. läßt das Faktum gelten, ebenso Cuper n. 717. p. 121. Hefele Conc. IV. 726.

[98]) Baron. a. 863. n. 33. Allat. c. Hotting. p. 444.

[99]) Cedren. p. 449. Catal. ap. Leuncl. I. p. 301.

[100]) Sisinii Cpl. archiep. Or. de miraculo S. Michaelis in Chonis patrato und Or. in laudem Ceryci et Julittae martyrum in codd. Paris. 137. saec. 15. n. 6; 760. saec. 15. n. 5; 501. saec. 12. n. 10 (Catal. II. p. 22. 77. 138) scheinen eher dem zweiten als dem ersten Sisinius anzugehören.

[101]) Leuncl. Jus. Gr. Rom. t. I. L. III. p. 197—203. Cf. Le Quien I. 257.

[102]) Baron. a. 1019. n. 9 nimmt fälschlich einen Patriarchen Johannes vor Sergius an und Pag. a. 1019. n. 5 behauptet ohne Grund, daß Sergius auch Johannes geheißen habe. Baronius stützte sich nur auf eine mißverstandene Stelle der ep. Petri Antioch. ad Mich. Caerul. (Cotel. Mon. Eccl. gr. II. 145 seq.) Vgl. Cuper. n. 720. p. 122.

[103]) Cedren. p. 475. Zonar. XVII. 8. 9. Catal. ap. Leuncl. I. p. 302.

[104]) Cedren. p. 449: τὸ γένος ἀναφέρων πρὸς Φώτιον τὸν πατριάρχην. Cf. Zon. l. c. Sym. Mag. de Const. et Rom. c. 52. p. 950 bezeichnet den Bruder des Magister Thomas, der ἀνέψιος des Photius war, als nachherigen Patriarchen.

Kaiser Romanus in hoher Gunst stand und der als Brudersſohn des Photius bezeichnet wird; denn dieser mußte 944 schon über fünfzig Jahre alt sein und hätte demnach weit über hundert zehn Jahre alt werden müssen;[105]) indessen konnte er leicht ein Schüler und Neffe jenes älteren Sergius, Großneffe des Patriarchen Photius, sein, wie denn in dieser Familie der Name Sergius überhaupt sehr häufig war. Wir würden auch in ihm den Geist des Photius wieder finden, wären die Berichte völlig zuverläßig, nach denen er den dogmatischen Kampf erneuert und die Namen der Päpste aus den Diptychen seiner Kirche gestrichen haben soll. So sind sie aber in hohem Grade verdächtig, nicht nur weil sie meist von späteren, nicht einmal dem eilften Jahrhundert angehörigen Zeugen[106]) herrühren, sondern auch weil sie von Anachronismen strotzen und unter sich im offenbarsten Widerspruche stehen. Die Behauptung des Cärularius kann hier ebenso wenig angeführt werden, da diese dahin geht, schon seit der sechsten Synode sei wegen des Benehmens des Papstes Vigilius der Name des römischen Bischofs aus den Diptychen der byzantinischen Kirche gestrichen worden, was Peter von Antiochien als baare Unwahrheit bezeichnet.[107]) Aus dem Letzteren ergibt sich ferner mit Gewißheit, daß Sergius II. keinesfalls in der ersten Hälfte seines Patriarchats die Päpste von den Diptychen strich, da Petrus fünfundvierzig Jahre, bevor er seinen Brief schrieb, gegen 1009 noch den Namen des Papstes Johannes (XVIII. 1003—1009) in den Diptychen von Constantinopel gesehen haben will.[108]) Merkwürdig ist es, daß ein Epitaphium dieses Papstes, das dessen Gelehrsamkeit rühmt, den (freilich auch bei anderen Päpsten vorkommenden) Beisatz hat, er habe die Griechen überwunden und im Orient nach Beseitigung des Schisma die Einheit wiederhergestellt.[109]) Kaum kann es aber befremden, daß spätere Griechen gerade aus Petrus beweisen wollen, die Päpste seien schon achtundvierzig Jahre vor dessen Correspondenz mit Cärularius (1055), seit 1007 aus den orientalischen Diptychen gestrichen gewesen;[110]) die Unwissenheit über historische That-

---

[105]) Le Quien Panopl. p. 196. 197.

[106]) Allat. de cons. L. II. c. 8. n. 23. p. 606—610 de Syn. Phot. p. 204—206 führt an den Nicetas von Nicäa, einen Anonymus, den Maximus Margunius, den Joseph Bryennius. (Or. VIII. de S. Trin.)

[107]) Caerul. ep. 1. c. 9. p. 140. 141 ed. Cotel. Petrus Ant. ad Caerul. c. 5. p. 149. Die Stelle gibt auch Beccus Or. II. de injusta deposit. n. 2 seq. (Gr. orth. II. p. 38—46.)

[108]) Es kann nur Johann XVIII, nicht XVII. oder XIX. (1024—1033) gemeint sein. Le Quien Diss. I. Damasc. p. XV.

[109]) Watterich. Vitae Pontif. I. p. 89: Doctrinis comptus sacris et dogmate clarus | Per patrias sancta semina fudit ovans. | Nam Graios superans, eois partibus unam | Schismata pellendo reddidit ecclesiam.

[110]) Nicol. Methon. Tract. c. Lat. (Anf.: *Βασιλεῦ οὐράνιε*) cod. Monac. 28. f. 293, a: *Ὅτι δὲ* (Mich. Caerul.) .. *οὐδὲ τὸ τοῦ Ἰταλοῦ πάπα μνημόσυνον τῶν ἱερῶν διπτύχων πρῶτος ἀπέτεμεν, ἀλλ' ὁ προῤῥηθεὶς .. Σέργιος πρὸ αὐτοῦ, μαρτυρεῖ καὶ ὁ θειότατος πατριάρχης Πέτρος ὁ Ἀντιοχείας γράφων πρὸς τὸν αὐτὸν ΚΠ. θειότατον Μιχαήλ, τεσσαράκοντα καὶ ὀκτὼ χρόνους διεληλυθέναι γινώσκειν, ἀφ' οὗ τὸ τοῦ πάπα ἐξεκόπη μνημόσυνον.*

sachen war ebenso groß als die Lust, dieselben zu verdrehen. Daß nachher die Zurückweisung des von Glaber Radulphus erwähnten, unten zu besprechenden Antrags den Sergius beleidigte und zu jenem Schritte bewog, [111]) ist ebenso unannehmbar, da derselbe erst von seinem Nachfolger ausging. Daß aber die Nachricht doch nicht alles Grundes entbehrt, dafür sprechen 1) das über Benedikt VIII., der noch Zeitgenosse des Sergius war, von Abt Berno Berichtete (Bd. I. S. 710), 2) die unbedenkliche Aufnahme des Filioque im Glaubensbekenntnisse Leo's IX. und die von Humbert vorausgesetzte Reception desselben seit langer Zeit, was mindestens einige Decennien vor 1054 geschehen sein muß, 3) das Zeugniß des Verfassers des Anhangs zu der Epitome aus Photius in der Panoplia des Euthymius, daß bis auf die Tage des Patriarchen Sergius die Päpste das unveränderte Symbolum beibehalten hätten, womit andere Griechen übereinstimmen, die leichter in den Namen der Päpste, als in denen der griechischen Patriarchen irren konnten. [112]) Es lassen sich die verschiedenen Berichte vereinbaren und die späteren Vorfälle leichter erklären, wenn man annimmt, daß unter dem Patriarchen Sergius das Filioque zuerst in der römischen Kirche feierlich im Gottesdienste vorgetragen ward.

Leider wissen wir von dem zwanzigjährigen Patriarchate des Sergius nur sehr wenig. Daß er die Encyklika des Photius, die sein Vorgänger schon wieder hervorgeholt, umhergesendet habe, ist wohl glaublich. [113]) Beim Hofe scheint sein Einfluß nicht sehr bedeutend gewesen zu sein; er und die mit ihm vereinten Bischöfe und Mönche setzten trotz wiederholter Bitten bei Basilius II. die Zurücknahme des von diesem erlassenen Gesetzes nicht durch, welches die vermöglichen Unterthanen zur Zahlung der von Verarmten und bankerott Gewordenen dem Staate schuldigen Summen zwang. [114]) Im Mai 1016 erließ er ein Decret über die Schenkungen von Klöstern und geistlichen Instituten besonders an Laien. [115])

Sergius starb im Juli 1019; sein Nachfolger ward der erste der Palastgeistlichen Eustathius. [116]) Er ging einerseits auf die Ideen des Hofes leichter ein, anderseits trug auch er sich mit den alten Ansprüchen seiner Vorgänger, die dem Titel des ökumenischen Patriarchen eine festere Unterlage und allseitige Anerkennung verschaffen wollten. Dem Papste Johannes XIX. (1024—1033) sollen der Kaiser und Eustathius [117]) für eine große Geld-

[111]) Le Quien l. c.

[112]) S. uns. Ausg. de Sp. S. mystag. Append. p. 117. n. 12 und unten Abschn. 10, woselbst N. 129 auch die Worte des Niketas von Nicäa zu beachten sind, der von einem Conflikt zwischen Sergius und dem römischen Stuhle wußte, dessen Grund er nicht genau anzugeben vermochte.

[113]) Cuper p. 122. n. 719.

[114]) Das s. g. ἀλληλέγγυον. Cedr. p. 456. 475.

[115]) Leuncl. I. L. III. p. 203. 204.

[116]) Cedren. p. 475. 476. Zon. XVII. 9. Cuper p. 122 seq. n. 721. 725. Le Quien Or. chr. I. 257.

[117]) Le Quien Dam. I. n. 25. p. XIII. sagt, als Archipresbyter und Gesandter des Sergius habe Eustathius das Ansinnen gestellt.

Bitte einzugehen. Aber als der hoffärtige Calabrese, anstatt den Geist der Buße zu offenbaren, in bischöflichem Schmucke vor dem Papste erschien, ließ ihm dieser voll Entrüstung das Gewand zerreißen und befahl ihn wieder hinwegzubringen. Die Römer setzten ihn auf einen Esel und führten ihn unter vielfachem Hohn durch die Stadt und dann in sein Gefängniß zurück, in dem er seine Tage beschloß.[76]) Nilus, der im Jahre 1005 zu Frascati starb, hatte ein bei den damaligen Griechen höchst seltenes unbefangenes Urtheil über die disciplinären Differenzen beider Kirchen, namentlich über das Sabbatfasten, worüber er ganz den nüchternen Ansichten der hervorragendsten Lateiner gleichmäßig sich äußerte.[77]) Unter seinen Schülern ragte nachmals der heilige Bartholomäus der Jüngere († 1065) hervor, der den lasterhaften Benedikt IX. (1033—1044) zur Abdankung bewog.[78])

Mit den Venetianern trat Basilius II. in die engste Verbindung; dieselben erlangten nicht blos von ihm (991) große Handelsfreiheiten, sondern auch (998—999) den Besitz von Dalmatien;[79]) der Doge erhielt nebstdem vom Kaiser die Tochter des Argyrus, Schwester des späteren Kaisers Romanus, zur Frau.[80]) In Unteritalien war seit dem Siege bei Rossano (13. Juli 982) die byzantinische Macht im Fortschreiten begriffen[81]) und später richtete Basilius auch auf Sicilien, das man in Byzanz nie ganz verschmerzt, seinen Blick; doch starb der dahin mit vielen Truppen entsendete Eunuch Orestes kurz vor dem Tode des Kaisers, der hier keine weiteren Erfolge mehr erlebte. Wohl hatte um 1010 der mächtige Meles von Bari aus einen Aufstand gegen die Oströmer organisirt und die kaiserlichen Feldherrn Basilius Argyrus, Präfekten von Samos, und Katoleon, Präfekten von Kephalenia, geschlagen;[82]) aber im Ganzen hatten die Griechen immer noch eine Achtung gebietende und sogar drohende Stellung, die auch Heinrich's II. Heereszug nicht wesentlich zu alteriren vermochte.[83])

Während der langen Regierung Basilius II. (976—1025) hatte der Patriarchenstuhl vielfachen Wechsel erfahren. Der Patriarch Anton III. war schon in den Thronstreitigkeiten mit Bardas Sklerus zur Resignation gezwungen worden, wahrscheinlich weil er mit dem ermordeten Johannes Tzimisces in zu enger Verbindung gestanden und die Mutter des neuen Kaisers Theophano vom Hofe hatte wegbringen müssen.[84]) Der Stuhl blieb über vier

---

[76]) Vgl. Baron. a. 996. n. 16 seq. Neander K. G. II. S. 230. 231. III a. Höfler a. a. O. S. 139—141. Der griechische Biograph des Heiligen hat sicher in der Darstellung seines Unwillens und in der ihm beigelegten Weissagung Manches entstellt.

[77]) Neander a. a. O. S. 318. 319.

[78]) Vita S. Bartholom. jun. apud Mai Nov. PP. Bibl. VI, II. besonders c. 10. p. 519. 520. Vgl. Baron. a. 1014. n. 4. Acta SS. t. VIII. Sept. p. 792—826.

[79]) Tafel und Thomas Urkunden zur Handels- und Staatsgeschichte Venedigs. S. 36. 40.

[80]) Cedren. p. 452. Baron. a. 998. n. ult.

[81]) Höfler a. a. O. S. 61. 62. 256. 257. Vgl. Baron. a. 983. n. 7 seq.

[82]) Cedren. p. 479. 457.

[83]) Glab. Rad. III. 1. Leo Ost. II. 39. Murat. ann. Ital. ad a. 1020.

[84]) Cedren. p. 351.

Abt des Klosters Studium, Alexius, der ihn mit dem Haupte Johannes des Täufers besucht, zum Patriarchen und ließ ihn durch den vielvermögenden Protonotar Johannes als solchen vorstellen. Der Kaiser übertrug seinem Bruder und Mitregenten die Sorge für das Reich und ward nach seiner Anordnung in der Kirche des Evangelisten Johannes bei Hebdomon bestattet.

Während Constantin VIII. in den drei Jahren seiner Regierung sich als gedankenlosen, wollüstigen und launischen Despoten erwies, unter dem das Reich tief herabkam,[2]) erließ der neue Patriarch 1026, dann im November 1027 sowie 1028—1029 mehrere Synodaldekrete[3]) für Clerus und Volk, die verschiedene wichtige Fragen ordneten. Die Theilnahme an Aufständen und Tumulten ward mit dem Anathem bedroht und Maßregeln gegen Usurpation von Kirchengut sowie gegen Plünderung und Verkauf von Klöstern getroffen. In den kirchlichen Zuständen muß damals große Zerrüttung geherrscht haben. Am 9. Nov. 1028 erkrankte der Kaiser plötzlich und dachte jetzt erst an die Einsetzung eines Thronerben. Er wollte zuerst den Patricier Constantin Dalassenus mit einer seiner Töchter vermählen und zum Kaiser erheben; aber der Plan wurde durch den einflußreichen Drungarius Simeon vereitelt und Romanus Argyrus oder Argyropulus an seiner Statt erkoren. Diesem ward die Wahl gelassen, entweder mit Verstoßung seiner Gemahlin eine Prinzessin zu heirathen und den Purpur zu erhalten oder das Augenlicht zu verlieren. Romanus schwankte; da nahm seine Frau, für sein Leben besorgt, den Schleier. Von den drei Töchtern Constantins war die älteste, Eudokia, Nonne geworden, die dritte, Theodora, verschmähte die Hand des Romanus, sei es wegen der Verwandtschaft beider Häuser oder aber weil dessen Gattin noch lebte; die mittlere, Zoe, ließ sich die Heirath gefallen. Die Frage wegen des Hindernisses der Verwandtschaft wußte der Patriarch mit seinen Bischöfen zu lösen und er fand, sei es aus Unwissenheit oder Schwäche, keinen Anstand an dieser Ehe. Wirklich fand die Trauung Statt und Romanus ward als Kaiser ausgerufen. Drei Tage darnach starb Constantin VIII., an siebenzig Jahre alt.[4])

Der Anfang der neuen Regierung schien vielverheißend. Romanus III. gab vielen Gefangenen die Freiheit, ließ Schulden an den Fiscus nach, hob das verhaßte Allelengyon auf und gab der Haupt-Kirche jährlich achtzig Pfund Gold, um deren Auslagen zu decken, für die ihre Einnahmen nicht genügten, wie er auch viele Mönche unterstützte.[5]) In Kirchensachen schaltete er ziemlich gewaltthätig. Er erhob die drei Metropoliten Kyriakus von Ephesus, einen Blutsverwandten des Patriarchen, den Demetrius von Cyzikus, der stets zu seinen Freunden zählte,[6]) den Michael von Euchaites, seinen Verwandten,

---

[2]) Cedren. p. 480—484.

[3]) Leuncl. t. I. L. IV. p. 250—259. Cf. L. II. p. 118. Mansi XIX. p. 461—478. Migne CXIX. 744 seq.

[4]) Cedren. p. 484. 485. Baron. Pag. a. 1028. Cuper n. 733. 734. p. 121. Anders Zonar. XVII. 10.

[5]) Cedren. p. 485. 486. Zon. l. c. c. 11.

[6]) Die beiden ersten Metropoliten waren auch 1027 auf der Synode des Alexius. Leuncl, I. p. 255.

dem heiligsten und ökumenischen Patriarchen Nikolaus! Den Kaisern Basilius und Constantin, Leo und Alexander, Constantin und Romanus, Christoph, Romanus und Johannes, die das irdische Reich mit dem himmlischen vertauscht haben, ewiges Andenken! Den frommen Kaiserinen Eudokia und Theophano,[93]) Theodora und Helena ewiges Andenken! Den berühmten und seligen Patriarchen Germanus, Tarasius, Nikephorus und Methodius ewiges Andenken! Den orthodoxen Patriarchen Ignatius, Photius, Stephan, Anton, Nikolaus, Euthymius, Stephan, Theophylakt, Polyeukt und Antonius ewiges Andenken! Alles, was gegen die heiligen Patriarchen Germanus, Tarasius, Nikephorus und Methodius geschrieben und gesagt worden ist, sei verflucht![94]) Alles, was gegen die kirchliche Ueberlieferung sowie die Lehre und Anordnungen der heiligen und verehrungswürdigen Väter geneuert und vollbracht worden ist oder später geschehen wird, sei verflucht![95]) Denen, welche die heilige Kirche verläumden, weil sie die Tetragamie vermöge einer nach Gottes Wohlgefallen eingehaltenen Oekonomie und zur Vereinigung unserer Brüder zuließ, welche der Grund der vorausgegangenen Aergernisse getrennt hatte, das Anathem! Denen, die zu sagen wagen, daß die Kirche die Reinheit und Unversehrtheit ihrer Heiligkeit nicht bewahrt, sondern mit einer Makel befleckt worden ist wegen der durch die Gnade Gottes vollbrachten Vereinigung ihrer Kinder, die das früher entstandene Aergerniß entzweit, dessen Beseitigung und Aufhebung aber wieder verbunden hat, das Anathem! Denen, welche die heiligen und göttlichen Canones unserer heiligen Väter verachten, die ebenso die festeste Stütze für die heilige Kirche als die Zierde der Christenheit und die beste Anleitung zu wahrer Religiosität sind, das Anathem!"[96])

---

[93]) Leo's VI. weitere Frauen fehlen sicher mit Absicht, gleichwie auch Nikephorus als „Thronräuber" von der Reihe der Kaiser weggelassen ist.

[94]) *Ἅπαντα τὰ κατὰ τῶν ἁγίων πατριαρχῶν Γερμανοῦ, Ταρασίου, Νικηφόρου καὶ Μεθοδίου γραφέντα ἢ λαληθέντα, ἀνάθεμα.* Im Lib. synod. folgt unmittelbar darauf: *τὰ λαληθέντα καὶ γραφέντα κατὰ Ἰγνατίου καὶ Φωτίου τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν ἀνάθεμα,* was bei Leunclau und Mansi fehlt. Das gegen die im Ikonoklastenstreit berühmt gewordenen vier Patriarchen Geschriebene hatte am Ende des zehnten Jahrhunderts fast keine praktische Bedeutung mehr; viel wichtiger waren die Streitigkeiten über Ignatius und Photius. Da zudem schon in dem Vorausgehenden das Streben hervortritt, das Andenken des Photius zu rehabilitiren, und er den übrigen gefeierten Patriarchen beigezählt wird, so ist die Stelle, welche das in den Kämpfen des vorhergehenden Jahrhunderts gegen ihn Geschriebene in Vergessenheit zu bringen sucht, ganz am Platze und dem Zusammenhang entsprechend. Es dürften diese Worte im Texte bei Leunclau ausgefallen sein, wofern sie nicht von einem der folgenden Patriarchen, wie Sisinius oder Sergius erst eingeschaltet wurden. Sie stehen in mehreren Handschriften, wie Monac. 380. p. 40.

[95]) *Ἅπαντα τὰ παρὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν καὶ τὴν διδασκαλίαν καὶ ὑποτύπωσιν τῶν ἁγίων καὶ ἀοιδίμων πατέρων καινοτομηθέντα καὶ πραχθέντα ἢ μετὰ τοῦτο πραχθησόμενα, ἀνάθεμα.* Dieser allgemein gehaltene Anathematismus ließ sich später vom Standpunkt der Griechen aus sehr leicht gegen die Lateiner urgiren.

[96]) Sicher ward dieses Dekret später mit seinen Acclamationen öfter wiederholt. In dem Cod. Mon. 380. p. 40. saec. 14 gehen die Namen der Kaiser und Patriarchen bis auf Zoe, Michael IV. und Alexius (1034—1041), am Rande werden dieselben noch bis Alexius Comnenus und Nikolaus Grammatikus († 1111) hinzugefügt.

Krone und die Ehebrecherin fortbehielt. [13]) Die Verheerungen der Araber und die Streifzüge der Patzinakiten dauerten fort; Serbier und Bulgaren suchten sich wieder unabhängig zu machen. [14]) Neben anderen Unglücksfällen stellte sich sechsmonatlicher Regenmangel ein. Die Brüder des Kaisers veranstalteten deßhalb Bittprocessionen mit Umhertragung von Reliquien, worunter auch der Brief Christi an Abgar, der unter Romanus von Maniaces nach Constantinopel gebracht worden war. [15])

Die Bisthümer wurden meist an unwürdige Subjekte vergeben, so Nikomedien an den Eunuchen Anton Paches, einen Verwandten des Kaisers. [16]) Ja der Eunuch Johannes dachte bereits (1037) an Ersteigung des Patriarchenstuhls; er berieth sich deßhalb mit dem eben genannten Anton von Nikomedien, Demetrius von Cyzikus und den Metropoliten von Side und Ancyra. Man glaubte, den einst gegen Ignatius angewendeten Canon (Bd. I. S. 427) gegen Alexius benützen zu sollen. Dieser aber schrieb mit seinen Freunden den Gegnern: „Bin ich nach euerer Aussage nicht durch Wahl, sondern durch den Willen des Kaisers Basilius uncanonisch Patriarch geworden, wohlan, so sollen die von mir seit 11½ Jahren eingesetzten Metropoliten abgesetzt und die von mir gekrönten Kaiser anathematisirt werden, worauf ich den Stuhl dem überlasse, der ihn will." Die aufrührerischen Prälaten und Johannes gaben nun ihren Plan auf, obschon sonst leicht Bischöfe vom Kaiser entsetzt wurden, wie Theophanes von Thessalonich, der seinen Clerikern die schuldigen Reichnisse verweigert und dem Kaiser seine Schätze verborgen hatte; er ward vertrieben und Prometheus erhielt seine Stelle. [17])

Michael IV. lebte längere Zeit in Thessalonich, wo er von dem Martyrer Demetrius Heilung erhoffte. Sein Bruder Johannes, der nach Zoe's mißlungenem Versuche, ihn durch seinen Arzt zu vergiften, desto mehr auf seiner Hut war, herrschte gewaltthätig und lud auf sich immer größeren Haß durch Steuerdruck, Plünderung und die schreiendsten Ungerechtigkeiten. Als seine Schwester Maria, die um 1040 auf einer Reise nach Ephesus zum Grabe des Apostels Johannes sich von der allgemeinen Unzufriedenheit überzeugt hatte, ihm Vorstellungen machte, ward sie nur von ihm verhöhnt. [18]) Indessen gingen in Sicilien alle von dem tapferen Georg Maniaces erfochtenen Vortheile verloren, als Stephan, des Kaisers Schwager, dessen Entsetzung und Gefangennahme und für sich den Oberbefehl erwirkt hatte; nur Messina ward noch von dem tapferen Katakalo Ambustus vertheidigt.

Nach Michael's IV. Hinscheiden (10. Dec. 1041), [19]) der noch Buße gethan und (wahrscheinlich erst kurz vor seinem Ende) das Mönchskleid genom-

[13]) Cedren. p. 513. 521. 522.

[14]) ib. p. 511. 512. 514 seq. 526—532.

[15]) ib. p. 501. 508.

[16]) ib. p. 516.

[17]) ib. p. 517—519. Cuper n. 736. p. 124.

[18]) ib. p. 520—526. 530. 531. Zon. XVII. 15. 16. Manass. p. 260. Glyc. P. IV. p. 586.

[19]) ib. p. 533. 534 a. m. 6550 (Ham. C. p. 876 a. m. 6554). Man. p. 261.

Kaiser Romanus in hoher Gunst stand und der als Brudersohn des Photius bezeichnet wird; denn dieser mußte 944 schon über fünfzig Jahre alt sein und hätte demnach weit über hundert zehn Jahre alt werden müssen; [105]) indessen konnte er leicht ein Schüler und Neffe jenes älteren Sergius, Großneffe des Patriarchen Photius, sein, wie denn in dieser Familie der Name Sergius überhaupt sehr häufig war. Wir würden auch in ihm den Geist des Photius wieder finden, wären die Berichte völlig zuverläßig, nach denen er den dogmatischen Kampf erneuert und die Namen der Päpste aus den Diptychen seiner Kirche gestrichen haben soll. So sind sie aber in hohem Grade verdächtig, nicht nur weil sie meist von späteren, nicht einmal dem eilften Jahrhundert angehörigen Zeugen [106]) herrühren, sondern auch weil sie von Anachronismen strotzen und unter sich im offenbarsten Widerspruche stehen. Die Behauptung des Cärularius kann hier ebenso wenig angeführt werden, da diese dahin geht, schon seit der sechsten Synode sei wegen des Benehmens des Papstes Vigilius der Name des römischen Bischofs aus den Diptychen der byzantinischen Kirche gestrichen worden, was Peter von Antiochien als baare Unwahrheit bezeichnet. [107]) Aus dem Letzteren ergibt sich ferner mit Gewißheit, daß Sergius II. keinesfalls in der ersten Hälfte seines Patriarchats die Päpste von den Diptychen strich, da Petrus fünfundvierzig Jahre, bevor er seinen Brief schrieb, gegen 1009 noch den Namen des Papstes Johannes (XVIII. 1003—1009) in den Diptychen von Constantinopel gesehen haben will. [108]) Merkwürdig ist es, daß ein Epitaphium dieses Papstes, das dessen Gelehrsamkeit rühmt, den (freilich auch bei anderen Päpsten vorkommenden) Beisatz hat, er habe die Griechen überwunden und im Orient nach Beseitigung des Schisma die Einheit wiederhergestellt. [109]) Kaum kann es aber befremden, daß spätere Griechen gerade aus Petrus beweisen wollen, die Päpste seien schon achtundvierzig Jahre vor dessen Correspondenz mit Cärularius (1055), seit 1007 aus den orientalischen Diptychen gestrichen gewesen; [110]) die Unwissenheit über historische That-

---

[105]) Le Quien Panopl. p. 196. 197.

[106]) Allat. de cons. L. II. c. 8. n. 23. p. 606—610 de Syn. Phot. p. 204—206 führt an den Nicetas von Nicäa, einen Anonymus, den Maximus Margunius, den Joseph Bryennius. (Or. VIII. de S. Trin.)

[107]) Caerul. ep. 1. c. 9. p. 140. 141 ed. Cotel. Petrus Ant. ad Caerul. c. 5. p. 149. Die Stelle gibt auch Beccus Or. II. de injusta deposit. n. 2 seq. (Gr. orth. II. p. 38—46.)

[108]) Es kann nur Johann XVIII, nicht XVII. oder XIX. (1024—1033) gemeint sein. Le Quien Diss. I. Damasc. p. XV.

[109]) Watterich. Vitae Pontif. I. p. 89: Doctrinis comptus sacris et dogmate clarus | Per patrias sancta semina fudit ovans. | Nam Graios superans, eois partibus unam | Schismata pellendo reddidit ecclesiam.

[110]) Nicol. Methon. Tract. c. Lat. (Anf.: *Βασιλεῦ οὐράνιε*) cod. Monac. 28. f. 293, a: *Ὅτι δὲ* (Mich. Caerul.) . . *οὐδὲ τὸ τοῦ Ἰταλοῦ πάπα μνημόσυνον τῶν ἱερῶν διπτύχων πρῶτος ἀπέτεμεν, ἀλλ' ὁ προῤῥηθεὶς . . Σέργιος πρὸ αὐτοῦ, μαρτυρεῖ καὶ ὁ θειότατος πατριάρχης Πέτρος ὁ Ἀντιοχείας γράφων πρὸς τὸν αὐτὸν ΚΠ. θειότατον Μιχαήλ, τεσσαράκοντα καὶ ὀκτὼ χρόνους διεληλυθέναι γινώσκειν, ἀφ' οὗ τὸ τοῦ πάπα ἐξεκόπη μνημόσυνον.*

Kirche nicht ziemen könne; 2) die Beobachtung des Sabbats in der Quadragesima, die, ganz jüdisch, von Christus (Mtth. 12, 1 ff.; Lk. 6, 1—4; 12, 15; Mk. 2, 27) mißbilligt, ihre Anhänger weder als Juden noch als Christen erkennen lasse; 3) den Genuß von Erstickten, worin Blut sei, wobei man nicht bedenke, daß die Seele des Thieres im Blute sich befinde und Levit. 17, 14 Fleisch im Blute zu essen verbiete; 4) die Unterlassung des Allelujagesanges in der Quadragesima, der nur einmal am Osterfeste bei den Franken vorkomme. Vergeblich sei die Berufung auf Petrus und Paulus, die nicht so gelehrt haben könnten. Am Schluße wird noch „Größeres und Weitläufigeres" zum vollen Nachweis des wahren Christenglaubens in einer zweiten Schrift in Aussicht gestellt, wenn nur erst diese Mißbräuche beseitigt seien. Leo von Achrida scheint auch Wort gehalten zu haben, da in Handschriften drei Briefe desselben vorkommen (S. 170. N. 2).

Dieser Brief ward zu Trani dem Cardinalbischof von Silva Candida Humbert gezeigt, von ihm übersetzt und dem Papste Leo IX. übergeben.[32]) Letzterer verfaßte (noch 1053) eine ausführliche Antwort in einundvierzig Paragraphen an Cärularius und den Erzbischof von Achrida.[33]) Er rühmt darin den von Christus der Kirche hinterlassenen Frieden und beklagt die vom Satan angeregten Spaltungen; er zeigt sich erstaunt über die Kühnheit, mit der sich jene gegen die römische Kirche erhoben, sie ungehört und unüberführt verdammt; er stellt das Ansehen der mit dem Primate Petri ausgerüsteten römischen Kirche den Anmaßungen ihrer Tochter in Byzanz entgegen, der Mutter und Pflegerin so vieler Irrlehren, die so viele ihrer Oberhirten[34]) entwürdigt habe, die nur durch die Päpste vom Verderben gerettet worden seien, wobei er auch die unächte, damals aber noch nicht angezweifelte „Schenkung Constantin des Großen"[35]) und das Gerücht von einer einst auf den Stuhl von Constantinopel erhobenen Frau anführt. Der Papst rügt es insbesondere, daß der stolze Titel „ökumenischer Patriarch" von den byzantinischen Bischöfen fortgeführt werde,[36]) sodann daß Cärularius unmittelbar aus dem Laienstande ohne Interstitien zum Episcopate erhoben worden sei,[37]) daß er den Lateinern

---

[32]) Wibert in vita Leon. L. II. c. 9 (Watterich Vitae R. R. PP. I. 161): Haec quidem calumnia .... cum fuisset Trani exhibita fratri Humberto S. E. Silvae Candidae episcopo, in latinum est translata ejus studio atque delata D. Papae Leoni IX. Itaque gloriosus Apostolicus libellum composuit luculentissimum adversus jam dictas praesumptiones et nimias vanitates eorum, conatus illos ad viam veritatis adducere.

[33]) Mansi XIX. 635 seq. Will l. c. p. 65—85. Jaffé n. 3286.

[34]) Nestorius wird c. 8 ganz richtig als der fünfzehnte in der Reihenfolge bezeichnet; Leo zählte von Metrophanes an. Flavian heißt septimus decimus, ist aber der achtzehnte.

[35]) c. 10. 12—14. Auch Petrus Damiani bedient sich derselben, wie früher Aeneas von Paris. Vgl. Bd. I. S. 663 f. 675. II. S. 145.

[36]) c. 9: Cujus contagii (a Joh. Jejun. profecti) macula adhuc vobis cum ipsa maledictione sic adhaesit, ut nunc quoque vos ipsos oecumenicos Patriarchas et appellare et scribere non timeatis.

[37]) c. 30: non saltu, sed canonico intervallo, immo plano pede ad episcopatus culmen a laica convers(at)ione pervenire debuistis.

ihre Kirchen und Klöster in Byzanz entzogen, um sie zur Annahme des griechischen Ritus zu zwingen (donec vestris viverent institutis), während die römische Kirche innerhalb und außerhalb Rom's griechische Kirchen und Klöster ungestört lasse, die Griechen bei ihren Gewohnheiten und Traditionen erhalte, sie schütze und sogar zu ihrer Beobachtung anhalte.[38]) Leo ermahnt seine griechischen Gegner zur Demuth und Friedfertigkeit, zur Achtung der Privilegien der römischen Kirche und zu einem besseren Verfahren gegen die lateinischen Christen im Orient. Zugleich verfertigte er eine Sammlung von Väterstellen, die geeignet schienen, die erhobenen Anklagen zu entkräften; dieselbe ist aber nicht auf uns gekommen. Der eifrige Papst wollte selbst noch die griechische Sprache erlernen, um im Kampfe mit den Griechen allseitig gerüstet zu sein.[39])

Ob übrigens dieses päpstliche Schreiben nach Constantinopel abgesendet ward, ist sehr fraglich.[40]) Im Januar 1054 erhielt der Papst von Kaiser Constantin ein sehr verbindliches Schreiben, das — obschon von politischen Interessen diktirt — doch die günstigsten Gesinnungen an den Tag legte. Auch seinen Patriarchen hatte der Kaiser dazu bestimmt, im Sinne des Friedens und der Eintracht sich an Leo zu wenden. Der Papst antwortete dem Kaiser,[41]) indem er seine religiöse und friedfertige Haltung wie seine Ergebenheit gegen den apostolischen Stuhl belobte und ihn aufforderte, denselben in seinen Bedrängnissen, die namentlich von den Normannen kamen, zu beschützen. Er erwähnt in ehrenvoller Weise den abendländischen Kaiser Heinrich III., dessen baldige Ankunft er erwartete, beklagt sich über die Anmassung des Patriarchen Michael und empfiehlt seine Gesandten, die Näheres über die Usurpationen des Cärularius berichten sollten. Dem „Erzbischof" Michael wünscht er in dem an diesen gerichteten Schreiben[42]) Glück zu seiner friedfertigen Haltung und zu seinem Streben nach Herstellung völliger Eintracht, bedauert aber, daß er über ihn viel Schlimmes habe vernehmen müssen, woran er kaum zu glauben vermochte. Insbesondere solle Michael aus dem Laienstande plötzlich zur

---

[38]) c. 29: Ecce in hac parte Rom. ecclesia quanto discretior, moderatior et clementior vobis est! Siquidem cum intra et extra Romam plurima Graecorum reperiantur monasteria s. ecclesiae, nullum eorum adhuc perturbatur vel prohibetur a paterna traditione s. sua consuetudine, quin potius suadetur et admonetur eam observare . . . Scit namque, quia nihil obsunt saluti credentium diversae pro loco et tempore consuetudines, quando una fides per dilectionem operans bona, quae potest, uni Deo commendat omnes. Andere Beispiele der Päpste bei Allat. de aet. et interst. ordin. p. 3 seq.

[39]) Wibert. in Act. SS. t. II. Apr. p. 664.

[40]) Es sollten aber die Gesandten sicher die gesammelten Vätertexte (ep. cit. c. 40: dirigimus vestris cavillationibus refragantia venerabilium Patrum nostrorum aliqua super his scripta) mitnehmen, da Leo an Cärularius schreibt: De aliis, quibus nos calumniaris, latius a nostris nuntiis per alia scripta nostra, quae deferunt, instrueris (p. 91 ed. Will). Vgl. auch Will Restauration I. S. 126.

[41]) Mansi XIX. 667. Will Acta p. 85—89. Jaffé n. 3288.

[42]) Mansi l. c. 663. Will p. 89—92. Jaffé n 3285. Jaffé hat wohl mit Unrecht eine von der gewöhnlichen abweichende Reihenfolge der Briefe angenommen.

bischöflichen Würde erhoben, auf Vernichtung der Privilegien von Alexandrien und Antiochien, auf Unterjochung dieser Patriarchate bedacht sein; mit sacrilegischer Usurpation lege er sich den Titel eines ökumenischen Patriarchen bei, den nicht einmal der Nachfolger Petri, obschon dazu berechtigt, führe, den schon die Päpste Pelagius II. und Gregor I. reprobirt; er habe eine Verfolgung gegen die Lateiner, die sich des ungesäuerten Brodes bei der Eucharistie bedienen, erregt und deßhalb das Anathem über sie ausgesprochen, während doch Christus selbst das Abendmahl mit ungesäuertem Brode feierte und das neue Pascha nicht wegen der neuen Materie so heiße, sondern weil es, anstatt des Auszugs der Israeliten aus Aegypten, vielmehr das Leiden des Herrn darzustellen habe. Endlich tadelt der Papst einen Ausdruck im Briefe des Michael, der die römische Kirche als isolirt und von geringerer Bedeutung als die byzantinische darzustellen schien,[43]) und schließt mit der Hoffnung, jener werde das Geschehene wieder gut machen und den vollen Frieden verwirklichen.

Mit diesen Briefen reisten drei hervorragende Männer als päpstliche Gesandte nach Constantinopel: der Kanzler Friedrich, Prinz von Lothringen (nachher Stephan X.), Cardinalbischof Humbert und Erzbischof Petrus von Amalfi. Sie trafen im Juni 1054 in der griechischen Hauptstadt ein, wo sie der Kaiser sehr ehrenvoll empfing. Der Patriarch aber nahm sie kalt auf und vermied nach dem ersten Besuche, der ein bloßer Akt der Höflichkeit war, jede Unterredung mit denselben, da er nicht den Willen hatte, auf ernstliche Unterhandlungen einzugehen. Die Legaten fanden eine sehr gereizte Stimmung vor; Cärularius hatte bereits einen großen Theil der Mönche zu fanatisiren gewußt und in dem Namen „Azymiten“ ein brauchbares Schlagwort gefunden,[44]) wogegen einzelne Lateiner, aber sehr vereinzelt, nachher die Griechen „Fermentacei“ genannt zu haben scheinen.[45]) Selbst in dem ehedem dem apostolischen Stuhle so ergebenen Kloster Studium ward die Opposition gegen die Lateiner gepflegt, besonders durch den Mönch Niketas Stethatus. Derselbe war ein Schüler des Abtes Symeon, des „jüngeren Theologen“, den er auch in Gedichten und in einer Biographie verherrlichte und den auch die späteren Palamiten hoch verehrten, da in seinen Schriften ihre Lehre präformirt war und so eine ältere Stütze erhielt.[46]) Der religiöse Fanatismus fand in der Ascese der Hesychiasten schon frühzeitig seine Nahrung.

---

[43]) Die Worte p. 91: si una ecclesia Rom. per nos haberet nomen tuum, omnes ecclesiae in toto orbe terrarum per te haberent nomen nostrum geben den Gedanken des Cärularius: Stehe der Name des Papstes in den Diptychen von Byzanz, so werde er auch in allen anderen Kirchen des Kaiserreichs und im ganzen Orient recitirt, während der des Cärularius nur in einer einzigen Kirche — der römischen — eine neue Commemoration erhalte.

[44]) Leo ep. ad Caer. et Leon. c. 20: cessate subsannando (Latinos) azymitas vocare.

[45]) Wibert l. c. p. 161 ed. Watt.: Ea tempestate orta est haeresis Fermentaceorum, quae calumniatur S. Rom. Sedem, imo omnem latinam et occidentalem Ecclesiam, de azymis vivificum Deo offerre sacrificium.

[46]) Allat. de Simeon. p. 168. Migne CXX. p. 287 seq. Le Quien Dam. Diss. I. p. XXX. §. 52. Dimitracopul. Bibl. eccles. t. I. p. ϛ' seq.

Dieser Niketas Stethatus hatte eine Schrift gegen die Lateiner [47]) verfaßt, worin er neben den Anklagen betreffs der Azyma und der Sabbate auch die Ehelosigkeit der lateinischen Priester zum Gegenstand seiner Angriffe machte. Ausgehend von der Pflicht der christlichen Liebe will der wahrscheinlich von Cärularius zum Schreiben angetriebene Verfasser die Lateiner eines Besseren belehren und von ihren schädlichen Irrthümern abziehen. Gegen das ungesäuerte Brod kämpft er ähnlich wie Leo von Achrida; er sieht darin ein Festhalten am Judaismus, ein Verlassen der Institution Christi, da das ungesäuerte Brod den Namen Brod nicht verdiene, keine Kraft, kein Leben habe. [48]) Im wahren Brode, d. i. im Leibe Christi, sind nach I. Joh. 5, 8 Geist, Wasser und Blut, wie auch Blut und Wasser aus der Seite des Herrn floßen und der Geist in seinem Fleische blieb; das Fleisch Christi ist lebendig, sein Blut heiß; wer aber Azyma genießt, bei dem zeigt sich das nicht. Die drei Elemente, aus denen die Lateiner ihre Eucharistie bereiten, Wasser, Feuer und Mehl, bedeuten sicher nicht das Fleisch Christi, da Johannes Geist, Wasser und Blut nennt, die Eines sind zum Leibe Christi. Will man das auf die Trinität beziehen, so unterwirft man dieselbe mit den Häretikern (Theopaschiten) dem Leiden und der Incarnation. [49]) Man muß, wofern man noch (im N. B.) sich der Azymen bedient, sich auch der Beschneidung, den Reinigungsgesetzen, kurz allen jüdischen Vorschriften unterwerfen. In der vergeblich von den Lateinern (auch von Leo IX.) angerufenen Stelle I. Kor. 5, 6—8 redet der Apostel vom Sauerteige der Sünde und von den Azymen des reinen Lebens und des Glaubens in einem ganz anderen Zusammenhang und er konnte auch nicht im Sinne der Gegner reden, sonst hätte er nicht mit den anderen Aposteln die Annahme der Azymen von den Juden bei schwerer Kirchenstrafe verboten (c. ps. ap. 70). Es bleibt sich gleich, wenn man auch sagt: „Nicht von den Juden, sondern von Haus aus, [50]) aus unserer eigenen Ueberlieferung, haben wir die Azymen"; denn letztere bleiben Azymen und dabei ist der Befehl Christi und der Apostel mißachtet. Nirgends ist in der Schrift vom ungesäuerten Brode die Rede. Am Freitag, an dem Christus starb, hatten die Juden das Ostermahl zu halten; Christus anticipirte dasselbe und gab sein neues Ostermahl den Jüngern zu einer Zeit, in der noch kein ungesäuertes Brod in den Häusern war. Das Azymenfest war am Samstag, als Jesus schon im Grabe lag. Endlich haben Papst Agatho und der heilige Gregor von Agrigent sich nicht widersetzt, als unter Constantin Pogonatus die sechste Synode das Essen der Azymen verbot. [51]) Betreffs der Sabbate wird nicht,

[47]) Lat. Bibl. PP. max. XVIII. 405. Migne l. c. p. 1011 seq. Will p. 127—136. griech. edirt von Dimitrakopulos op. cit. p. 25—36. Der Text findet sich auch Cod. Vatic. 1151. f. 47 seq. Cod. Vindob. gr. 58. f. 112a seq.

[48]) So auch die Späteren bis zum Patriarchen Jeremias. Resp. 1. c. 10. Arcud. de Conc. L. III. c. 3. p. 132.

[49]) Diese und viele andere Stellen finden sich gr. in dem fälschlich dem Damascener beigelegten Fragment de azymis. (Opp. Dam. I. p. 649 seq. Migne XCV. p. 392. C, D.)

[50]) Im Griech.: οἴκοθεν. Lat. c. 6 unrichtig: domi facere consuevimus.

[51]) Hier wird der eilfte trullanische Canon ohne Scrupel angeführt. Lat. c. 10. p. 131

:one und die Ehebrecherin fortbehielt. [13]) Die Verheerungen der Araber und
: Streifzüge der Patzinakiten dauerten fort; Serbier und Bulgaren suchten
h wieder unabhängig zu machen. [14]) Neben anderen Unglücksfällen stellte
h sechsmonatlicher Regenmangel ein. Die Brüder des Kaisers veranstalteten
ßhalb Bittprocessionen mit Umhertragung von Reliquien, worunter auch der
rief Christi an Abgar, der unter Romanus von Maniaces nach Constanti-
pel gebracht worden war. [15])

Die Bisthümer wurden meist an unwürdige Subjekte vergeben, so Niko-
edien an den Eunuchen Anton Paches, einen Verwandten des Kaisers. [16])
a der Eunuch Johannes dachte bereits (1037) an Ersteigung des Patriarchen-
ihls; er berieth sich deßhalb mit dem eben genannten Anton von Nikomedien,
emetrius von Cyzikus und den Metropoliten von Side und Ancyra. Man
aubte, den einst gegen Ignatius angewendeten Canon (Bd. I. S. 427)
gen Alexius benützen zu sollen. Dieser aber schrieb mit seinen Freunden
n Gegnern: „Bin ich nach euerer Aussage nicht durch Wahl, sondern durch
n Willen des Kaisers Basilius uncanonisch Patriarch geworden, wohlan, so
llen die von mir seit 11½ Jahren eingesetzten Metropoliten abgesetzt und die von
r gekrönten Kaiser anathematisirt werden, worauf ich den Stuhl dem über-
sse, der ihn will.“ Die aufrührerischen Prälaten und Johannes gaben nun
ren Plan auf, obschon sonst leicht Bischöfe vom Kaiser entsetzt wurden, wie
heophanes von Thessalonich, der seinen Clerikern die schuldigen Reichnisse
rweigert und dem Kaiser seine Schätze verborgen hatte; er ward vertrieben
id Prometheus erhielt seine Stelle. [17])

Michael IV. lebte längere Zeit in Thessalonich, wo er von dem Mar-
rer Demetrius Heilung erhoffte. Sein Bruder Johannes, der nach Zoe's
ißlungenem Versuche, ihn durch seinen Arzt zu vergiften, desto mehr auf sei-
r Hut war, herrschte gewaltthätig und lud auf sich immer größeren Haß
rch Steuerdruck, Plünderung und die schreiendsten Ungerechtigkeiten. Als
ne Schwester Maria, die um 1040 auf einer Reise nach Ephesus zum Grabe
s Apostels Johannes sich von der allgemeinen Unzufriedenheit überzeugt
tte, ihm Vorstellungen machte, ward sie nur von ihm verhöhnt. [18]) Indessen
ngen in Sicilien alle von dem tapferen Georg Maniaces erfochtenen Vor-
eile verloren, als Stephan, des Kaisers Schwager, dessen Entsetzung und
efangennahme und für sich den Oberbefehl erwirkt hatte; nur Messina ward
ch von dem tapferen Katakalo Ambustus vertheidigt.

Nach Michael's IV. Hinscheiden (10. Dec. 1041), [19]) der noch Buße
than und (wahrscheinlich erst kurz vor seinem Ende) das Mönchskleid genom-

[13]) Cedren. p. 513. 521. 522.
[14]) ib. p. 511. 512. 514 seq. 526—532.
[15]) ib. p. 501. 508.
[16]) ib. p. 516.
[17]) ib. p. 517—519. Cuper n. 736. p. 124.
[18]) ib. p. 520—526. 530. 531. Zon. XVII. 15. 16. Manass. p. 260. Glyc. P. IV. 586.
[19]) ib. p. 533. 534 a. m. 6550 (Ham. C. p. 876 a. m. 6554). Man. p. 261.

und das ihrer Landsleute vernachläßigen, mit Jakobiten, Theopaschiten und anderen Irrlehrern ungescheut Umgang haben, die apostolischen Vorschriften hierüber ganz außer Acht lassen, und statt dessen die römische, ja die ganze occidentalische Kirche als von Häresie und Judenthum befleckt wie einen Gegenstand des Abscheus behandeln und so die Häretiker aller früheren Jahrhunderte an Verwegenheit übertreffen; denn noch keine Irrlehre habe bis jetzt gewagt, dem apostolischen Stuhle unter Androhung des Anathems ihre Meinung aufzudringen; den Papst, den die Gegner den verehrungswürdigsten [57]) genannt, hätten sie wirklich ehren, nicht aber verabscheuen sollen.

Indem Humbert (c. 4) auf die Anklage wegen des ungesäuerten Brodes eingeht und Exod. 12, 15—20; 13, 6 ff.; 34, 18. Lev. 23, 5—8. Num. 28, 16—22. Deut. 16, 1—4 anführt, erklärt er: Wenn das Alles den fleischlichen Juden von Moses auf fleischliche Weise geboten war, so ist das offenbar der fleischlichen Beobachtung nach von uns ferne. Denn wir besitzen und essen täglich, auch an jenen sieben Ostertagen, gesäuertes Brod, weit entfernt, Jemanden deßhalb mit dem Tode zu bestrafen. Wir halten auch nicht die anderen jüdischen Riten ein in Bezug auf das Lamm, dessen Zubereitung und Genuß, in Bezug auf das Brandopfer, den Sündenbock u. s. f., haben in nichts mit den Juden Gemeinschaft. Wie wäre das der Fall? Etwa weil wir das Osterfest feiern? Aber feiert nicht auch ihr es? Den Juden bedeutet es den Auszug aus Aegypten, uns dient es zur Erinnerung an unser geistiges Heraustreten aus dieser Welt, der wir absterben, um Gott zu leben. Wohl sagt ihr: Christus ist unser Pascha. Ganz recht; aber ihr müsset zugestehen, daß er auch das unserige, ja das der gesammten katholischen Welt ist; widersprecht ihr, so muß man euch zu den falschen Propheten rechnen. Kein Vernünftiger läugnet, daß Christus, nachdem er das alte jüdische Osterfest gefeiert, das neue eingesetzt habe.

Zu weit geht Humbert, wenn er die Griechen wegen der Aeußerung Leo's, Christus habe sich der Beschneidung und dem Ostergesetze unterzogen, um nicht nach dem Gesetze als Widersacher Gottes befunden zu werden, [58]) als häretisch bezeichnet, hinweisend auf die Lehre der Marcioniten und Manichäer, der Gott des neuen Bundes sei von dem des alten verschieden, es gebe einen guten und einen bösen Gott, als habe Christus, um dem Zorne des letzteren zu entgehen, die Beobachtung seines Gesetzes simulirt. Abgesehen von diesem Mißverständniß argumentirt Humbert sehr gewandt, indem er zeigt, es sei lächerlich zu bestreiten, daß die Azyma Brod seien, und einen Unterschied zwischen dem gesäuerten und dem ungesäuerten Brode in der Art zu machen, daß ersteres an sich ohne das Mysterium voll des Geistes, lebendig und beseelt sei, letzteres aber todt, kraft- und geistlos; diese Annahme erinnere lebhaft an den Manichäismus. Ueber die Ableitung des Wortes *ἄρτος* von *αἴρω* und über

[57]) *αἰδεσιμώτατον*. Leo c. 1; lat.: reverendissimum.

[58]) c. 7. 8: ut non juxta legem inveniretur Deo adversarius. Griech.: *ἵνα μὴ νομισθῇ ἀντίθεος*.

die daraus gezogenen Consequenzen geht der Cardinal als wenig beweisend hinweg;[59]) dagegen zeigt er, daß in der Schrift Artos sowohl für das gesäuerte als für das ungesäuerte Brod stehe, im Lateinischen, Griechischen und Hebräischen. Das Manna heißt Artos Ps. 77, 25. Exod. 16, 15, ebenso die sicher (Lev. 2, 11) ungesäuerten Schaubrode Lev. 24, 5. Exod. 25, 30; 29, 32. I. Chron. 9, 32. Matth. 12, 4;[60]) Brod wird öfter genannt mit seinen Bestandtheilen, ohne daß Sauerteig dabei wäre, wie Ezech. 4, 9. Nicht überall, wo die Schrift Artos hat, wie Prov. 20, 17; 9, 17, kann gesäuertes Brod verstanden werden; die Azymen werden Deut. 16, 3 als Brod der Betrübniß bezeichnet. Wie mit dem griech. Artos, verhält es sich mit dem hebräischen Lechem. Aus dem bloßen Worte Artos bei den Evangelisten läßt sich also gar nichts folgern.[61]) Nun zeigt aber auch Humbert weiter, daß Christus beim letzten Abendmahl nur ungesäuertes Brod vor sich hatte und dieses den Jüngern austheilte; denn im Gesetze war solches vorgeschrieben, Christus aber, der das Gesetz nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen gekommen war (Matth. 5, 17), der es sonst selbst so genau beobachtete, der seinen Jüngern kein Aergerniß, den Juden keinen Stoff zu Anklagen geben wollte, gegen den man ein todeswürdiges Verbrechen geltend zu machen sich so sehr bemühte, hat sich in diesem Falle unmöglich von den Bestimmungen des Gesetzes entfernt. Judas, dem er das eingetauchte Brod gab (Joh. 13, 26), hätte auf Grund von Deut. 13, 6—8. 17 seine That rechtfertigen können und sich nicht als Sünder und Verräther an unschuldigem Blut (Matth. 27, 4) betrachten müssen. Fragt man, woher Christus damals gesäuertes Brod erhalten, so berufen sich die Griechen auf seine Allmacht, mit der er es entweder schaffen oder ungesäuertes fermentiren konnte.[62]) Das erscheint völlig lächerlich. Christus

---

[59]) c. 12: Sciatis omnino vanum et puerile, quia et a linguarum peritis diversae etymologiae dantur ex uno nomine, secundum humanum placitum magis, quam secundum naturam rerum.

[60]) Im gr. Text p. 57 ed. Will l. 17 seq. wird das ausdrücklich zugestanden, aber es soll hier καταχρηστικῶς καὶ ἀδιαφόρως gebraucht sein. Humbert scheint diese in seinem lat. Texte nicht vorfindliche Stelle nicht gelesen zu haben. Möglich ist, daß die Griechen erst durch die Disputation mit dem Gegner auf diese Bibeltexte aufmerksam wurden und diese Exception erst nachträglich in Leo's Text eingeschaltet ward.

[61]) c. 13. p. 100. Vgl. Theod. in Dan. c. 10: ἄρτος λέγεται καὶ ὁ ζυμίτης καὶ ὁ ἄζυμος.

[62]) c. 15. p. 102. Daß Humbert die Griechen selber darüber befragt, machen seine Worte wahrscheinlich: Sciscitantibus nobis respondent: Si creditur omnipotens etc. Auf die Allmacht recurrirte man auch später und nahm zu Wundergeschichten seine Zuflucht. Aus dem Pedalion p. 54 wird bei Pitzipios Egl. or. I. 127 seq. angeführt, Nikol. Hydruntinus op. κατὰ ἀζύμων erzähle, man habe neben anderen Reliquien im kaiserlichen Skeuophylakion ein Gefäß mit Brod und der Inschrift gefunden: Ἐνθάδε κεῖται ὁ θεῖος ἄρτος, ὃν ὁ Χριστὸς τοῖς μαθηταῖς ἐν τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου διένειμεν εἰπών· λάβετε, φάγετε κ. τ. λ. Ein Zeuge für das zur Beschämung der Lateiner geschehene Wunder sei auch Bischof Georg von Corfu; die Franken hätten bei ihrer Eroberung das heilige gesäuerte Brod verbergen wollen, was aber durch ein Wunder mißlungen sei. Vgl. auch Werner Gesch. der apolog. Lit. III. S. 88 f.

digung (25. März) Michael Cärularius den Patriarchenstuhl erhalten.[24]) Dieser hatte um 1040 mit Johannes Makrempolita eine Verschwörung gegen Michael IV. organisirt und war deßhalb verbannt und seines Vermögens beraubt worden.[25]) Seitdem hatte er als Mönch gelebt, ohne Weihen erhalten zu haben. Constantin IX., ebenfalls unter Michael IV. verbannt, glaubte an ihm eine Stütze seiner Regierung zu finden und in der ersten Zeit scheint zwischen beiden völlige Eintracht geherrscht zu haben. Der neue Patriarch war unwissend und hoffärtig,[26]) wußte aber doch sich tüchtiger Männer zu bedienen, mit denen er mehrere eherechtliche Entscheidungen[27]) erließ. Einen tiefen Haß gegen die Lateiner hegte er wohl schon früher, wenn er ihn auch erst später kund gab. Mit Aerger betrachtete er die lateinischen Kirchen und Klöster in der Kaiserstadt, deren ziemlich unabhängige Stellung seinen Stolz beleidigte. Endlich befahl er 1053 geradezu, alle Kirchen der Lateiner in Constantinopel zu schließen und ihren Aebten ihre Klöster wegzunehmen. Mit wildem Fanatismus drangen seine Anhänger ein; der Sakellar Constantin trat sogar die consecrirte Hostie der Lateiner mit Füßen.[28]) Auf sein Anstiften erließ der bulgarische Erzbischof Leo von Achrida ein (in mehreren Exemplaren auch zugleich mit dem Namen des Patriarchen versehenes) für die Mittheilung an die übrigen Prälaten des Occidents bestimmtes Schreiben[29]) an den unter griechischer Herrschaft stehenden Bischof Johann von Trani in Apulien,[30]) worin er den Lateinern vier Mißbräuche und Irrthümer vorhielt: 1) den Gebrauch des ungesäuerten Brodes bei der Eucharistie, der ganz judaistisch und dem Evangelium entgegen sei, da Christus nach Vollendung des gesetzlichen Ostermahls ein neues Pascha mit gesäuertem Brode gefeiert, das allein wahres Brod (ἄρτος von αἴρω)[31]) sei, während das ungesäuerte, leblos, ohne Kraft, nur Zeichen der Trauer und des Leidens, nicht die Osterfreude der Christen ausdrücken, nicht zum Himmel erheben, dem neuen Priesterthum der

---

[24]) Cedr. p. 549—550. Zon. l. c. c. 22. Cuper p. 124. 125.

[25]) Cedr. p. 530.

[26]) Ephrem Chr. v. 10,105. p. 238: θερμουργὸς ἀνήρ, ὑπερόπτης τῶν νόμων. Cf. v. 10,332—10,340 p. 243. 244 ed. Mai. Zon. XVIII. 5. Mich. Psell. ap. Pag. a. 1054. n. 2; a. 1058. n. 11. Cuper n. 745 seq. p. 125. 126. Panopl. p. 215.

[27]) Leuncl. I. p. 206 seq. 263 seq. Zhishman Or. Eherecht I. S. 36.

[28]) Mansi XIX. 679.

[29]) Will Acta et scripta. Marpurgi 1861. p. 52 seq. Baron. a. 1053. n. 23. Basnag. Lect. ant. III, I. p. 281—283. Griech. Text nach dem von mir mitgetheilten Apographum des Cod. Monac. 286. chart. 4. saec. 15. p. 277 seq. bei Will l. c. p. 56—60. Nachher verglich ich noch denselben mit Cod. Mon. 58 f. 260—263 und sammelte dessen Varianten. (S. m. Referat Theol. Quartalschr. 1861.) Derselbe Brief steht auch Cod. Vat. 1151. p. 56, a—p. 59, a; Paris. 1315. saec. 13. membr. 8. n. 2 (cat. II. p. 284.)

[30]) Derselbe ward nachher 1059 von Nikolaus II. zu Melfi abgesetzt. Will Restauration. II. Abth. S. 194. Hefele Conc. IV. S. 767.

[31]) Hellad. Byz. Chrestom. ap. Phot. cod. 279. p. 316: Ὅτι ἄρτος ἐκ τοῦ αἴρειν εἴρηται, ὃ δηλοῖ τὸ προσφέρεσθαι· καὶ γὰρ καθ' ἑκάστην τοῦτον προσφερόμεθα. Dagegen Leo p. 57: ἄρτος ἐκ τοῦ αἴρω τε καὶ ἐπαίρω καὶ φέρω ἐπὶ τὰ ἄνω λέγεται, ἀπὸ τῆς ζύμης καὶ τοῦ ἅλατος τὴν θερμότητα καὶ τὴν ἔπαρσιν ἔχων.

teig so über die Maßen rühmen. Es sei aber eine andere Frage, ob der Sauerteig so sehr gerühmt zu werden verdiene, zumal in Ansehung des biblischen und auch des klassischen Sprachgebrauchs;[65]) sein Ursprung schon sei nicht ganz rein;[66]) er corrumpire nach Gal. 5, 9 die Masse,[67]) damit sei eine vitiositas ausgedrückt; viel reiner seien die Azymen, die nur aus reinem Mehl und reinem Wasser bereitet werden, und die Schrift brauche das Wort Azyma als Bezeichnung der Reinheit, wie I. Kor. 5, 8. Ebenso sei sehr fraglich, welche von beiden Kirchen mit größerer Sorgfalt und mit gewissenhafterer Wahrung ihrer Bedeutung die Eucharistie behandle. Während die Lateiner dieselbe von Altardienern sorglich aus Waizenmehl, Wasser und Feuer, welche den Leib, die Seele und die Gottheit Christi andeuten (da sie ja nur der Leib Christi, nicht aber nach der Ansicht der Theopaschiten der Leib der drei göttlichen Personen ist), im Secretarium der Kirchen bereiten lassen, nehmen die Griechen dazu jedes beliebige, von einem Weibe bereitete oder von einem Bäcker gekaufte Brod, berühren es mit ungewaschenen und schmutzigen Händen; sie verfertigen ihr Opferbrod aus fünf Substanzen: Sauerteig, Mehl, Salz, Wasser und Feuer, deren Bedeutung sie bei dem einfachen Leibe Christi schwer anzugeben im Stande sind; sie schneiden (mit der heiligen Lanze) davon ein Stück aus, nehmen das in den Kelch getauchte Stück mit einem Löffel;[68]) sie verunehren die übrig bleibenden Partikeln, verbrennen sie oder werfen sie in eine Grube.[69]) Die römische Kirche stimmt hierin ganz mit der von Jerusalem überein, die ebenso diesem Verfahren fremd ist; sie feiert das Abendmahl so, wie es Christus eingesetzt hat (c. 33. 34).

Nach dem Wortlaute des hier inserirten Briefes an den Bischof von Trani kommt Humbert mehrfach auf das bereits Entwickelte zurück, das er

---

[65]) c. 25. p. 105: quia fermentum in bono accipi vix invenimus. c. 30. p. 107: et si omnes Scripturas perscrutati fueritis, numquam et nusquam fermentum in bonam significationem poni invenietis, nisi in uno loco Evangelii, ubi regnum coelorum fermento simile Dominus dicit, doctrinam videl. Apostolorum significans. — Belegstellen sind: Luk. 12, 1 (cavete a fermento Pharisaeorum); I. Kor. 5, 7 (Expurgate vetus fermentum) und Pers. Sat. I. 24. Ueber die Stellen Matth. 16, 11. I. Kor. 5, 7 f. s. auch Phot. q. 264. p. 1084 seq.

[66]) c. 29. p. 106: Fermenti origo fit, cum aut spuma musti seu faex cujusdam rusticae potionis, quae apud Gallos cerevisia dicitur, vel certe jus elixati hordei aut ciceris, sive lac ficulneae vel pecorum corruptum injicitur conspersae farinae. Cum ergo spuma, faex, elixatum leguminum et lac ficus vel pecorum corruptum computentur inter sordida, constat fermentum sordibus non carere per omnia.

[67]) Vulg.: corrumpit, im Griech. statt φθείρει aber ζυμοῖ. Die lat. Lesart (bei Humbert c. 29. p. 106. 107 W.) griff nachher Cärularius an.

[68]) Den Gebrauch der Griechen bezüglich der λόγχη und des λαβίς (Vgl. Goar. Euchol. gr. p. 116. 152), der uralt und auch bei den unirten recipirt ist, tadelt Humbert an sich wohl mit Unrecht, aber den Byzantinern gegenüber mit ebenso viel Recht, als diese die lateinischen Riten schmähten.

[69]) Letzteres kommt hier nur indirekt vor, nämlich in dem Bruchstücke des Briefes eines jerusalemischen Patriarchen an den römischen Stuhl, das der Verfasser vor sich hatte (c. 33). Anderwärts wird diese Anklage sehr bestimmt ausgesprochen.

da und dort noch verschärft. Paulus könne für die Gegner, welche die Azymen lutulenta genannt, nicht zeugen, da er dieselben sehr hochstelle;[70]) auch Luk. 24, 13. 30 f. 35 spreche dafür, daß das ungesäuerte Brod Artos heiße, da den Jüngern damals nur solches vorgesetzt werden konnte. Mit Recht erhebt sich Humbert gegen die Schmähung des Alten Testaments, welche die Griechen von den Häretikern erlernt zu haben schienen; er zeigt, daß Christus es hochhielt, daß das Gesetz die historische Grundlage und nothwendige Vorbereitung für das Evangelium, gut und geistig, daß seine Fülle die Liebe, daß es stets von den Vätern gegen die Irrlehrer in Schutz genommen worden sei.[71]) Hasse man die Azymen, weil Moses sie angeordnet, so sei das auch nach Lev. 7, 11. 13; 23, 17 mit dem gesäuerten Brode, nach Lev. 2, 13 mit dem Salze der Fall; Ostern, Pfingsten, Hohepriester, Priester, Leviten seien ursprünglich mosaische Institutionen, ebenso der Dekalog und vieles Andere. Die Neuheit des Evangeliums sei dem Geiste, nicht dem Fleische nach zu verstehen (c. 38—44).

In dieser ganzen Erörterung zeigt sich Humbert als einen Mann, der seinem Gegner an Geist und Einsicht in das Wesen des Christenthums überlegen ist.[72]) Sein freierer Blick und sein besonnenes Urtheil gibt sich nicht minder bei der Besprechung der übrigen Punkte zu erkennen. Bezüglich der Anklage des Sabbatisirens zeigt er, daß die Lateiner weit vom Judaisiren entfernt sind, da sie ja den Samstag nicht als Festtag feiern, vielmehr wie in den vorausgehenden fünf Wochentagen auch am Samstag arbeiten, ja die Römer am Samstag wie am Freitag fasten. Offenbar stehen rücksichtlich des Sabbats die Griechen den Juden und den Nazaräern viel näher als die Lateiner. Gleich den Juden feiern jene am Sabbat und heben das Fasten auf, während die römische Kirche mit dem leidenden und begrabenen Erlöser trauert, mit dem auferstandenen sich am Sonntag freut. Am Samstag freuten sich die Juden, da Christus begraben war und sie nicht an seine Auferstehung glaubten; die Christen aber trauerten über das Begräbniß des Herrn und erst der Sonntag brachte ihnen die Freude der Auferstehung. Für das Samstagsfasten zeugen die Päpste Sylvester und Innocenz I. Letzterer sagt, der Samstag stehe in der Mitte zwischen der Trauer des Freitags und der Freude des Sonntags und erinnere an die Trauer und Verborgenheit der Apostel.[73]) Wenn nun die Griechen entgegenhalten, daß sie einmal im Jahre am Samstag (Charsamstag) fasten, so sind sie inconsequent; sie müßten auch den Freitag und den Sonntag nur einmal im Jahre (in der Osterzeit) feiern; wenn sie

---

[70]) Vgl. Cyrill. de ador. L. 12. 14. 17 (Opp. I. p. 836. 957. 1099 ed. Migne). Nilus Perister. sect. 12. c. 11. p. 960 ed. M. sagt: Die Azymen bedeuten Demuth und Reinheit, das Ferment Hoffart und Schlauheit.

[71]) c. 43. p. 115 wird es als Irrthum bezeichnet, daß von der Einführung der Azymen durch Moses bis zum Leiden Christi 1400 Jahre verflossen seien (im Griech. 1600 Jahre), die Entscheidung aber wird den Chronographen überlassen.

[72]) Neander K. G. II. S. 320.

[73]) Vgl. Bd. I. S. 677. N. 52 ff.

den Freitag und Sonntag in jeder Woche des Jahres zum Gedächtniß Christi beobachten, so müßten sie auch die Bedeutung des Sonnabends in jeder Woche wiederholen, da der gleiche Grund dafür streitet. Die von dem bulgarischen Prälaten angeführten Texte Matth. 12, 1—4. Mark. 2, 23—27. Luk. 13, 15 sprechen gegen die Griechen und für die Lateiner. Letztere scheuen sich nicht, am Samstag Aehren auszureißen, eine Reise zu machen, ihre Hausthiere zur Tränke zu führen, zu pflügen u. s. f. Es ist nur eine lächerliche Declamation, wenn wegen des Sonnabends und der Azymen die Lateiner als weder zu den Juden noch zu den Christen gehörig und dem Leoparden ähnlich bezeichnet werden.

Die dritte Anklage betraf den Genuß von Blut und Erstictem. Hier zeigt Humbert (c. 50) den Widerspruch der Gegner, die bei der ersten Anklage das mosaische Gesetz als völlig entkräftet, verflucht und unverbindlich darstellten, hier aber seine Speisegesetze als verpflichtende Gebote betrachtet wissen wollen. Sodann hebt er hervor, das Gebot Lev. 17, 11 sei dem fleischlichen Volke zu fleischlicher Reinheit oder Gerechtigkeit, nicht zur Heiligung der Seele, und zwar nur ad tempus gegeben worden, der Apostel habe sich (Col. 2, 16. Röm. 14, 2 ff. 14. 33) mit Recht über die Speisegesetze hinweggesetzt, die an sich etwas Indifferentes seien und nur wegen des Aergernisses Anderer Beachtung verdienten. Wir nun, fährt er fort, meiden, obschon wir vom Herrn und von den Aposteln die Erlaubniß haben, Alles zu essen, was weder unserem noch unserer Brüder Heil schädlich ist, dennoch von der Gewohnheit der Provinzen und den Vorschriften der Voreltern bis jetzt zurückgehalten, den Genuß einiger Speisen, nicht als ob sie böse oder unrein wären, sondern weil sie uns entweder in der einen oder der anderen Beziehung nicht heilsam sind oder nach langer, schon zur Natur gewordenen Gewohnheit Abscheu einflößen. Jedes Volk hat seine eigenen Sitten und Gebräuche; Vieles genießt man in der Noth, was man außerdem nicht berühren wollte (Job 6, 7). Die Römer haben kurz vor Constantin M. unter Aurelian das Schweinefleisch angenommen; die Griechen scheuen bis jetzt noch das Bärenfleisch und fragen die Menschen nicht nach der Liebe, sondern ob sie je Bärenfleisch gegessen; sie können den Genuß desselben meiden, sollen ihn aber Anderen nicht zum Verbrechen anrechnen. Doch sei das nicht gesagt, um den Genuß von Blut und Ersticktem zu vertheidigen. Denn festhaltend an der alten Ueberlieferung verabscheuen auch wir denselben und legen denen schwere Buße auf, die ohne äußerste Lebensgefahr davon essen, deßhalb vornehmlich, weil wir Gewohnheiten und Ueberlieferungen der Alten, die nicht gegen den Glauben sind, als apostolische Vorschriften ansehen; in Betreff des Uebrigen, was durch Vogelfang, durch den Strick und die Hunde der Jäger verendet,[74]) folgen wir den Worten des Apostels I. Kor. 10, 25 ff. und den Worten Christi Luk. 10, 7, da ja nicht,

[74]) Aug. c. Faust. XXXII. 13: Ubi Ecclesia gentium talis effecta est, ut in ea nullus Israelita carnalis appareat, jam hoc christianus non observat, quod utique ad tempus jussum fuerat, ut turdos vel minutiores aviculas non attingat, nisi quarum sanguis effusus est, aut leporem non edat, si manu a cervice percussus nullo cruento vulnere occisus est.

was in den Mund eingeht, den Menschen befleckt (Matth. 15, 11), nicht die Speise an sich lasterhaft ist, sondern das übermäßige Verlangen; nur nehmen wir nach I. Kor. 10, 28 f. auf die Schwäche unserer Brüder Rücksicht. Sagt man, das hier in Rede stehende Gesetz sei nicht blos ein alttestamentliches, sondern ein apostolisches (Akt. 15, 29), so ist uns das nicht unbekannt; aber nach Ort und Zeit haben die Apostel damals noch manche fleischliche Vorschriften des Gesetzes beobachtet, als, wie zur Zeit der Morgendämmerung, noch Licht und Finsterniß stritten, der Schatten des Gesetzes noch die Apostel umgab, wo Paulus trotz seiner Abmahnung an die Galater (Gal. 5, 2) den Timotheus beschneiden ließ und sich dem Nasiräate unterzog, Petrus bald mit Heiden aß, bald ihre Tischgemeinschaft mied. Aber als die Apostel über die engen Schranken Judäa's hinaus eine Masse von Völkern gewonnen, da unterließen sie, von den Banden der Knechtschaft öffentlich befreit, es auch nicht, Alle, die sie zur geistigen Gnade hinzogen, von den fleischlichen Ceremonien des Gesetzes abzuziehen und in diesem Sinne äußert sich Paulus I. Tim. 4, 1—5. Und ihr wollt jetzt die Lateiner zwingen, gleich als hätten sie keine Väter, keine Lehrer gehabt, gleich als bedürften sie euerer Unterweisung, gleich als wäret ihr als oberste Lehrer für alle Nationen eingesetzt, eueren Ueberlieferungen und Meinungen mit Vernachläßigung der Gebote Gottes und des Wichtigsten am Gesetze zu folgen? Soll etwa der, welcher am Verhungern ist, in Ermanglung jeder anderen Nahrung, wofern er einen Vogel oder ein Schaf findet, aber kein Schlachtmesser hat, lieber Hungers sterben, als sonst diese Thiere tödten und genießen?

Endlich hatte Leo es getadelt, daß die Lateiner das Alleluja nicht in der Fastenzeit und überhaupt nur einmal (zu Ostern) singen; das hebräische Wort hatte er gedeutet: „Der Herr ist gekommen“ und „Lobpreiset und verherrlichet ihn.“ Humbert sagt (c. 57), wohl heiße Alleluja „Lobet Gott“, nicht aber „Der Herr ist gekommen“ oder „Gesegnet sei, der da kommt“; [75]) das Alleluja werde von den Lateinern nicht blos auf Ostern, sondern alle Tage im ganzen Jahre gesungen, mit Ausnahme der neun Wochen vor Ostern, in denen es nach der Weisung der Väter ausgesetzt bleibe zum Zeichen der Buße und der Trauer. Aber Hymnen werden Gott auch da gesungen, wie auch das Benedictus qui venit; das Gloria, mit dem Alleluja der im N. T. allein erwähnte Gesang der Engel, bleibt ebenfalls der Buße und Trauer wegen weg (mit Beziehung auf Ps. 136, 4), nicht aber das „Heilig, heilig, heilig der Herr Gott Sabaoth“, das auch im A. T. vorkommt. Nach Anführung einer mystischen Beziehung jener neun Wochen auf die neun Engelchöre [76]) wird der

[75]) Letzteres hatte Leo nicht gesagt. Die weiteren gr. Worte p. 59 ed. W.: κατὰ τοῦτο οὖν μηδὲ τὸ θεὸς κύριος καὶ ἀνεφάνη ἡμῖν μηδὲ τὸ εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ψάλλετε· καὶ τοῦτο γὰρ Ἀλληλούια ἐστὶν übersetzt Humbert c. 56. p. 122: Ergo secundum hoc neque Laudate (er las αἰνεῖτε; nach dem Gr. wäre zu setzen: Deus Dominus et illuxit nobis) neque Benedictus qui venit psallitis. Et istud vero Alleluja hebraice dictum est (eigtl.: nam et hoc significat Alleluja). Leo meinte die aus Ps. 117 Confitemini entnommenen liturgischen Texte.

[76]) c. 55. d. 1 de cons. (Leo IX. i. c. Humb.).

Gebrauch der lateinischen Sprache gerechtfertigt, die eine der am Kreuzestitel befindlichen gewesen und aus der letzten die erste geworden sei.

Auch die Schlußworte des nach Trani gesandten Sendschreibens läßt der Cardinal nicht ohne die gebührende Abfertigung. Es sei nachgewiesen, daß die Lateiner keiner Unterweisung Seitens der Griechen bedürfen, vielmehr sei das Umgekehrte der Fall. Der heilige Benedikt [77]) habe keine Lästerung verdient, ein Mann, der in Glaube, Lehre und Leben hervorragte, vom geraden Wege weder zur Rechten noch zur Linken abwich und den Mönchen eine von Discretion zeugende Regel gab. Wenn er in dieser auch den Kranken den Genuß des Fleisches und auf Reisen ihnen den Gebrauch der Beinkleider gestattet, [78]) so kann Beides nicht für schlechter als Fornication erklärt werden und es heißt wirklich das Gute bös und das Böse gut nennen, wenn man die der Fornication ergebenen Sarabaiten verehrt, jene Mönche aber verabscheut, die im Nothfalle einer solchen Erlaubniß sich bedienen. Was den Bischof von Trani betrifft, so hat er nie im Sinne der Griechen das Volk zu belehren gesucht; [79]) hätte er es gethan, so wäre er im Abendlande zurechtgewiesen worden; er beharrte, wie immer sein Leben beschaffen sein mag, beim katholischen Glauben [80]) und fertigte keinem Geistlichen jenes Sendschreiben zu. Versprechen endlich die Griechen noch umfassendere und vollkommenere Belehrungen, so entspricht das dem Verfahren der Irrlehrer, die höheres Wissen verheißen, um ganz in den Abgrund des Verderbens zu stürzen, und zeigt eine Eitelkeit, wie sie Prov. 9, 13—18 geschildert ist. Was soll aber unter dem Größeren und Vollkommeneren verstanden werden? Etwa die sonstigen Mißbräuche der Griechen? Hier geht Humbert auf Recriminationen ein und wirft den Byzantinern vor: 1) Wiedertaufe katholisch getaufter Lateiner nach Art der Häretiker, 2) Mißhandlung des Altarssakraments, das sie mit Füßen treten, dessen übrigbleibende Partikeln sie verscharren oder in einen Brunnen werfen, 3) die Fleischeslust ihrer Priester, die vom Concubitus hinweg an den Altar treten oder von diesem wieder zu ihm zurückkehren; ferner 4) daß christlichen Frauen bei der Niederkunft oder der monatlichen Reinigung, auch wenn ihr Leben gefährdet ist, die Communion verweigert, 5) den Heiden die Taufe versagt,

---

[77]) Die Erwähnung Benedikts ist wohl im Gr. ausgefallen, nicht, wie Will p. 64 glaubte, im Lat. inserirt. Es ist zu lesen: *οὐ καταλείψετε τὸ λέγειν. „Οὕτω Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ Βενέδικτος καὶ οἱ λοιποὶ ἐδίδαξαν“; Ἀπατᾶτε ἑαυτοὺς καὶ τὸν λαὸν ἐν τούτοις. Ἃ δὲ ἔγραψα, ταῦτά ἐστιν ἃ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ ὁ Χριστὸς κ. τ. λ.* Die gleichen Worte (*Πέτρος κ. Π.*) am Ende zweier Zeilen haben wohl bei dem Abschreiber die Auslassung verursacht.

[78]) Diesen Tadel, der auch in der späteren Polemik hervortritt, hat Humbert wohl von den Mönchen in Cpl. gehört.

[79]) Humbert übersetzte Leo's Worte: *Ταῦτα ... ἀναγνοὺς μετὰ τοῦ ἰδίου λαοῦ καὶ διδάξας οὕτω αὐτοὺς καὶ διορθωσάμενος μεταστραφῆναι* (l. *μεταγραφῆναι*) *πρόσταξον ἐν πολλοῖς ἰσοτύποις κ. τ. λ.* ungenau: Et ipse cum populo agnoscens docuisti eos et correctus scripsisti multis talem consuetudinem habentibus.

[80]) c. 65. p. 125: Sed ille, qualiscumque sit in opere, sanus tamen hactenus exstitit in orthodoxa fide juxta capacitatem suae intelligentiae.

6) dieselbe todtkranken Kindern vor dem achten Tage nicht gespendet und so grausamer gegen sie verfahren werde, als einst Herodes gegen die unschuldigen Kinder verfuhr, der blos ihre Leiber tödtete, 7) daß die Byzantiner das Bild eines sterbenden Menschen an das Crucifixbild Christi befestigen, so daß gewissermaßen ein Antichrist auf dem Kreuze Christi sitze und sich, gleich als wenn er Gott wäre, zum Anbeten darstelle, 8) daß sie behaupten, bei den Mönchen sei das Fleischessen und das Tragen von Beinkleidern schlimmer als Unzucht. Schließt man etwa darum die Kirchen der Lateiner und sendet Briefe gegen sie über den ganzen Erdkreis, um zu solcher „höheren Vollkommenheit" das gesammte christliche Volk hinzuführen? Solche Dinge sind keine Darlegung des wahren Glaubens, sondern eine Erfindung des Teufels, keine Bestärkung, sondern der Ruin der Seelen. Lassen die Griechen nicht von diesen und anderen Irrthümern ab, so wird ihnen hienieden und in der anderen Welt ein unwiderrufliches Anathem von Gott und von allen Katholiken zu Theil werden (c. 66).

Wo möglich noch schneidender und derber ist die Antwort auf die Schrift des Studiten Niketas.[81]) Derselbe hätte Chalc. c. 4 beachten und sich nicht in wichtige kirchliche Fragen einmischen sollen; so wäre er der Censur der Väter entgangen, die derartige Uebergriffe der Mönche so strenge zurechtweisen. Mit den bittersten und härtesten, nur durch die tiefe moralische Entrüstung des Lateiners über die schmachvolle Verunglimpfung seiner Kirche erklärbaren Worten greift Humbert unter Berufung auf seine frühere, eben besprochene Schrift[82]) den neuen Gegner an, der ihm in Entstellung, Verkehrung und Mißbrauch der göttlichen Aussprüche den wüthenden Hunden Julian und Porphyrius nichts nachzugeben scheint. Er bestreitet zuerst, daß panis consubstantialis und supersubstantialis dasselbe sei;[83]) Christus sei uns der Menschheit nach consubstantial, der Gottheit nach aber supersubstantial; ebenso sei das Brod des göttlichen Tisches supersubstantial den Broden des menschlichen Tisches. Ebenso tadelt er die unrichtige und mißbräuchliche Anführung biblischer Stellen. a) Mark. 8, 15 steht nicht: ab azymo fermento Pharisaeorum,[84]) was ganz unsinnig wäre. b) Aus I. Joh. 1, 6 läßt sich nicht folgern: „Wer also Azymen genießt, der wandelt in der Finsterniß des Gesetzes"; vom gesäuerten und ungesäuerten Brode ist im ganzen Briefe keine Rede, sondern von der Liebe, und der wandelt nach dem Apostel in Finsterniß, der seinen Bruder haßt (das. 2, 9). c) I. Joh. 5, 7 ist die Rede nicht vom Brode des Tisches Christi, sondern von der Taufe; dazu heißt es nicht: in uno sunt, sc. corpore Christi, sondern: unum sunt, nämlich baptisma.[85])

[81]) Gall. XIV. p. 215—222. Will l. c. p. 136—150.

[82]) c. 2. p. 137; c. 8. p. 139. 140; c. 11. 16. p. 141.

[83]) Nic. c. 2. p. 127: Quid enim est supersubstantialis, nisi quia nobis est consubstantialis? Dim. p. 19: *Τί γάρ ἐστιν ὁ ἐπιούσιος* (Matth. 6, 11), *εἰ μὴ ὅτι ὁ ἡμῖν ὁμοούσιος*; Cf. c. Armen. tract. V. c. 3.

[84]) Nic. ibid.: *ἐν ἀζύμῳ ζύμῃ τῶν Φαρισαίων.*

[85]) Nic. c. 3. p. 128. Dim. p. 21. Im Griech. steht aber: *εἰς τὸ ἕν, δηλονότι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.*

Aber das ist noch unbedeutend in Vergleich zu der weiteren Behauptung des Gegners, als Blut und Wasser aus der Seite Christi floß, sei in seinem vergöttlichten Fleische der lebenbringende Geist geblieben.[86]) Wäre das wahr, dann wäre Christus nicht gestorben; ist er nicht gestorben, so ist er auch nicht auferstanden; dann ist unsere Predigt eitel und unsere Hoffnung nichtig. (I. Kor. 15, 32 ff.) Christus war aber wirklich gestorben nach den Evangelien und dem Symbolum; sonst hätte er nicht begraben werden, noch die Apostel seinen Tod und seine Auferstehung zur Grundlage ihrer Predigt machen dürfen. Falsch ist es ferner, daß heißes Wasser und Blut aus dem lebendigen und heißen Leibe Christi floß, weßwegen die Griechen siedendes Wasser mit seinem Blute vermischen.[87]) Denn zur Zeit, als der Leichnam Christi mit der Lanze durchstochen ward, kurz vor der Abnahme vom Kreuze, war derselbe längst kalt und sein Blut konnte natürlicherweise nicht mehr warm sein; geschah es auf übernatürliche Weise, warum hat das Evangelium ein solches Wunder und Geheimniß verschwiegen? Entweder war blos das Blut warm oder nur das Wasser oder beides zugleich. War es nur das Blut, warum macht ihr das Wasser warm? War es nur das Wasser, warum erwärmt ihr mit ihm das Blut Christi? War es beides zugleich, warum wird nicht auch beides zugleich von euch warm gemacht? Und wenn das Wasser dort heiß wurde, warum wird nicht auch das Taufwasser gewärmt, da jenes doch die Taufe ebenso vorgebildet hat, wie das Blut die Erlösung? Die Lästerung des Gesetzes nach Art der Häretiker, die Lobpreisung des Sauerteigs, der auf Corruption hindeutet, und die Schmähung des Ungesäuerten, das nach dem Gegner selbst ein Bild der Reinheit ist,[88]) sind höchst unverständig. Gegen den von Niketas angeführten can. ap. 70 erklärt Humbert, 1) sei er nicht authentisch, 2) selbst wenn er von den Aposteln herrührte, würde er die Lateiner nicht berühren, die nicht mit den Juden fasten und feiern und ihre Festgaben nicht annehmen. Mit einer Retorsion läßt sich sagen: Die Juden feiern am Sabbat die Ruhe des Herrn, ebenso die Griechen; also sind auch diese unter der Knechtschaft des Gesetzes. Was die Zeitrechnung des letzten Abendmahls[89]) betrifft, so ist diese bei Griechen, Lateinern und Hebräern verschieden und darum den Chronologen zu überlassen; soviel aber ist gewiß, daß Christus das alte Gesetz in keinem Stücke verletzte. Daher feierte er am Abend des 14. Nisan das Ostermahl und ward am 15. gekreuzigt; zur Zeit des Abendmahls gab es

[86]) Nic. l. c. c. Arm. c. 4. Das ζῶν καὶ ἅγιον πνεῦμα ist aber bei Niketas nicht die menschliche Seele, sondern die Gottheit.

[87]) Mit Unrecht tadelt Humbert diesen Gebrauch der Griechen (s. darüber Balsam. Resp. ad Marc. Alex. q. 18. Leuncl. I. p. 371. 372; in Trull. c. 22. Symeon. Thessal. de templo u. A. bei Goar. Euchol. gr. p. 148. 149), der auch den unirten Orientalen gestattet ist (Bened. XIV. Const. Allatae sunt §. 26. Const. Pastoralis §. 6. n. 2).

[88]) Humb. c. 9. p. 140 mit Beziehung auf Nic. c. 5. p. 129. Dim. p. 23: καθώς ἐστὲ βαπτισθέντες ἄζυμοι ἤγουν καθαροί, νενεκρωμένοι τῷ κόσμῳ κ. τ. λ.

[89]) Nach Nic. c. 7. p. 130 sollte das Ostermahl damals treffen auf Freitag 14. Nisan J. 5534 d. W. (Dim. p. 25: 5004; al. 534; Tr. c. Arm. c. 7 wie bei Humbert) Cedr. I. 307 hat 5539.

keinen Sauerteig in den Häusern. In der Voraussetzung des Gegners wäre der Herr einer doppelten Gesetzesverletzung schuldig gewesen: 1) weil er das Ostermahl nicht zur rechten Zeit (13. statt 14. luna) und 2) weil er es mit Sauerteig hielt. Ist ferner die Nachahmung der Juden strafbar, so ist der strafbarer, der die Juden das ganze Jahr hindurch nachahmt, als der, welcher ihnen in dem folgt, was nur an wenigen Tagen geschah. Die Juden aßen aber nur an sieben Tagen ungesäuertes, sonst das ganze Jahr über gesäuertes Brod. Nebstdem essen die Lateiner nicht die Azymen der Juden,[90]) nehmen sie nicht von dem Phase derselben, sondern von dem Pascha Christi; Azymen finden sich auch bei allen Völkern. Darf man aber nach den Canonen der Griechen gar nichts von den Juden annehmen, so hat auch der große Basilius gefehlt, der von dem Juden Joseph sich Arzenei reichen ließ (c. 1—15).

Was die von Niketas gegen das Sabbatfasten angeführten Autoritäten betrifft, so werden die apostolischen Constitutionen und die fünfunddreißig letzten apostolischen Canones als apokryph bezeichnet[91]) und ihnen gegenüber die Worte der Päpste Sylvester und Innocenz urgirt, denen auch ihr Nachfolger Agatho nicht widersprochen, welcher letztere keineswegs persönlich, sondern durch seine Legaten dem sechsten Concil präsidirt habe; ganz richtig wird von diesem die trullanische Synode unterschieden und gezeigt, daß das erstere sich nur mit der Sache der Monotheleten beschäftigte, wobei gelegentlich (gegenüber der Unduldsamkeit des Cärularius) daran erinnert wird, daß damals Bischof Johann von Porto zu Ostern (14. April 681) in St. Sophia vor dem Kaiser und dem Patriarchen öffentlich die Messe nach lateinischem Ritus feiern konnte.[92]) Weiterhin wird erzählt, auf sein Befragen über die Feier der Messe habe Constantin Pogonatus von den römischen Legaten die Antwort erhalten, es müsse im eucharistischen Kelch Wein und Wasser dargebracht werden,[93]) was die Vereinigung des Logos mit der Menschheit darstelle, ebenso müsse das Brod ohne Beimischung und Corruption des Sauerteiges sein, wie auch die heilige Jungfrau den Herrn ohne Corruption empfangen und geboren habe; daher werde dasselbe auch nicht auf Seide oder Tuch, sondern auf reine Linnen gelegt, wie der Leichnam Christi in reiner Leinwand begraben worden sei. Diese Tradition des apostolischen Stuhles habe dem Kaiser sehr wohlgefallen, wie überhaupt dessen Bräuche den sieben allgemeinen Synoden und den rechtmäßigen Kaisern

[90]) Auch lateinische Concilien verboten strenge cum Judaeis cibum sumere, z. B. Eliberit. 305. c. 50.

[91]) c. 16. p. 141: Et hoc asserere conaris ex apocryphis libris et canonibus pari sententia SS. Patrum repudiatis. Nam Clementis librum, i. e. itinerarium Petri Apostoli (vgl. Gelas. bei Gratian c. 3. d. 15, §. 29) et canones Apostolorum numeraverunt inter apocrypha, exceptis capitulis 50 (cf. c. 1. 2. d. 16), quae decreverunt regulis orthodoxis adjungenda. Unde nos quoque omne apocryphum abjicientes dedignamur audire eorum fabulosas traditiones, quae non sunt ut lex Domini. Die Stelle ging unter dem Namen Leo's IX. gleich anderen Stellen derselben Schrift auch in Gratian's Dekret über (c. 3. d. 16).

[92]) Vita Agath. Mansi XI. 168. Pag. a. 681. n. 14.

[93]) Cf. c. 1 (Alex. I.) 2. 3. (Cypr.) d. 2 de cons.

genehm gewesen seien. Kein Wunder aber, fährt Humbert fort, wenn die jetzigen Griechen dem Papste Agatho und der sechsten Synode ihre eigenen thörichten Meinungen zuschreiben, da sie dem Herrn selbst und den Aposteln Fictionen zur Last legen. Die unter dem Namen der sechsten Synode angeführten Canones werden von den Lateinern perhorrescirt, weil der erste und apostolische Stuhl sie weder jemals angenommen noch bis jetzt beobachtet hat und weil sie entweder nichtig oder verunstaltet, depravirt sind. In gleicher Weise haben die Griechen verfälschte Stellen des Chrysostomus und des Nazianzeners auf der sechsten Synode vorgebracht. Es ist undenkbar, daß Griechen und Lateiner die rechte Art der Messe und des Fastens über sechs Jahrhunderte seit dem Leiden Christi nicht gekannt hätten. Sagt man, die Griechen hätten sie gekannt, aber nicht die Römer, so stehen die uralten Missalien der römischen Kirche entgegen, die erkennen lassen, wie es damit unter Sylvester, Gelasius und Gregor I.[94]) gehalten worden ist. Hätte Agatho die römische Tradition umstoßen wollen, er hätte bei den Seinen kein Gehör gefunden; obschon groß, stand er doch den genannten Vorgängern nach sowohl in Ansehung der Zeit, als des Wissens und des Ansehens. Der ihm unterschobene Canon ist mehr für die Nazarener passend, als für die Apostel, mehr für Cerinth und Ebion, als für die sechste Synode und Papst Agatho, und ganz der Lehre des Paulus zuwider Col. 2, 16 f. Die Römer folgen diesem ihrem großen Lehrer, feiern keinen Sabbat und keine Neumonde. Darf man nur einen Samstag im Jahre wegen des Begräbnisses des Herrn fasten, so darf man auch nur einen Mittwoch als Tag seiner Gefangennehmung, nur einen Freitag als Tag seines Leidens, nur einen Sonntag als Tag seiner Auferstehung begehen (c. 16—20).

Daß eine vollständige Messe auch in der Quadragesima gefeiert werden darf, zeigen schon die alten Missalien, die specielle Officien für diese Tage haben; auch hebt kein Tag mit Ausnahme des Sonntags dieses Fasten auf. Dasselbe hält das Abendland so strenge, daß oft zehnjährige Kinder fasten müssen, und nie hebt es am Samstag es auf, sondern nur am Sonntag nach Gangr. c. 18. Die authentischen Bücher stehen nicht dem Samstags-, sondern nur dem Sonntagsfasten entgegen; den angeblichen apostolischen Canon erkennen wir nicht an. Gotteslästerisch, stercorianistisch und arianisch aber ist die Meinung, durch den Empfang des Leibes und Blutes Christi werde das kirchliche Fasten gebrochen. Wenn wir Christum genießen, das ewige Leben, das da unverweslich und frei vom Verderben ist, sollten wir die Integrität des Fastens verderben, wie durch den Genuß einer der Corruption unterworfenen Speise! — Niketas hatte es getadelt, daß das Fasten nicht bis zur neunten Stunde beobachtet werde, da man in der dritten die volle Messe feiere.[95])

[94]) c. 20. p. 143: Sub .. Silvestro auctore Nicaenae synodi, Gelasio, damnatore vestri Acacii, maximeque Gregorio Dialogo (nach griech. Ausdruck), compatre imperatoris Mauricii.

[95]) Nic. c. 12. p. 132. Dim. p. 30: *Τελουμένης οὖν τελείας τῆς λειτουργίας κατὰ τὴν τρίτην ὥραν κ. τ. λ.*

Darauf Humbert: Möchten wir nur würdig sein, dieses Sakrament allein zu jeder Stunde zu genießen! Da wir aber, durch den verweslichen Leib und das übergroße Elend unseres Gewissens beschwert, auch das, was uns gut ist, nicht ertragen können, so haben die heiligen Väter gewisse Stunden zu dem Empfange dieses Sakraments bestimmt. Zu welcher Stunde des Tags aber auch die Messe von uns gefeiert wird, zur Terz oder Non oder sonst, es wird nur eine vollständige Messe gehalten und kein Theil der Oblation wird aufbewahrt, um fünf Wochentage hindurch für die unvollständige (Präsanctificaten-) Messe zu dienen. Denn auch von den Aposteln lesen wir nicht, daß sie das gethan, vielmehr lesen wir, daß sie täglich einmüthig blieben im Tempel und im Brechen und Genießen des Brodes in den Häusern (Akt. 2, 42. 46). Wer sind die Gegner, daß sie behaupten können, es dürfe (in der Quadragesima) nur an zwei Tagen die vollständige Messe, an den übrigen nur die unvollständige gefeiert werden? Das „Brodbrechen" bezeichnet die vollständige Messe; diese war es, die Christus einsetzte, die er zu seinem Andenken zu feiern befahl; die drei Stücke gehören zusammen: benedictio, fractio, distributio, nur sie stellen das wahre Gedächtniß Christi dar; sie sind aber die vollständige Messe. Daß aber die Messe täglich und zu jeder Stunde, nicht blos zur Terz, vollständig gefeiert wird, das hat seine Berechtigung in den Worten des Apostels I. Kor. 11, 25 f. (Quotiescumque — donec veniat), die gleich den Worten Christi selbst keine Stunde vorschreiben. Wohl haben die Väter für den Sonntag und für besondere Feste wegen der zu dieser Stunde erfolgten Ausgießung des heiligen Geistes die hora tertia vorgeschrieben; aber anders verhält es sich mit den Sonn- und Festtagen, anders mit den Fastenzeiten. Wird in letzteren zur Non oder Vesper eine vollständige Messe gehalten, so ist das nicht strafbar, da auch der Herr zur Vesperzeit diese zuerst feierte und zur Non sein Kreuzesopfer vollbrachte. Obschon nun Terz und Non die passendsten Stunden sind, so ist doch, so oft die Messe aus einem wichtigen Grunde zu anderer Zeit celebrirt wird, stets das Andenken Christi gefeiert und die Integrität des Fastens nicht verletzt. Papst Telesphorus, der die Messe in der Weihnachtsnacht vorschrieb, [96]) befürchtete dabei keinen Bruch des Fastens vor der Terz und der Messe am Tage. Und warum soll am Samstag und anderen Festen, abgesehen vom Sonntag, zur Terz die Messe gehalten werden, da an ihnen der heilige Geist nicht herabkam? Durch die Messe heben die Lateiner nicht das Fasten auf, zu welcher Tageszeit sie auch gehalten wird, auch nicht an Martyrerfesten, auch nicht am Tage Mariä Verkündigung. [97]) Kein Anathem einer ökumenischen Synode trifft sie; eine nicht ökumenische Synode aber konnte der allgemeinen Kirche nie bestimmte Traditionen vorschreiben. Um so weniger können die Griechen hierin Muster sein, die des

[96]) Gratian c. 48. d. 1 de cons.; Burc. L. III. c. 63.

[97]) Dieser Tag wird bei den Griechen ebenfalls mit vollständiger Liturgie gefeiert. Manches in dieser Polemik Humbert's ist unbegründet. Vgl. Allat. de Missa Praesanct. App. ad op. de cons. p. 1542 seq.

Altarssakrament so nachläßig, so unehrerbietig behandeln. Sie kümmern sich beim Brechen nicht um die herabfallenden Partikeln, reiben die Patenen mit Palmenblättern und Schweinsborsten, häufen die Pyxis zu sehr an, drücken die Partikeln gewaltsam hinein, essen oft das Uebriggebliebene bis zum Uebermaß wie gemeines Brod, verscharren es oder werfen es in einen Brunnen, handeln gegen den Brief des Papstes Clemens,[98]) dessen Ueberlieferungen sie gegen die Römer zu vertreten glauben, dessen Worte aber gegen sie zeigen, daß die eucharistische Communion das Fasten nicht aufhebt. Indem ferner die Griechen die Abstinenz einiger Wenigen rühmen, verschweigen sie die Völlerei von Vielen, die in der Quadragesima wenig oder gar nicht fasten, Eßwaaren (gegen I. Kor. 11, 34. 22) mit in die Kirche nehmen und dort verzehren. Die Lateiner wissen nichts von einer Quadragesima von einer Woche, welche die Griechen die des heiligen Theodor nennen,[99]) sie kennen nur die des Herrn und diese beobachten sie, Kranke ausgenommen, sehr genau (c. 21—24).

Die Vertheidigung der Priesterehen (oder wie Humbert sagt, Ehebrüche) wird als nikolaitisch bezeichnet und die Darstellung dieser Häresie bei Epiphanius angeführt. Niketas hat einerseits die Praxis des Abendlandes entstellt, als ob der ordinirte Lateiner, der vorher ehelos war, erst nach der Weihe ein Weib nehme, während vielmehr Niemand zum Priester geweiht wird, der nicht immerwährende Keuschheit gelobt, auch Enthaltung von der früher geehelichten Frau,[100]) und nach der Weihe Niemand mehr heirathen darf, andererseits Canones geltend gemacht, die theils apokryph, theils nicht für seine Behauptungen beweisend sind. Wenn z. B. nach c. ap. 6 ein Geistlicher der höheren Weihen nicht unter dem Vorwande der Religiosität seine Frau verstoßen, sie nicht ohne Nahrung und Kleidung lassen soll, so folgt daraus nicht, daß er mit ihr fleischlichen Umgang haben muß, und auch Paulus redet I. Kor. 9, 5 nicht von der Umarmung, sondern von dem Mitführen der mulier soror.[101]) Der Gegner, der die Unenthaltsamkeit vertheidigt, die Apostel Johannes, Paulus und Barnabas tadelt, sich als Cyniker und Schüler Muhamed's zeigt, will sich auf Bestimmungen des Clemens stützen; aber er sollte wohl dessen Worte in dem früher angeführten Briefe[102]) beachten, deßgleichen das nicänische Verbot der Subintroducten und die Aussprüche der Päpste Siricius,

[98]) c. 23. §. 1. d. 1 de cons.; Burc. L. III. c. 11.

[99]) Die Griechen zählen außer dem Fasten vor Ostern drei größere Fastenzeiten: 1) zu Ehren der Apostel vom Montag nach Trinitatis bis zum Feste der Apostelfürsten, 2) zu Ehren der heiligen Jungfrau 1—14. August, 3) zu Ehren der Geburt Christi 15. Nov. bis 24. Dec. Bisweilen werden hier aber nur sieben Tage gefordert. Balsam. ad Marc. q. 53. Leuncl. I. p. 388. 389. Goar Euchol. gr. p. 207. Das Fest des heiligen Theodor ward am 8. Februar gefeiert. Menolog. Basil. (Migne CXVII. 301.) Manuel Comn. Nov. Leuncl. I. 162.

[100]) Greg. M. c. 1. d. 28; cf. c. 1. d. 27; c. 3. 5. d. 28.

[101]) Die Stelle bei Gratian c. 11. d. 31; cf. c. 14. d. 28.

[102]) ep. 2 in c. 23. d. 2 de cons.

Innocenz und Leo I.[103]) Es zerbrechen mit Petrus die durch Petrus erhobenen Schlüsselträger des Himmelreichs alle die kleinen Schlüsselchen der Höllenpforten, so daß keine nikolaitische Häresie mehr übrig bleiben darf. Die römische Kirche läßt von den Clerikern nur Ostiarier, Lectoren, Exorcisten und Akolythen, die kein Keuschheitsgelübde abgelegt und nicht dem Mönchsstande sich gewidmet haben, wenn sie nicht Ehelosigkeit geloben wollen, nur eine Jungfrau heirathen, aber nachher nicht mehr zum Subdiaconate aufsteigen; Laien, die Bigami sind, dürfen nicht Cleriker werden. Ohne Zustimmung seiner Frau und ohne deren Enthaltsamkeit darf kein verheiratheter Minorist Subdiacon werden; Majoristen, die nach der Weihe heirathen, werden nach dem Concil von Neucäsarea (c. 1) abgesetzt.[104]) So hält es die römische Kirche nach apostolischer Ueberlieferung; sie verbietet die Ehe nicht den Laien, wohl aber den Dienern des Altars und den zum Streben nach Vollkommenheit verpflichteten Mönchen. Jene Kirche aber, die ein Arius corrumpirt, ein Macedonius prostituirt, die aus sich das Schlangengezücht des Nestorius, des Eutyches, der Monotheleten, Theopaschiten und anderer Irrlehrer geboren und großgezogen hat, will sich noch nicht losreißen von den Umarmungen des Häresiarchen Nikolaus; sie nöthigt die Candidaten des Priesterthums, vor der Weihe zu heirathen, läßt sie mit befleckten Händen das Heilige austheilen, und das Volk wird wie seine Priester, schlecht und unrein (c. 25—34). Humbert schließt mit der Ermahnung zur Besserung an die Griechen überhaupt und an den Niketas insbesondere, den er, bis zu geschehenem Widerruf, für anathematisirt erklärt sammt allen seinen Anhängern und dem er den Rath gibt, erst schweigen zu lernen, da er noch nicht reden gelernt habe.

Beide Schriften Humbert's wurden auf Befehl des Kaisers in das Griechische übersetzt, vor ihm recitirt und dann in Constantinopel aufbewahrt.[105]) Dem Kaiser war die von seinen Unterthanen ausgegangene Polemik höchst ungelegen, und vor Allem die Dreistigkeit des Studiten Niketas. Auf Constantin's Befehl und wahrscheinlich in Folge starker Drohungen bequemte sich dieser endlich zu einem förmlichen Widerruf. Am Feste Johannes des Täufers begaben sich die drei Legaten in das Kloster Studium, wo sie in Gegenwart des Kaisers und vieler Großen, wahrscheinlich nach Verlesung ihrer Gegenschrift und einigen Erörterungen,[106]) es durchsetzten, daß Niketas seine Schrift, so wie Alle, welche den Vorrang der römischen Kirche bestritten und ihren Glauben tadelten, anathematisirte, worauf dann die Schrift nach kaiserlicher

[103]) Nic. c. 3 (c. 16. d. 33.) Siric. ep. ad Himer. Tarrac. (cf. c. 3. 4. d. 82) Innoc. ep. ad Exup. et ep. ad Victric. (c. 2. d. 82; c. 4. 5. d. 31.) Leo ep. ad Rustic. (c. 10. d. 31).

[104]) Gratian c. 14. d. 32; c. 9. d. 28.

[105]) Von der Schrift gegen Niketas sagt das Wibert p. 162 ed. Watterich, von beiden Schriften Humbert in der Brevis ac succincta commemoratio c. 2. Gall. l. c. p. 223. Will p. 151.

[106]) Wibert l. c.: Niceta coactus est damnare et comburere sua scripta habita disputatione apud monasterium Studii.

Anordnung, wahrscheinlich vom Verfasser selbst, dem Feuer übergeben ward.[107]) Tags darauf begab sich Niketas selbst aus der Stadt in den von den Legaten bewohnten Palast Pege, wo er von diesen die Antwort auf seine Behauptungen erhielt[108]) und neuerdings, wie es schien, ganz von freien Stücken Alles, was er gegen den apostolischen Stuhl geredet und gethan hatte, mit dem Anathem belegte. So ward er von den Legaten in die Gemeinschaft des römischen Stuhles aufgenommen und galt von da an als ihr besonderer Freund.[109])

Die Freundschaft dauerte aber wohl nur so lange, als die römischen Abgesandten noch in Constantinopel weilten und der Kaiser im Sinne der Vereinigung thätig war; die Bekehrung war, selbst wenn sie aufrichtig gewesen, keine völlige und andauernde. Sicher hat Niketas nachher bei den Griechen den Ruhm eines besonders eifrigen Lateinerfeindes behauptet und wahrscheinlich nach jener Streitschrift noch mehrere andere verfaßt, in denen zum Theil die vor Humbert retractirten Behauptungen erneuert, zum Theil andere Anklagen vorgetragen waren.[110]) Von ihm findet sich noch eine polemische Abhandlung gegen die Franken sowie eine andere gegen das Ausgehen des heiligen Geistes aus dem Sohne;[111]) in seinen Disputationen gegen die Armenier[112]) sind viele der den Lateinern gemachten Vorwürfe wiederholt. Die spätere Gesinnungsänderung des Niketas gibt aber kein Recht, seine frühere Retractation als eine Lüge der römischen Legaten zu bezeichnen.[113])

Hatten nun auch Humbert und seine Genossen — wenigstens für den Moment — einen glänzenden Sieg über den kühnen Mönch errungen, so hatten sie doch im Ganzen noch wenig ausgerichtet, so lange der Patriarch sich hartnäckig jedem Verkehre mit ihnen entzog. Dieser war in keiner Weise zu bewegen, sich auf irgend eine Erörterung einzulassen; er scheint (nach seinen eigenen späteren Aeußerungen) in seinem Stolze gekränkt, nicht mit der geforderten Ehrerbietung, wie sie ihm seine an sclavische Unterwürfigkeit gewöhnten Bischöfe erwiesen, von den römischen Legaten behandelt worden zu sein und dann daraus einen ihm willkommenen Vorwand entnommen zu haben; er hielt sich bei ceremoniellen Vorfragen über die abzuhaltende Conferenz auf und wollte namentlich, daß die Legaten hinter den griechischen Erzbischöfen ihren Sitz hätten;[114]) deren Weigerung, hierauf einzugehen, diente ihm dazu,

[107]) Humb. Commem. c. 1. p. 151.

[108]) ib. c. 2: accipiens (Wibert: cupiens) perfectam suarum propositionum solutionem.

[109]) effectus est eorum familiaris amicus. Humb. l. c.; darnach Wibert.

[110]) Cave Hist. lit. II. p. 136. Oudin. II. p. 612—615. Allat. de Nicetis §. VIII. (Mai N. PP. Bibl. VI, II. p. 10 seq. Migne CXX. 845 seq.)

[111]) Dimitracop. l. c. p. ϛ'. Von der Schrift de proc. Sp. S. gibt Allatius Fragmente Vindic. Syn. Ephes. p. 95. 574. 575.

[112]) Cod. Vatic. 1151. p. 62, b. λόγος στηλιτευτικὸς κατὰ Ἀρμενίων; vier λόγοι im Cod. Mosqu. 10, der erste derselben auch in Wien (Dimitrac. l. c. p. ζ'.) Von einer πέμπτη ὁμιλία spricht der in unseren Monum. enthaltene Traktat.

[113]) So Dositheus von Jerusalem (de Patr. Hier. p. 658), Meletius von Athen (K. G. II. 402) und nach ihnen Dimitrakopulos (l. c. p. ε').

[114]) Caerul. ep. 1 ad Petr. Ant. c. 6. p. 177 ed. Will.

allen Verkehr mit ihnen abzubrechen, ja ihnen die Celebration der Messe in seinem Sprengel zu verbieten. Dabei suchte er in jeder Weise die Unionsbestrebungen des Kaisers zu durchkreuzen. Dogmatische Verhandlungen, erklärte er, könne er nur im Beisein der anderen orientalischen Patriarchen auf einer Synode vornehmen; auch war er seiner späteren Aussage gemäß von vorneherein überzeugt, daß die verstockten Lateiner in ihrer Gottlosigkeit ganz verhärtet und unverbesserlich seien.[115])

Als die Legaten die Erfolglosigkeit ihrer weiteren Bemühungen erkannten, begaben sie sich am 16. Juli 1054, als eben Clerus und Volk zur Liturgie versammelt war, in die Sophienkirche und legten über die Halsstarrigkeit des Patriarchen klagend ihre Excommunicationssentenz vor Aller Augen auf den Hochaltar, schüttelten beim Weggehen nach Matth. 10, 14 den Staub von ihren Füßen und riefen: „Gott möge es sehen und richten!“[116])

Diese Excommunicationsschrift,[117]) von Cardinal Humbert, Erzbischof Petrus und Kanzler Friedrich an alle „geliebten Söhne der katholischen Kirche“ gerichtet, erklärt, der apostolische Stuhl, dem als dem Haupte die Obsorge für alle Kirchen in ganz besonderer Weise zustehe, habe des kirchlichen Friedens und Nutzens wegen die drei Apokrisiarier in die kaiserliche Stadt entsendet, um sich zu überzeugen, inwieweit das ihm zu Ohren gekommene Gerücht über die dortigen Vorfälle begründet sei. Es möge nun der Kaiser, der Senat, der Clerus und das Volk dieser Stadt sowie die ganze katholische Kirche es erfahren, daß sie hier viel Gutes vorgefunden, worüber man im Herrn sich freuen könne, aber auch ein sehr großes Uebel, das die schwerste Betrübniß bereite. Die Säulen des Reiches und die ehrbaren Bürger seien rechtgläubig und durchaus christlich, aber der mißbräuchlich Patriarch genannte Michael und die Begünstiger seiner Thorheit seien es, die täglich in deren Mitte unsägliches Unkraut von Irrlehren ausstreuen. Diese werden nun folgendermaßen aufgezählt: 1) Wie Simonianer verkaufen sie das Geschenk Gottes. 2) Wie Valesier[118]) castriren sie ihre Gäste und befördern sie nicht blos zur geistlichen, sondern auch zur bischöflichen Würde. 3) Gleich den Arianern taufen sie die im Namen der Dreieinigkeit Getauften wieder, namentlich die Lateiner. 4) Gleich den Donatisten behaupten sie, mit Ausnahme der Griechischen, sei aus der ganzen Welt die Kirche Christi, das wahre Opfer, die wahre Taufe verschwunden. 5) Wie Nikolaiten gestatten sie den Dienern des Altars die fleischliche Ehe und vertheidigen sie. 6) Wie Severianer nennen sie das Gesetz Mosis ein verfluchtes. 7) Nach Art der Pneumatomacher oder Theomacher haben sie aus dem Symbolum das Ausgehen des heiligen Geistes aus dem Sohne ausgemerzt.[119]) 8) Wie Manichäer behaupten sie u. A.,

---

[115]) Caer. ep. 2 ad Petr. c. 3. p. 186.

[116]) Humb. Commem. c. 3. p. 151. 152. Wibert. l. c. p. 162. 163.

[117]) Gall. l. c. p. 224. Will p. 153.

[118]) Epiph. haer. 58. n. 1. t. I. p. 489 ed. Petav.

[119]) Diese Anklage zeigt, wie wenig einerseits die Legaten die frühere Geschichte kannten und wie fest anderseits ihre dogmatische Ueberzeugung gewurzelt war.

jeder Sauerteig (auch das nicht consecrirte gesäuerte Brod) sei beseelt. 9) Wie Nazarener beobachten sie die Reinigungsvorschriften der Juden in der Art, daß sie es nicht zulassen, sterbende Kinder vor dem achten Tage nach der Geburt zu taufen, den am Leben gefährdeten Frauen bei der Geburt eines Kindes oder in der monatlichen Reinigung die Communion zu reichen, und wenn sie Heidinen sind, ihnen die Taufe zu spenden, daß sie ferner ihre Hauptbaare und Bärte unterhalten, pflegen und jenen, die sie scheeren, die Gemeinschaft verweigern. Michael hat trotz der Ermahnungen des Papstes Leo sich nicht gebessert, den Legaten desselben kein Gehör gegeben, den Verkehr mit ihnen vermieden, ihnen keine Kirche zur Celebration gelassen; schon früher hatte er die Kirchen der Lateiner geschlossen, sie Azymiten genannt und mit Wort und That verfolgt; in seinen Söhnen hat er den apostolischen Stuhl anathematisirt und sich ökumenischen Patriarchen titulirt. Um diese Schmach und Unbill zu rächen und den Glauben zu schützen, soll mit der Autorität der heiligen und untheilbaren Dreieinigkeit, des apostolischen Stuhles, aller Väter sowie der ganzen katholischen Kirche das ihm angedrohte Anathem über ihn ausgesprochen werden. Es wird erklärt: Michael, der mißbräuchlich Patriarch genannt wird, der Neophyt, der blos aus Menschenfurcht das Mönchskleid annahm und jetzt wegen schwerer Verbrechen vielfach anrüchig ist, ferner Leo, Bischof von Achrida, Michael's Sakellar Constantin, der das Opfer der Lateiner mit Füßen trat, und alle ihre Anhänger in den aufgezählten Irrthümern und Anmaßungen sollen mit den Simonianern, Valesiern, Arianern, Donatisten, Nikolaiten, Severianern, Pneumatomachern, Manichäern, Nazarenern und allen Häretikern, ja mit dem Teufel und seinen Engeln, wofern sie nicht auf bessere Gesinnungen kommen, Anathema und Maranatha (I. Kor. 16, 22) sein (dreimal) Amen." [120])

Darauf ordneten die Legaten noch die lateinischen Kirchen in Byzanz, sprachen das Anathem über Alle, die aus den Händen eines das römische Opfer tadelnden Griechen die Communion empfangen würden, verabschiedeten sich in freundlicher Weise vom Kaiser, der ihnen Geschenke mitgab, und traten am 18. Juli die Rückreise an. Schon waren sie nach Selymbria gekommen, da rief Constantin Monomachus sie zurück und ließ ihnen melden, Cärularius sei jetzt bereit, mit ihnen zusammenzukommen, und habe selbst um ihre Rückkehr gebeten. Am 20. Juli kamen sie nach dem Pegepalaste zurück.

Cärularius war vielleicht vom Kaiser scheinbar auf einen Augenblick umgestimmt worden und hatte einen Plan erdacht, die römischen Abgeordneten öffentlich zu beschämen; jedenfalls wollte er an ihnen Rache nehmen und sie

---

[120]) Eine kürzere Bannformel ward in Gegenwart des Kaisers und seiner Großen mündlich gebraucht: „Wer dem Glauben des heiligen römischen und apostolischen Stuhles und seinem Opfer hartnäckig widerspricht, sei Anathema, Maranatha und soll für keinen katholischen Christen, sondern für einen häretischen Prozymiten gelten. Also geschehe es" (dreimal). Will p. 154. n. X. Die von Giesebrecht (deutsche Kaiserz. II. S. 656) aus Cod Vind. can. 84 mitgetheilte Stelle Pantaleons steht mit einigen Abweichungen am Schluße des längst edirten Tract. c. Graec. (1252) Migne PP. gr. CXL. p. 572—574.

der Wuth des inzwischen immer mehr von ihm fanatisirten byzantinischen Pöbels preisgeben. Zu diesem Behufe hatte er, wie wenigstens die Lateiner behaupten, eine entstellte Uebersetzung der Excommunicationsschrift anfertigen lassen, worin allem Anschein nach auch das ganze griechische Volk angegriffen und beleidigt war. Am 21. Juli sollten die Legaten mit ihm in St. Sophia zusammentreffen und hier durch Verlesung der gefälschten Uebersetzung die Menge gegen dieselben so gereizt werden, daß sie sich leicht an ihnen vergriffen haben würde. Um dieses zu verhüten, verbot der Kaiser die Abhaltung einer Versammlung ohne seine Anwesenheit. Der Patriarch widersprach und blieb bei seinem Vorhaben; der Kaiser, der leicht in das Gedränge kommen konnte und den Cärularius scheute, rieth nun den Legaten selbst zur schleunigen Abreise. Cärularius, darüber erzürnt, daß ihm seine Opfer entgangen waren, brachte dem erbitterten Pöbel bei, der Kaiser habe die verhaßten Abgesandten der Lateiner in jeder Weise begünstigt und mit ihnen gewirkt, so daß ein Volksaufruhr entstand, den der schwache Constantin nur mit äußerster Mühe beschwichtigen konnte. Besonders geschah das dadurch, daß er die Dolmetscher der Legaten, Paulus und seinen Sohn Smaragdus, geißeln und scheeren, dann dem Patriarchen übergeben ließ und diesem befriedigende Zuschriften sandte. Der Kaiser erhielt von den Legaten von der Reise aus noch ein ächtes Exemplar der Excommunicationssentenz, zeigte es vielen Bürgern und überführte den Cärularius der Fälschung. Von nun an hegte er tiefen Groll gegen den Patriarchen und entfernte dessen Freunde und Verwandte aus dem Palaste.[121]) Mehr wagte er nicht gegen ihn zu unternehmen.

So war der Einigungsversuch zwischen Alt- und Neurom trotz der Geneigtheit des freilich sehr schwachen Selbstherrschers völlig gescheitert; ja es war nur desto größere Erbitterung auf beiden Seiten erzeugt. Die päpstlichen Legaten hatten nur den Cärularius und seine Anhänger anathematisirt, nicht das griechische Volk, das sie wohl von jenem unterschieden; Cärularius aber sah darin, ganz wie einst Photius, eine Verdammung der ganzen „rechtgläubigen Kirche“ [122]) und beschloß, das Anathem auf einer Synode zurückzugeben.

---

7. Die Synode des Cärularius und die weiteren Verhandlungen im XI. Jahrhundert.

So tief auch Photius die Eintracht der morgenländischen mit der abendländischen Kirche erschüttert hatte, so dauerte doch von Stephan I. bis auf Michael I. der kirchliche Friede im Ganzen fort; [1]) es kamen wenigstens keine

---

[121]) Humb. Commem. l. c. Wibert. l. c.

[122]) Caerul. Edict. p. 157 ed. Will.

[1]) So viele spätere Griechen: auct. de translat. ap. Allat. c. Hott. p. 452. Manuel Calec. L. IV. c. Graec. Anon. de separat. Romae vet. ap. Allat. de cons. II. 8, 5. p. 614 de Purgat. p. 633. So erwähnt auch Beccus L. III. ad Theod. n. 12 (G. O. II. 148) *τὴν ἐξ ἐκείνου* (Phot.) *καὶ ἐφεξῆς ἐπὶ ἑκατὸν πρὸς τοῖς ο΄ ἔτεσι μέχρι τοῦ Κηρουλαρίου μεταξὺ τῶν ἐκκλησιῶν κρατοῦσαν εἰρήνην* und Or. II. de injusta depos. n. 8.

bedeutenden Störungen desselben vor, obschon eine gewisse Kälte herrschte und die Entfremdung beider Theile merkliche Fortschritte machte; es gab Dissidien, aber keine förmliche Erklärung der Trennung. Der Keim der ausgestreuten Zwietracht wucherte aber fort und mußte bei neuen, dafür günstigen Anlässen bald zur völligen Reife gelangen. Seit den Tagen des Photius war noch nie eine so heftige Feindschaft hervorgetreten, als jetzt unter Cärularius, der seine Macht auch an dem schwachen Kaiser erprobt und damals fast alle Gewalt in Händen hatte.[2])

Gleichwohl wollte Michael den römischen Stuhl anfangs noch nicht direkt angreifen; er zog es vor, die drei Apokrisiarier, die ihn so schwer beleidigt, mit einem in Byzanz nicht seltenen Kunstgriff als Pseudolegaten darzustellen, die nicht der (schon vor ihrer Ankunft, am 19. April 1054 verstorbene) Papst Leo IX., sondern der dem Patriarchen längst verhaßte kaiserliche Statthalter in Unteritalien, Argyrous, abgesandt; sie sollten nicht von Rom gekommen (der Papst weilte bei ihrer Abordnung in Benevent), sie sollten Betrüger, ihre Briefe verfälscht oder unterschoben sein. Man wählte die gewohnten Mittel der Verdächtigung und der Lüge,[3]) man kehrte zu den Künsten des Photius zurück, dessen vielgelesene Encyclica man treulich copirte. Der noch am 20. Juli 1054 gegebene Synodalerlaß[4]) hat sogar in der Einleitung die Worte jenes photianischen Schreibens adoptirt.

Dieses Decret erwähnt im Eingange die Synodalmitglieder (zwölf Metropoliten und zwei Erzbischöfe), denen noch am Schluße sieben andere Prälaten angereiht werden;[5]) dann wird mit großentheils aus Photius entlehnten Worten[6]) geklagt, dem bösen Dämon habe das von ihm ausgestreute Unkraut nie genügt, stets habe er Neues gegen die Wahrheit ersonnen, schon vor dem Erscheinen des Erlösers habe er die Menschen tausendfach zu berücken gesucht; nach der Ueberwindung so vieler Häresieen habe man hoffen können, es wür-

p. 48 sagt er: καὶ πάλιν ἐξ ἐκείνου καὶ εἰς τὸν Κηρουλάριον χρόνους ὁ διὰ μέσου τὸν ο΄ σὺν τῷ ἑκατόστῳ ὑπερεκτεινόμενος εἰρήνη βαθεῖα τὰς ἀμφοτέρας περιεχόρευεν ἐκκλησίας.

[2]) Er soll gesagt haben: Ἱερωσύνης καὶ βασιλείας διαφέρον οὐδέν — die Kehrseite des bisherigen byzantinischen Standpunktes.

[3]) Vgl. Neander K. G. II. S. 321. N. 2. III. A.

[4]) Text bei Allat. de libr. eccles. Graec. Diss. II. Paris. 1645. p. 161—181, fehlerhaft bei Mansi XIX. 811—822, besser bei Will Acta p. 155—168. Vgl. Walch hist. controv. c. 3. §. p. 52.

[5]) Die drei ersten dieser zweiten Reihe (Will p. 168), Leo von Athen, Michael von Syläum, Nikolaus von Euchania, wie die drei ersten der ersten Reihe (p. 156) waren auch Syncellen und gingen darum solchen Amtsgenossen vor, denen sie in Ansehung ihrer Sitze hätten nachgehen müssen.

[6]) Die Worte (p. 156) οὐκ ἦν ἄρα, ὡς ἔοικε, κόρος τῷ πονηρῷ κ. τ. λ. sind der Anfang von Phot. ep. 2. p. 47 ed. Mont. (ep. 4. p. 166 Bal.) Das Folgende zeigt noch mehr, daß dem Concipienten das photianische Schreiben vorlag; statt παῤῥησίας (Will n. 10) ist mit letzterem Texte παρουσίας zu lesen. Die Worte p. 157. lin. 1 seq. βαθείας ἐλπίδος — — περιτραπέντων sind ganz die Copie der Worte des Photius §. 2: ἐλπὶς ἀγαθὴ καὶ βαθεῖα — — τῶν βουλευμάτων περιτραπέντων.

Darauf Humbert: Möchten wir nur würdig sein, dieses Sakrament allein zu jeder Stunde zu genießen! Da wir aber, durch den verweslichen Leib und das übergroße Elend unseres Gewissens beschwert, auch das, was uns gut ist, nicht ertragen können, so haben die heiligen Väter gewisse Stunden zu dem Empfange dieses Sakraments bestimmt. Zu welcher Stunde des Tags aber auch die Messe von uns gefeiert wird, zur Terz oder Non oder sonst, es wird nur eine vollständige Messe gehalten und kein Theil der Oblation wird aufbewahrt, um fünf Wochentage hindurch für die unvollständige (Präsanctificaten-) Messe zu dienen. Denn auch von den Aposteln lesen wir nicht, daß sie das gethan, vielmehr lesen wir, daß sie täglich einmüthig blieben im Tempel und im Brechen und Genießen des Brodes in den Häusern (Akt. 2, 42. 46). Wer sind die Gegner, daß sie behaupten können, es dürfe (in der Quadragesima) nur an zwei Tagen die vollständige Messe, an den übrigen nur die unvollständige gefeiert werden? Das „Brodbrechen" bezeichnet die vollständige Messe; diese war es, die Christus einsetzte, die er zu seinem Andenken zu feiern befahl: die drei Stücke gehören zusammen: benedictio, fractio, distributio, nur sie stellen das wahre Gedächtniß Christi dar; sie sind aber die vollständige Messe. Daß aber die Messe täglich und zu jeder Stunde, nicht blos zur Terz, vollständig gefeiert wird, das hat seine Berechtigung in den Worten des Apostels I. Kor. 11, 25 f. (Quotiescumque — donec veniat), die gleich den Worten Christi selbst keine Stunde vorschreiben. Wohl haben die Väter für den Sonntag und für besondere Feste wegen der zu dieser Stunde erfolgten Ausgießung des heiligen Geistes die hora tertia vorgeschrieben; aber anders verhält es sich mit den Sonn- und Festtagen, anders mit den Fastenzeiten. Wird in letzteren zur Non oder Vesper eine vollständige Messe gehalten, so ist das nicht strafbar, da auch der Herr zur Vesperzeit diese zuerst feierte und zur Non sein Kreuzesopfer vollbrachte. Obschon nun Terz und Non die passendsten Stunden sind, so ist doch, so oft die Messe aus einem wichtigen Grunde zu anderer Zeit celebrirt wird, stets das Andenken Christi gefeiert und die Integrität des Fastens nicht verletzt. Papst Telesphorus, der die Messe in der Weihnachtsnacht vorschrieb,[96]) befürchtete dabei keinen Bruch des Fastens vor der Terz und der Messe am Tage. Und warum soll am Samstag und anderen Festen, abgesehen vom Sonntag, zur Terz die Messe gehalten werden, da an ihnen der heilige Geist nicht herabkam? Durch die Messe heben die Lateiner nicht das Fasten auf, zu welcher Tageszeit sie auch gehalten wird, auch nicht an Martyrerfesten, auch nicht am Tage Mariä Verkündigung.[97]) Kein Anathem einer ökumenischen Synode trifft sie; eine nicht ökumenische Synode aber konnte der allgemeinen Kirche nie bestimmte Traditionen vorschreiben. Um so weniger können die Griechen hierin Muster sein, die das

[96]) Gratian c. 48. d. 1 de cons.; Burc. L. III. c. 63.

[97]) Dieser Tag wird bei den Griechen ebenfalls mit vollständiger Liturgie gefeiert. Manches in dieser Polemik Humbert's ist unbegründet. Vgl. Allat. de Missa Praesanct. App. ad op. de cons. p. 1512 seq.

erdichtet, wie viele Indicien zeigten, besonders das verfälschte Siegel. Ihre mit italienischen Buchstaben geschriebene Schmähschrift gegen uns legten sie im Beisein der Subdiakonen auf den Altar der Hauptkirche; die Subdiakonen entfernten sie, warfen sie vom heiligen Tische herab und gaben sie denen zurück, die sie darauf gelegt. Sie wollten dieselbe nicht mehr annehmen." Die auf den Boden geworfene und schon in Vieler Hände gekommene Schrift nahm der Patriarch zu sich, damit die Verbreitung der Gotteslästerungen möglichst verhütet werde. Er ließ sie dann durch einige des Lateinischen kundige Männer, den Protospathar Kosmas den Römer, den Pyrus und den Mönch Johannes Hispanus, in das Griechische übersetzen. — Nach Einschaltung der mit verhältnißmäßig geringen Abweichungen übersetzten Excommunicationsschrift der Lateiner [13]) erzählt Cärularius weiter, eine solche Gottlosigkeit und Unverschämtheit habe er nicht ungestraft hingehen lassen können und deßhalb mit dem Kaiser Rücksprache gepflogen. Der Kaiser (dessen zweideutige Haltung der Patriarch möglichst verdecken zu wollen scheint) habe die bereits abgereisten Legaten zurückrufen lassen; diese aber hätten sich geweigert, sich zu ihm zu begeben oder vor der heiligen und großen Synode zu erscheinen oder auch eine Antwort zu geben über ihre gottlose Schmähschrift, [14]) sondern erklärt, sie hätten noch viel mehr, als sie darin gesagt, gegen den Glauben des Patriarchen einzuwenden und würden lieber den Tod erleiden, als vor dem Patriarchen und seiner Synode erscheinen. [15]) Das habe der Kaiser der Synode mitgetheilt, aber in Rücksicht auf den vermeintlichen Gesandtencharakter [16]) keine Gewalt brauchen wollen, ohne darum das Verbrechen ganz straflos zu lassen. In diesem Sinne habe er durch ein von drei hochgeachteten Männern überbrachtes Handschreiben erklärt, daß die Dolmetscher und Genossen des Argyrous die Ursache des Uebels seien, darum von ihm zur Geißelung verurtheilt, an den Patriarchen gesendet würden, um von ihm belehrt in Zukunft vor solchem Unterfangen sich zu hüten: die fragliche Schrift solle anathematisirt und öffentlich verbrannt werden. Die Schrift wurde nun sammt ihren Urhebern und allen daran Betheiligten in Gegenwart kaiserlicher Commissäre anathematisirt, die Urschrift jedoch nicht verbrannt, sondern „zur ewigen Schmach und bleibenden Verurtheilung der Gotteslästerer" im Archiv aufbewahrt. Das verkündet das Urtheil der von Späteren [17]) als ökumenisch bezeichneten Synode. Diese scheint es ganz in der Ordnung gefunden zu haben, daß der Kaiser, dem wohl

---

[13]) Caerul. edict. Will p. 160—165

[14]) In den Worten p. 165: *ἀπόκρισίν τινα δοῦναι περὶ ὧν ἀσεβῶς ἀπηρεύξαντο* läßt sich wohl erkennen, daß die Legaten zur Rechenschaft gezogen werden sollten; sie erkannten natürlich die Competenz des Cärularius und seiner Synode nicht an.

[15]) Die Todesgefahr, in der die Legaten zu schweben glaubten, ist damit nicht als nichtig erwiesen. Der Kaiser redete wohl anders zu den Legaten, anders zu dem Patriarchen, den er fürchten mußte. Sehr wohl aber konnten die Legaten versichert haben, lieber sterben zu wollen, als dem Gerichte eines Häretikers sich zu unterziehen.

[16]) *διὰ τὸ δοκοῦν περικεῖσθαι τούτοις τῆς πρεσβείας ὀφφίκιον.*

[17]) Z. B. von Job Jasites S. Bd. II. S. 525 f. N. 49. Eine weitere Stelle gibt Dimitrakopulos *Ἱστορία τοῦ σχίσματος* (Leipzig 1867) p. 26—28.

der drohende Aufruhr sein Handschreiben abgerungen, statt der doch zunächst Schuldigen, weil diese Fremde und „angebliche" Gesandte waren, die unschuldigen Dolmetscher bestrafte und nicht die „Betrüger" völlig entlarvte. Die Verlegenheiten des Monarchen lassen sich auch aus diesem Schriftstück erkennen. Hier brachte der Patriarch zum erstenmale die wichtigste Controverse, die über den heiligen Geist, zur Sprache, wozu übrigens, wenn auch die lateinische Excommunicationsschrift nicht darauf geführt hätte, schon in der Benützung des photianischen Schreibens Anlaß genug gegeben war. Keine Sylbe ward über diese Streitfrage vorgebracht, die nicht Photius an die Hand gegeben; die Geistesarmuth des Cärularius spricht sich in der matten Reproduction der alten photianischen Phrasen aus. Zugleich ward die Stellung der Kämpfenden eine andere; die Griechen, die 1053 die ersten Angreifer gewesen, stellten sich jetzt als den angegriffenen Theil dar und hielten sich nur in der Defensive gegen die lateinischen Störer des Friedens und Verläumder ihrer Orthodoxie.

Wie schon Photius gethan, was man aus seinem vielfach benützten Rundschreiben ersehen konnte, suchte auch Michael Cärularius die drei anderen orientalischen Patriarchen auf seine Seite zu ziehen und sie zu gleichem Kampfe gegen die Lateiner zu ermuntern, wobei er die traditionell gewordene Superiorität seines Stuhles über die drei anderen Patriarchalsitze des Orients keineswegs außer Acht ließ. Am sichersten konnte er sich die Zustimmung des durch byzantinische Macht erhobenen [18]) antiochenischen Patriarchen Petrus III. [19]) versprechen, mit dem er schon früher in Verbindung war. Dieser Petrus, ein Mann von einer dort selten gewordenen Bildung und von größerer Mäßigung als Michael, hatte bereits 1053, bald nach seiner Erhebung [20]) durch einen Boten, der nach Jerusalem gepilgert war, unter Vermittlung des Argyrous ein Schreiben mit seinem Glaubensbekenntnisse an Papst Leo gesendet, der in seiner Antwort die Ergebenheit des Patriarchen für den päpstlichen Stuhl und seine Orthodoxie rühmend anerkannte und seine Weihe, wofern sie durchaus canonisch gewesen, bestätigte. Er war wahrscheinlich seit längerer Zeit der erste antiochenische Patriarch, der sich wieder an den Stuhl Petri wandte. [21]) Papst Leo, der das hohe Gut des Friedens und der kirchlichen Eintracht pries, [22]) wünschte dem neuen Patriarchen Glück und rühmte die Vorzüge seiner Kirche, in der zuerst der Name „Christen" aufkam, in der einst Petrus, der Urheber

[18]) Seit 969 erhielt Antiochien wieder von Byzanz aus seine (melchitischen) Patriarchen. Vgl. Petr. ep. ad Caer. c. 3. p. 191 ed. Will.

[19]) Le Quien Or. chr. II. p. 754. 755.

[20]) Petr. ep. ad Dom. c. 26. p. 227. 228 ed. Will.

[21]) Darauf deuten Leo's Worte: quod tandem per te.. videtur refloruisse S. Antiochenae ecclesiae studium etc. Der Brief „Congratulamur" Jaffé n. 3257 steht bei Mansi XIX 660. Will p. 168—171.

[22]) Die Sätze: Neque Deus, qui unus est, in scissuris mentium, sed in sola unitate et puro corde habitat.. Alioquin domus exasperans erit nec jam digna vocari ecclesia Dei, sed synagoga Maligni etc. zeigen zur Genüge, daß Leo unter dem Eindruck der von Michael erregten Wirren schrieb und einer Verbindung desselben mit dem Antiochener vorbeugen wollte.

ihres Ansehens,[23]) wirkte. Indem er den Patriarchen mahnt, die Privilegien seiner Kirche, die Einige (die Byzantiner) anzutasten schienen, nachdrücklich aufrecht zu halten, hebt er den Primat der römischen Kirche mit kurzen, aber kräftigen Worten hervor, verschmäht es jedoch nicht, auf die Frage des Antiocheners nach den Ursachen der Spaltung der allgemeinen Kirche näher einzugehen, bei welcher Gelegenheit dieser angedeutet, es könne dieselbe vielleicht vom Occident ausgegangen sein. Leo versichert, er halte fest am Bande der heiligen Einheit und finde von keiner Seite, daß die Occidentalen den Nachtheil eines Schisma sich zugezogen; jedem Bischofe müsse die ihm gebührende Ehre und sein Recht gewahrt bleiben; es möge Petrus sich wohl umsehen, ob nicht eine Wurzel der Bitterkeit und Zwietracht im Orient wachse, durch die Viele befleckt werden könnten und die man mit der Strenge der Canones ausrotten müsse. Ebenso wenig verschmäht es der Papst, nach alter Sitte dem Petrus offen sein Glaubensbekenntniß darzulegen, das sich über Trinität und Incarnation verbreitet und ohne Rückhalt das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne ausspricht, woran sich das Anathem der früheren Häresieen und die Anerkennung der sieben allgemeinen Concilien anschließt.

Dieser Brief Leo's IX. kam dem Petrus III. erst sehr spät, zwei Jahre nach Absendung seines Schreibens, um 1055 zu.[24]) Noch vorher erhielt er ein Schreiben des Dominicus von Grado,[25]) der sich sorgfältig bemühte, die auftauchende Spaltung zu ersticken. Der „Patriarch von Grado-Aquileja" rühmte seine Kirche, die, durch den Evangelisten Markus gegründet, die Ehre des Patriarchennamens genieße, deren Inhaber auf Synoden den Sitz zur Rechten des ökumenischen Papstes habe; nicht weniger pries er den Stuhl von Antiochien, der durch die Verdienste seines Gründers, des Apostelfürsten, die nächste Stelle nach dem römischen und dem alexandrinischen einnehme, sowie den Eifer und die Frömmigkeit des erhabenen Patriarchen Petrus, wovon der Ruf auch zu ihm gedrungen sei, weßhalb er mit ihm in enge Verbindung zu treten wünsche. Er machte ihn darauf aufmerksam, wie er vernommen, tadle der Clerus von Byzanz die römische Kirche wegen des Gebrauches des ungesäuerten Brodes bei der Eucharistie, was sie doch von den Aposteln, ja von dem Herrn selbst überliefert erhalten habe; übrigens sei im Occident die orientalische Gewohnheit als von den Vätern herstammend nicht getadelt; die Vermischung von Mehl und Sauerteig bei den Orientalen bezeichne die Substanz des fleischgewordenen Logos, die einfache ungesäuerte Masse bei den Römern

---

[23]) Pro cujus (S. Petri) excellentia tertiam a Romana ecclesia dignitatem retinet Antiochena. Es ist zweifelhaft, ob hier Antiochien einfach die dritte Stelle erhält (Rom, Alex., Ant.) oder mit Ausschluß und ohne Mitzählung Rom's (Cpl., Alex., Ant.). Will (p. 169. n. 2) nimmt Letzteres an, Hefele (Conc. IV. S. 731) scheint Ersteres vorauszusetzen. Das ist der Sprache Nikolaus' I. ganz conform; Hadrian's II. Anerkennung des achten Concils war noch nicht allenthalben promulgirt, Leo redet auch (p. 171) nur von sieben allgemeinen Concilien. Ebenso äußert sich der gleichzeitige Dominicus von Grado, der die erstere Ansicht bestimmt ausspricht.

[24]) Petr. ep. ad Domin. c. 26. p. 227 seq.; ep. ad Caer. c. 24. p. 204 ed. Will.

[25]) ed. Cotel. Mon. Eccl. Gr. t. II. aus Cod. reg. 1605 bei Will p. 205 seq.

aber die Reinheit des menschlichen Fleisches, das Gottes Sohn annahm. Es möge also Petrus die Byzantiner mahnen und zurechtweisen, die so dreist den geheiligten und apostolischen Aussprüchen widersprächen; Petrus und Paulus würden vergebens in Italien gepredigt haben, wenn die abendländische Kirche der wahren Eucharistie und damit des ewigen Lebens verlustig wäre.

In seiner Antwort [26]) erklärt der Antiochener, daß ihm der Brief des Dominicus große Freude gemacht, da er daraus dessen Aufrichtigkeit und Liebe zum wahren Glauben ersehen, obschon ihn dessen Lehre in Betreff der Azyma als den Traditionen der orientalischen Kirche zuwider sehr befremdet; das seiner Person gespendete Lob habe ihn beschämt, er habe es nicht verdient; er werde vielleicht dann dem Bilde, das sich jener von ihm gemacht, entsprechen, wenn er mit Eifer seine Gebete für ihn fortsetzen wolle. Dagegen läßt Petrus es nicht gelten, daß es einen Patriarchen von Aquileja oder Venedig gebe, da überhaupt nur fünf Patriarchen seien (Bd. II. S. 134 ff.) und auch diese nicht ganz genau so heißen, indem die von Rom und Alexandrien „Papa", die von Byzanz und Jerusalem „Erzbischof" und nur der von Antiochien eigentlich „Patriarch" genannt werde; einen sechsten Patriarchen könne man nicht einführen; nur in weiterem Sinne, wofern er zur Rechten des seligsten Papstes sitze, könne man dem Dominicus den Titel einigermaßen zugestehen, wie man die Bischöfe Väter nenne, wie die in der Synode zuerst Sitzenden Exarchen, Protothronoi, Proedroi, die ersten Diakonen Archidiakonen genannt würden. Bulgarien, der Sprengel von Babylon und andere Provinzen des Orients [27]) seien viel größer, als das Gebiet von Grado; keiner von diesen Prälaten heiße aber Patriarch. Wenn nun Dominicus nicht als Patriarch anerkannt wird, so wird er dafür mit sonstigen Ehrenprädicaten überschüttet: er heißt der ehrwürdige, engelgleiche Herr und geistliche Bruder, der heiligste Erzbischof, apostelgleicher und großer Hoherpriester Gottes u. s. f. Dann geht Petrus auf die Controverse über die Azymen ein, wegen deren der byzantinische Patriarch die römische Kirche verachte; er nimmt den Michael in Schutz, der wohl wisse, daß die Lateiner sonst orthodox seien, namentlich in Bezug auf die Lehren von der Trinität [28]) und Incarnation, aber in einem Stücke nicht das Richtige hätten, in der Darbringung der Azymen beim Opfer, was ihn schwer betrübe, da die Lateiner hierin nicht den vier heiligen Patriarchen folgten und das Opfer nicht auf die von den Dienern und Augenzeugen des Wortes überlieferte Weise darbrächten. Nun folgt eine Abhandlung gegen das ungesäuerte Brod, dessen Genuß Theilnahme am alten jüdischen Opfer und der Institution Christi zuwider sei; die Azymen seien ein Andenken an

---

[26]) Cotel. l. c. p. 112—135. Will p. 208 seq. Der Text steht auch Cod. Mon. 256. f. 231, b. seq. Cod. Paris. 1374. n. 17 (catal. p. 311) cod. 1375. n. 3 (catal. l. c. Andere Hdschr. nennt Cotelier.

[27]) Dabei wird erinnert, daß von Antiochien aus diese Provinzen Erzbischöfe und Katholici erhalten.

[28]) Petrus, der Leo's IX. Brief noch nicht erhalten, wußte damals nichts von der Differenz über das Ausgehen des heiligen Geistes.

jeder Sauerteig (auch das nicht consecrirte gesäuerte Brod) sei beseelt. 9) Wie Nazarener beobachten sie die Reinigungsvorschriften der Juden in der Art, daß sie es nicht zulassen, sterbende Kinder vor dem achten Tage nach der Geburt zu taufen, den am Leben gefährdeten Frauen bei der Geburt eines Kindes oder in der monatlichen Reinigung die Communion zu reichen, und wenn sie Heidinen sind, ihnen die Taufe zu spenden, daß sie ferner ihre Hauptshaare und Bärte unterhalten, pflegen und jenen, die sie scheeren, die Gemeinschaft verweigern. Michael hat trotz der Ermahnungen des Papstes Leo sich nicht gebessert, den Legaten desselben kein Gehör gegeben, den Verkehr mit ihnen vermieden, ihnen keine Kirche zur Celebration gelassen; schon früher hatte er die Kirchen der Lateiner geschlossen, sie Azymiten genannt und mit Wort und That verfolgt; in seinen Söhnen hat er den apostolischen Stuhl anathematisirt und sich ökumenischen Patriarchen titulirt. Um diese Schmach und Unbill zu rächen und den Glauben zu schützen, soll mit der Autorität der heiligen und untheilbaren Dreieinigkeit, des apostolischen Stuhles, aller Väter sowie der ganzen katholischen Kirche das ihm angedrohte Anathem über ihn ausgesprochen werden. Es wird erklärt: Michael, der mißbräuchlich Patriarch genannt wird, der Neophyt, der blos aus Menschenfurcht das Mönchskleid annahm und jetzt wegen schwerer Verbrechen vielfach anrüchig ist, ferner Leo, Bischof von Achrida, Michael's Sakellar Constantin, der das Opfer der Lateiner mit Füßen trat, und alle ihre Anhänger in den aufgezählten Irrthümern und Anmaßungen sollen mit den Simonianern, Valesiern, Arianern, Donatisten, Nikolaiten, Severianern, Pneumatomachern, Manichäern, Nazarenern und allen Häretikern, ja mit dem Teufel und seinen Engeln, wofern sie nicht auf bessere Gesinnungen kommen, Anathema und Maranatha (I. Kor. 16, 22) sein (dreimal) Amen." [120])

Darauf ordneten die Legaten noch die lateinischen Kirchen in Byzanz, sprachen das Anathem über Alle, die aus den Händen eines das römische Opfer tadelnden Griechen die Communion empfangen würden, verabschiedeten sich in freundlicher Weise vom Kaiser, der ihnen Geschenke mitgab, und traten am 18. Juli die Rückreise an. Schon waren sie nach Selymbria gekommen, da rief Constantin Monomachus sie zurück und ließ ihnen melden, Cärularius sei jetzt bereit, mit ihnen zusammenzukommen, und habe selbst um ihre Rückkehr gebeten. Am 20. Juli kamen sie nach dem Pegepalaste zurück.

Cärularius war vielleicht vom Kaiser scheinbar auf einen Augenblick umgestimmt worden und hatte einen Plan erdacht, die römischen Abgeordneten öffentlich zu beschämen; jedenfalls wollte er an ihnen Rache nehmen und sie

---

[120]) Eine kürzere Bannformel ward in Gegenwart des Kaisers und seiner Großen mündlich gebraucht: „Wer dem Glauben des heiligen römischen und apostolischen Stuhles und seinem Opfer hartnäckig widerspricht, sei Anathema, Maranatha und soll für keinen katholischen Christen, sondern für einen häretischen Prozymiten gelten. Also geschehe es" (dreimal). Will p. 154. n. X. Die von Giesebrecht (deutsche Kaiserz. II. S. 656) aus Cod Vind. can. 84 mitgetheilte Stelle Pantaleons steht mit einigen Abweichungen am Schluße des längst edirten Tract. c. Graec. (1252) Migne PP. gr. CXL. p. 572—574.

keit wegen der durch das Gerücht den Abendländern hinsichtlich des rechten Glaubens zugeschriebenen Aergernisse mit großer Demuth an Leo ein längeres Schreiben gerichtet, theils um ihn zu gewinnen, theils um seinen Beistand gegen die Franken für das Reich zu erlangen. Dieses Schreiben, das Petrus aus der Anlage selbst beurtheilen könne, habe er dem mit der Ueberbringung des kaiserlichen Schreibens beauftragten Vestiariten zur Besorgung übergeben und so eine entsprechende Antwort zu erhalten gehofft; derselbe sei aber von dem Dux Italiens, dem Magister Argyrous, in schlauer Weise getäuscht und von ihm veranlaßt worden, zur schnelleren Besorgung ihm die Briefe zu übergeben; der zweizüngige und stets gegen das Kaiserreich agirende Magister habe das vom Kaiser gesandte Geld für sich verwendet und einige seiner vertrauten Anhänger zu der Rolle päpstlicher Legaten in Byzanz ausersehen, von denen der eine (Petrus) früher das Bisthum Amalfi gehabt habe, aber, aus gerechten Ursachen daraus vertrieben, fünf volle Jahre ausgeschlossen geblieben sei, der andere (Humbert) den bloßen Titel eines Erzbischofs ohne Wirklichkeit trage, da man nirgends seinen Sitz habe auffinden können, der dritte (Friedrich) den Namen eines Kanzlers von Argyrous erhalten habe. Der hinterlistige Dux habe das Schreiben des Patriarchen entsiegelt und gelesen, darauf andere Briefe im Namen des Papstes verfertigen lassen und so seine Werkzeuge gut instruirt nach der Kaiserstadt entsendet, wo sie sich mit größter Anmaßung, auch dem Kaiser gegenüber, noch mehr aber gegen ihn, den Patriarchen, benommen, ihm die üblichen Ehrfurchtsbezeigungen verweigert, den Sitz nach den Metropoliten als für sie schimpflich ausgeschlagen hätten, mit dem Kreuze und mit Hirtenstäben (Sceptern) in die Stadt gezogen seien. Er, der Patriarch, habe sofort die überbrachten Schreiben als verfälscht und als Werk des Argyrous erkannt, zumal in der Stelle über die Azymen, da dieser bei seinem Aufenthalte in der Residenz öfter mit ihm darüber (im Sinne der Lateiner) gesprochen habe und deßhalb von ihm zu wiederholten malen vom Empfange der Eucharistie ausgeschlossen worden sei. Er sende nun dem Petrus zugleich mit seinem Briefe an den Papst die Abschrift der gefälschten Antwort, damit er sich selbst von der Wahrheit des Gesagten überzeuge; aber auch der Erzbischof von Trani und Syncellus,[32]) der kurz vor diesen Pseudolegaten zu ihm gekommen sei, habe ihm den ganzen Verlauf der Sache mitgetheilt. Er habe nun gehört, daß auch Petrus und mit ihm die Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem den Namen des Papstes in den Diptychen hätten; er könne nicht daran glauben, daß ein so ausgezeichneter Mann in so großer Unwissenheit (!) befangen sei, da ja seit den Zeiten der sechsten (!) Synode der Name des Papstes aus den Diptychen gestrichen worden, weil Vigilius nicht zu dieser Synode kommen und die Schriften des Theodoret und des Ibas nicht habe verdammen wollen; darum sei ihm die Sache unglaublich vorgekommen, nicht sowohl bezüglich der beiden anderen Patriarchen, als bezüglich

[32]) Die Griechen hatten vielen Bischöfen Unteritaliens die Würden von Erzbischöfen und Syncellen verliehen; so auch dem Bischofe von Trani, der früher mit ihnen in lebhafter Verbindung stand.

[library stamp]

des so gelehrten und einsichtsvollen Antiocheners. Er habe ferner gehört, daß jene beiden Patriarchen die Azymiten in ihre Gemeinschaft aufnehmen und selbst bisweilen mit Azymen die Mysterien feiern; er habe Niemanden zur Hand, durch den er sie darüber befragen könne; er beauftrage daher den Petrus mit der Untersuchung dieser Sache.[33]) Ferner erzählt Michael, daß ihm der Präses und Dux von Antiochien Sklerus eine Abschrift des von Petrus an den Bischof von Grado oder Aquileja gerichteten Schreibens mitgetheilt und er gefunden habe, daß es sich blos bei dem Irrthum in Betreff der Azymen aufhalte und die anderen noch weit schwereren Irrthümer der Lateiner übergehe.[34]) Wenn jener Bischof etwa an Petrus geschrieben habe, daß er darüber von ihm (Cärul.) ein Schreiben erhalten, so habe derselbe doch darüber weder dem Papste noch einem anderen seiner Bischöfe Eröffnungen gemacht, den hier gleichfalls mitfolgenden Brief ausgenommen; die Lateiner seien nach ihren Briefen und Handlungen Freunde der Lüge und voll hinterlistiger Neuerungssucht.

Nun werden die Irrthümer der Lateiner aufgezählt: 1) Sie gebrauchen Ungesäuertes gleich den Juden, 2) essen Ersticktes, 3) scheeren den Bart, 4) beobachten den Sabbat, 5) essen unreine und befleckte Speisen (die auch von Photius für strafwürdig erachtete Miarophagie); 6) ihre Mönche genießen Fleisch, Schweinefett, sowie die Haut, die bis zum Fleische geht. 7) In der ersten Fastenwoche vollbringen sie zugleich auch die Woche der Fleischenthaltung und die Woche des Käsegenusses.[35]) 8) Sie essen am Mittwoch Fleisch, 9) am Freitag Käse und Eier; 10) am Samstag fasten sie den ganzen Tag. Diese Irrthümer werden noch zu den judaistischen gerechnet. Die weiteren sind: 11) Sie machen den Zusatz Filioque im Symbolum; 12) sie sagen in der Liturgie (im Gloria): unus sanctus, unus Dominus Jesus Christus in gloriam Dei Patris per Spiritum sanctum;[36]) 13) sie verbieten die Ehen

---

[33]) c. 10. p. 179: *τὸ πᾶν τῆς ἐρεύνης τῇ σῇ ἀνατίθεμεν ἁγιότητι. ὡς ἂν αὐτὴ περὶ τοῦ πράγματος ἀκριβῶς ἐξετάσασα γνωρίσῃ τῇ ἡμῶν μετριότητι.*

[34]) c. 11: *τῶν ἄλλων ῥωμαϊκῶν σφαλμάτων* (später stehender Ausdruck) *πολλῷ τούτων χαλεπωτέρων ἀφέμενον.*

[35]) Die Uebersetzung (Will p. 181) ist unklar und unrichtig. Ueber die betreffenden Wochen s. oben S. 192. Die von Cotelier in h. l. nota 26 angeführten weiteren Anklagen und andere Texte machen die Stelle deutlich: Sie beginnen nicht wie die Griechen das Fasten mit der Woche von Sexagesima. Ein aus Cärularius geschöpfter Text mit siebenzehn Anklagepunkten in Cod. Mon. 226. saec. 13 f. 89 hat einfach: *Τὴν τυρινὴν καὶ τὴν πρώτην ἑβδομάδα ἐσθίουσι, δῆλον τὸ τῶν νηστειῶν, κρέα.*

[36]) Sonst der bekannte Schluß: Quoniam tu solus Sanctus — Jesu Christe cum sancto Spiritu in gloria Dei Patris. Das *διὰ πνεύματος ἁγίου* zu *Χριστέ* bezogen war nach Petr. ep. ad Caer. c. 13. p. 198 der Hauptanstoß; das *εἷς ἅγιος . . εἰς δόξαν θεοῦ πατρός* konnte aber auch sonst leicht angegriffen werden. Const. ap. VII. 47 lautet der Schluß der Doxologie: *Ὅτι σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς τοῦ θεοῦ πάσης γενητῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν, δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας.* Statt des Nominativ's *Ἰ. Χρ.* haben Andere den Genitiv setzen wollen; aber VIII. 13 steht gleichfalls: *εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, εἷς Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.* Dieser Engels- oder Morgenhymnus, den Athan. de virg. erwähnt (Goar.

der Priester, d. h. sie weihen keine Verheiratheten und wollen, daß die, welche Priester werden wollen, ehelos bleiben. 14) Sie lassen zwei Brüder zwei Schwestern heirathen.[37]) 15) In der Liturgie genießt zur Zeit der Communion einer der Fungirenden Azymen und umarmt die Anderen.[38]) 16) Ihre Bischöfe tragen Ringe an den Fingern, indem sie ihre Kirchen wie Ehefrauen betrachten und darin ein Unterpfand der Vermählung sehen. 17) Ihre Bischöfe ziehen in den Krieg, beflecken ihre Hände mit Blut, noch mehr die Seelen, tödten und werden getödtet. 18) Wie uns Einige versicherten, wenden sie bei Ertheilung der Taufe nur eine einzige Immersion an, während sie den Namen der drei göttlichen Personen dazu aussprechen; auch füllen sie 19) den Mund der Täuflinge mit Salz. 20) Sie verfälschen die Worte des Apostels über den Sauerteig.[39]) 21) Sie wollen nicht einmal die Reliquien der Heiligen verehren, Einige nicht einmal die heiligen Bilder. 22) Sie zählen nicht die großen Kirchenlehrer, wie Gregor von Nazianz, Basilius, Chrysostomus, den Heiligen bei und nehmen ihre Lehre durchaus nicht an. Außerdem aber thun die Lateiner noch Vieles, was einzeln anzuführen zu weitläufig wäre.[40])

Da sie nun also leben, fährt Michael fort, da sie offenbar Verbotenes und Verabscheuungswürdiges zu begehen wagen, können sie von den Wohlgesinnten nicht mehr zu den Rechtgläubigen gerechnet werden; die sie dazu rechnen, mögen mit ihnen ihren Antheil haben; wir wollen nicht so verstandeslos und wahnsinnig sein. „Das," bemerkt er weiter, „haben wir nur oberflächlich erzählt, auf daß deine Vollkommenheit es erkenne und nicht etwa meine, sie seien blos bezüglich der Azymen in Irrthum, wie auch wir bis jetzt angenommen haben;[41]) vielmehr möge jetzt dieselbe nach Kenntnißnahme von ihren noch größeren Vergehen sie denen beizählen, denen sie beigezählt zu werden verdienen. Das Unerträglichste aber und das, was ihren Wahnsinn am meisten kennzeichnet, ist, daß sie behaupteten, nicht hieher gekommen zu sein, um belehrt zu werden oder um zu disputiren, sondern um zu lehren und uns zu ihren Dogmen zu bekehren, und das mit großer Herrschsucht und

---

Euchol. p. 58), war in der griechischen Kirche sehr verehrt; nur waren die Worte des Textes hie und da verschieden.

[37]) Gegen solche Ehen Prochir. tit. 39. §. 72. Basil. LX. 37, 76 (t. V. p. 755 ed. Heimb.) Die Blutsverwandten zweier Ehegatten galten als unter sich verschwägert.

[38]) Die pax oder osculum pacis. Auch die griechischen Liturgieen kennen den Amplexus und Dionys. de eccl. hier. c. 2 sagt: καὶ ἀσπασαμένων ἀλλήλους ἁπάντων ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν πτυχῶν ἀνάῤῥησις ἐπιτελεῖται.

[39]) I. Kor. 5, 6. Gal. 5, 9. Modicum fermentum totam massam corrumpit. So die Vulg.; gr. ζυμοῖ (fermentat), nicht φθείρει.

[40]) Die Unterlassung des Allelujagesanges in der Fastenzeit, wovon Leo von Achrida, die Feier der vollständigen statt der Präsanctificatenmesse, wovon Niketas spricht, sind hier übergangen.

[41]) καθὼς καὶ αὐτοὶ μέχρι τοῦ παρόντος ὑπελαμβάνομεν. c. 15. p. 183. Das zeigt die Unwissenheit des Michael, der, bis ihm zum Behufe der Abfassung seines Synodaledicts von einem beleseneren Dritten das Rundschreiben des Photius gezeigt ward, als ihm auch die Uebersetzung der lateinischen Bannschrift vorlag, nicht einmal die alten Anklagen seines Vorgängers kannte.

einem Uebermaß von Unverschämtheit. Gott möge Deine Heiligkeit durch viele Jahre erhalten, indem dieselbe für uns betet!"

Dieses Schreiben war noch unbeantwortet und vielleicht Zweifel vorhanden, ob es an seine Adresse gelangt sei, als Cärularius ein zweites verwandten Inhalts an denselben Antiochener erließ.[42]) Der Eingang desselben ist dem Synodaldecret gegen die lateinischen Abgeordneten und der Encyclica des Photius sehr ähnlich; er beklagt die vielfachen, der Kirche Gottes vom Satan durch Menschen bereiteten Nachstellungen und schildert die vom Occident gekommenen „Sendlinge des Argyrous" in derselben Weise wie der vorhergehende Brief; er bezeichnet die von ihnen mitgebrachten Schreiben als völlig erdichtet und ergeht sich in starken Ausdrücken gegen ihre der Orthodoxie feindlichen und anmaßenden Schriften, in denen man ihn, den Patriarchen, wegen der Lehre vom heiligen Geiste anklage, sowie gegen das prahlerische und anmaßende Auftreten derselben. Er habe den Umgang mit ihnen vermieden, sowohl weil er von ihrer Unverbesserlichkeit überzeugt gewesen sei, als weil er sich verpflichtet gefühlt habe, überhaupt nicht ohne die anderen Patriarchen auf solche Erörterungen mit römischen Legaten[43]) einzugehen. Das Stärkste aber sei, daß dieselben eine Schrift auf den Altar der Hauptkirche zu legen wagten, welche die ganze Kirche der Rechtgläubigen anathematisire, weil ihre Angehörigen nicht nach Art der Lateiner den Bart scheeren, von beweibten Priestern die Communion sich reichen lassen, beim Abendmahl gesäuertes Brod darbringen und nicht im Symbolum das Ausgehen des Geistes von Vater und Sohn bekennen. Diese gottlose Schrift hätte dem Feuer übergeben werden und Niemanden vor Augen kommen sollen; aber da sie öffentlich vor den als Hebdomadaren beschäftigten Subdiakonen deponirt worden, habe das nicht mehr geschehen können; er habe, um den Römern keinen Anlaß zu Aergernissen zu geben, nicht an den Lästerern Rache nehmen wollen, zumal da einer der Gesandten, der die erste Stelle einzunehmen schien, sich Kanzler der römischen Kirche und Verwandten des Frankenkönigs (ῥηγός — hier Heinrich III.) und des Papstes nannte; er habe aber auf kaiserlichen Befehl die Schrift anathematisirt, nachdem er öfter die Urheber ermahnt, vor ihm zu erscheinen und ihren Behauptungen wie besonders der Depravation des Symbolums zu entsagen, was sie hartnäckig verweigert, indem sie eher sich zu entleiben geneigt seien. Das habe der böse Dämon angerichtet. Petrus werde die seinem Collegen widerfahrene Beschimpfung wie die seinige ansehen, den wahren Glauben vertheidigen und, wenn von Rom aus an ihn geschrieben werde, eine seiner würdige Antwort ertheilen. Die gleichen Schreiben seien auch an die anderen Patriarchen gerichtet; da aber kein tauglicher Bote dafür da sei, möge

[42]) Cotel. p. 162—168 e cod. Reg. 2376. Will p. 184—188. Dasselbe steht auch cod. Vindob. gr. theol. 77. f. 131—133. Nach Inhalt des c. 8 könnte aber auch dieses Schreiben das erste gewesen sein.

[43]) Cärularius ist sich nicht consequent. Bald hat Rom mit jenen Legaten nichts zu schaffen, bald ist es doch an ihrem Auftreten betheiligt. Jenes war einer oft gebrauchten Taktik, dieses der wirklichen Meinung Michael's entsprechend.

Petrus die beiliegenden Exemplare durch einen frommen und zuverläßigen Mann versenden und durch eigene Briefe die Collegen zu eifrigem und standhaftem Benehmen, namentlich Rom gegenüber, ermuntern. Ueber den Brief an den alexandrinischen Patriarchen habe er auch an den von Jerusalem geschrieben, damit, wofern Petrus ihn nicht dorthin absenden könne, Letzterer die Beförderung übernehme. Dem Schwager des Petrus, der mit seiner Abreise drängte, habe er das Vorgefallene erzählt, später werde er ausführlicher schreiben und die Schmähschrift jener Legaten mitsenden, aus der sich ihre ganze Unwissenheit, Rohheit und Unverständigkeit klar ergebe. — Höchst wahrscheinlich war dieses Schreiben mit Ausnahme des Schlußes (c. 7. 8) gleichlautend an alle drei östlichen Patriarchen gerichtet, die Michael zum Kampfe gegen Altrom aufzufordern sich alle Mühe gab. Der ganze Orient sollte unter der Führung des ökumenischen Patriarchen zu Neurom sich erheben und mit aller Macht suchte dieser dem Eindrucke etwaiger päpstlicher Schreiben, den er noch immer fürchtete, zuvorzukommen. Ohne auch nur entfernt das Wissen des Photius zu besitzen, besaß Michael dessen Lateinerhaß, dessen Uebermuth und unbeugsamen Starrsinn; mühsam hatte er seine Waffen zusammengesucht, großentheils aus der Rüstkammer seines geistvolleren Vorgängers und Vorbilds sie hervorgeholt; er hatte die Mönche und das Volk in eine fanatische Stimmung versetzt. Von einer eingehenden Prüfung der Controverspunkte findet sich bei ihm keine Spur.

Einen Theil der falschen Behauptungen Michael's wußte Petrus von Antiochien auf ihren wahren Werth zurückzuführen, da er an Mäßigung, Unbefangenheit und Kenntnissen ihm überlegen war, und so sehr er in den Hauptpunkten auf seiner Seite stand, doch eine ruhigere Haltung bewahren wollte. Als Petrus III. dem Byzantiner antwortete, hatte er Leo's IX. Schreiben erhalten; aber er hatte Niemand, der es aus dem Lateinischen genau in das Griechische übertragen konnte; er ließ daher von dem lateinischen Ueberbringer eine Abschrift machen, die er an Cärularius sandte, um eine getreue Uebersetzung zu erhalten.[44])

In seinem höchst merkwürdigen Antwortschreiben geht Petrus auf Michael's Ideen bereitwillig ein und beklagt mit ihm die Beleidigung, die er mitten in seiner eigenen Kirche durch seine Feinde auf Anstiften Satan's erfahren; er wundert sich aber und kann nicht begreifen, wie Argyrous dazu habe kommen können, so sehr vom rechten Wege abzuweichen und sich als Laie in heilige Dinge einzumischen, was er dabei bezweckte und was er gewinnen konnte als Schmach bei der Entdeckung des Betrugs. Obschon Petrus keinen direkten Zweifel an der Wahrheit der Angaben des Byzantiners ausspricht und Gott dankt, daß er die Lüge nicht lange verborgen bleiben ließ, so ist doch die ganze Fassung seines Briefes von der Art, daß darin das Vorgefallene mit großer Vorsicht berührt wird und überall durchblickt, daß dem Petrus die Angaben

[44]) Der Brief steht bei Cotel. l. c. p. 145—162. Will p. 189—204, auch Cod. Vindob. gr. theol. 76. f. 133—136, die angezogene Stelle c. 24. p. 204 ed. Will.

Michael's nicht über jedes Bedenken erhaben waren.[45]) Geradezu will er ihm nicht widersprechen, er will sich ihm anschließen, aber nicht mit Verzicht auf ein selbstständiges Urtheil. Dabei läßt er die historischen Unrichtigkeiten in Michael's Briefe nicht ungerügt hingehen. Vor Allem erklärt er sich gegen die Aeußerungen bezüglich der Commemoration des Papstes in den Diptychen der orientalischen Kirchen, die aus einem ganz grundlosen Gerüchte hervorgegangen seien und ihn mit einem gewissen Schamgefühl um seines Bruders willen erfüllt hätten, zumal wenn dieser auch den anderen Patriarchen dasselbe geschrieben haben sollte. Zwar habe auch er den Papst nicht in seinen Diptychen, wie er auch als Zögling der Kirche von Neurom, deren Privilegien er stets mit dem größten Eifer vertheidige, nicht umhin könne, hierin ihrem Beispiele zu folgen; aber das über Vigilius Gesagte zeige die Nachläßigkeit des Archivars der byzantinischen Kirche, der zwar in der Rhetorik gewandt, aber noch jung und in kirchlichen Dingen nicht hinreichend unterrichtet sei; Vigilius habe zur Zeit der fünften, nicht der sechsten Synode gelebt, sei nur auf kurze Zeit wegen eines Streites mit dem Patriarchen Mennas aus den Diptychen entfernt, nachher aber bei eingetretener Versöhnung wieder in sie aufgenommen worden; zur Zeit der sechsten Synode sei Agatho Papst gewesen, ein heiliger, in göttlichen Dingen erfahrener, in dieser Synode gerühmter Mann; sodann sei er (Petrus) selbst ein unverwerflicher Zeuge, und mit ihm viele Andere, daß unter dem seligen Patriarchen Johannes von Antiochien[46]) der gleichnamige römische Papst commemorirt worden sei, und zu Constantinopel habe er vor fünfundvierzig Jahren (1009—1010) noch unter dem Patriarchen Sergius denselben Papst Johann (XVIII.) in der Liturgie commemorirt gefunden, wie das auch von Seite der anderen Patriarchen geschehen sei. Wie aber und weßhalb nachher des Papstes Name ausgemerzt worden sei, das sei ihm völlig unbekannt (c. 1—5).

Nun geht Petrus zu den Irrthümern der Lateiner über. Sie sind nach ihm nicht alle in eine Linie zu setzen; ein Theil scheint ihm wirklich verabscheuungswürdig, ein anderer noch einer Heilung fähig, ein anderer verdiene, daß man darüber hinwegsehe. Zu letzterer Classe gehört ihm das Bartscheeren und das Ringetragen der Bischöfe; er erinnert daran, daß auch die Orientalen zur Ehre des Apostelfürsten eine runde, gleich einer Krone geformte Tonsur auf dem Haupte haben, goldene Sachen, Handschuhe, mit Gold verzierte Stolen u. s. f. tragen, daß die Miarophagie, das Fleischessen und der Genuß von Schweinefett Seitens der Mönche auch im Orient vorkomme und kein Geschöpf bei Gott verworfen sei, wenn es mit Danksagung genossen werde.[47]) Als

---

[45]) Vgl. c. 23. p. 203: *Ἀνέγνων δὲ καὶ ... τὰ ἐκείνου* (Papae) *πάλιν ἀντίγραφα, εἰ μὴ παρὰ τοῦ Ἀργυροῦ, ὡς ἐδήλωσας, πέπλασται καὶ παραπεποίηται.*

[46]) Auf den unter Johannes Tzimisces eingesetzten Theodor II. folgten Agapius II. und dann Johann III.; die unmittelbaren Vorgänger des Petrus waren Nikolaus II, Elias II, Theodor III. (Le Quien Or. chr. II. p. 751—754). Johann III. fällt in die Anfänge des XI. Jahrhunderts und war dem Papste Johann XVIII. gleichzeitig.

[47]) Hierfür werden Akt. 10, 9—15, zwei Stellen des Basilius (ep. 236. n. 4. Opp.

wahres Uebel dagegen, ja als der Uebel größtes wird der Zusatz Filioque erklärt, weil man einfach bei den Worten der Schrift stehen bleiben müsse und diese keine Vermehrung oder Verminderung erleiden dürften. Uebrigens scheinen die Lateiner die Exemplare der ersten nicänischen Synode verloren zu haben, da die Vandalen lange Zeit in Rom herrschten; von diesen haben sie vielleicht (wofern das wirklich sich so verhält) auch gelernt, nach arianischer Sitte nur durch einmalige Untertauchung zu taufen. Uns genügt aber zur vollständigen Erkenntniß der Wahrheit das weise und heilbringende Symbolum der Gnade; denn dieses unterrichtet uns über Vater, Sohn und Geist in vollkommener Weise[48]) und legt auch die Incarnation des Herrn denen dar, die sie gläubig annehmen; diejenigen aber, die etwas hinzufügen oder hinwegnehmen, belegen wir mit dem Anathem nach Gal. 1, 8. Auch die andere Addition (im Engelhymnus) lassen wir nicht zu, obschon es möglich ist, sie in rechtgläubigem Sinne zu fassen und so keinen Schaden am Glauben zu erleiden. Denn das, was bei uns geschieht, erscheint diesem gleichbedeutend, da nämlich nach Elevation des heiligen Brodes das Volk die Worte spricht: „Einer ist heilig, Einer der Herr Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters" und dann auf beiden Seiten der Archidiakon sowie der zweite der Ministranten den ersten und zweiten Kelch erheben und sagen: „Fülle ihn an, o Herr," dann eine Partikel des consecrirten Brodes hineinwerfen, worauf wir mit lauter Stimme sagen: „Die Fülle des heiligen Geistes." [49]) Es ziemt sich überhaupt, daß wir in Rücksicht auf den guten Willen, besonders da, wo keine Gefahr für den Glauben und die Sache Gottes erscheint, stets zum Frieden und zur Bruderliebe uns hinneigen. „Denn auch die Lateiner sind unsere Brüder, wenn sie auch bisweilen aus Rohheit oder Unerfahrenheit in vielen Punkten von dem rechten Wege abirren, indem sie ihrem eigenen Willen folgen; wir müssen auch bei barbarischen Völkern keine solche Genauigkeit und vollendete Regelmäßigkeit verlangen, wie sie von uns gefordert wird. Es ist schon etwas Großes, wenn nur bei ihnen die Leben spendende Trias richtig gepredigt und das Geheimniß der Menschwerdung nach unserer

---

III. 363 D. ed. Garnier, Const. monast. c. 25. ib. t. II. p. 575) und das Beispiel des heiligen Pachomius angeführt (c. 6 — 10).

[48]) Aus Conc. Chalc. act. V. Mansi VII. 107 seq., citirt bei Phot. de Sp. S. m. c. 80. p. 82 seq.

[49]) Goar Euchol. gr. p. 81: Ὅταν δὲ ἴδῃ ὁ διάκονος τὸν ἱερέα ἐκτείνοντα τὰς χεῖρας καὶ ἁπτόμενον τοῦ ἁγίου ἄρτου πρὸς τὸ ποιῆσαι τὴν ἁγίαν ὕψωσιν, ἐκφωνεῖ. Πρόσχωμεν. Καὶ ὁ ἱερεύς· Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. Ὁ χορός. Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος Ἰησοῦς Χρ., εἰς δόξαν θεοῦ πατρός ἀμήν. Dann singt der Chor das Kinonikon des Tages (Goar. p. 146. n. 161), der Diakon bekleidet sich mit dem Horarion in Kreuzesform und sagt zur Rechten des Celebranten stehend: Μέλισον, δέσποτα, τὸν ἅγιον ἄρτον. Der Priester nimmt nun die fractio hostiae mit den entsprechenden Worten vor. Darauf (p. 82) erfolgt die commixtio, vor welcher der Diakon den Kelch zeigend sagt: Πλήρωσον, δέσποτα, τὸ ἅγιον ποτήριον, der Priester aber die Worte spricht: Πλήρωμα πίστεως πνεύματος ἁγίου. Darnach wird das heiße Wasser gebracht, benedicirt und in den Kelch gegossen.

Lehre bekannt wird. Wenn es wirklich wahr ist, daß die verheiratheten Priester nicht das Heilige berühren dürfen, so können wir auch das nicht loben noch zulassen; ebenso wenig ist es recht, daß sie zugleich in der ersten Fastenwoche die der Enthaltung vom Fleische und die des Käsegenusses halten." Was die Azymenfrage betrifft, so glaubt Petrus, diesen Brauch bereits in seinem Briefe an den Bischof von Grado hinlänglich als der kirchlichen Ordnung entgegen nachgewiesen zu haben, wofern nicht die Lateiner auf den canonischen Ausspruch hin, alter Gewohnheiten könne man sich bedienen, diese Ueberlieferung als eine bei ihnen althergebrachte vertheidigen.[50]) Der Genuß des Erstickten und die Heirath zweier Brüder mit zwei Schwestern mögen vorkommen, aber nicht auf Befehl und mit Zustimmung des Papstes und der anderen Bischöfe, sondern durch die Verwegenheit Einzelner, die so handeln wollen, wie ja auch unter den Christen des Kaiserreichs ohne Vorwissen der Oberhirten viel Ungesetzliches und Verabscheuungswürdiges zu geschehen pflege;[51]) über die Enthaltung von Erstickten bestehe die apostolische Vorschrift Akt. 15, 18 ff., die unmöglich den mit den anderen heiligen Büchern wohl bekannten Prälaten des Abendlandes unbekannt sei; aber auch in der Kaiserstadt und außerhalb derselben gebe es Manche, die das Blut der Schweine essen.[52]) Ueberhaupt sei wohl zu beachten, daß die Orientalen das Viele, was bei ihnen selbst gefehlt werde, übersehen oder dulden und desto eifriger eitle Reden ausstreuen und um fremde Angelegenheiten allzusehr sich kümmern. Diese Mahnung, vor der eigenen Thüre zu kehren, erst seine eigenen Untergebenen von ihren Mißbräuchen abzubringen, wird noch unter der Bitte um Entschuldigung[53]) durch den Hinweis auf einen in dem hochheiligen Kloster Studium bestehenden Mißbrauch verschärft, in dem die Diakonen gegen die kirchliche Ueberlieferung sich umgürten, welche ganz singuläre Gewohnheit Michael trotz aller Mühe noch nicht zu beseitigen vermocht habe. Wenn wir, fragt Petrus, unsere Untergebenen nicht bezähmen können, wie werden wir jenes stolze und seinen Nacken hoch erhebende Volk der Abendländer von seinen Gewohnheiten abzubringen vermögen? Es möge uns genügend und werthvoll sein, wenn sie die rechte Lehre von der Gottheit haben und nach dem Worte der Wahrheit sie mit uns einmüthig verherrlichen. In Betreff des Zusatzes zum Symbolum sowie der Weigerung, von verheiratheten Priestern die Sakramente zu empfangen, möge Michael die Lateiner durch Briefe und durch Zeugnisse zu belehren und zurechtzuweisen nicht ablassen; das Uebrige scheine nicht weiter beachtet werden zu sollen, da es die Wahrheit des Glaubens nicht verletze. Ja vielleicht sei auch das Meiste davon unwahr;

---

[50]) c. 15. p. 199: *εἰ μὴ τῷ κανονικῷ τούτῳ ῥητῷ τῷ φάσκοντι· Ἔδοξε πᾶσι τοῖς ἀρχαίοις ἔθεσι χρήσασθαι, ἀρχαίαν εἶναι καὶ αὐτοὶ παρ' αὐτοῖς ἐροῦσι τὴν τῶν ἀζύμων παράδοσιν.*

[51]) *οἷα δὴ καὶ ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς Ῥωμαϊκῇ ἐπικρατείᾳ πολλὰ τῶν ἀθέσμων καὶ ἀποτροπαίων ἡμῶν ἀγνοούντων εἴωθε γίνεσθαι.*

[52]) Das bestätigen Zonar. Balsam. in Trull. c. 67. Bever. I. p. 237.

[53]) c. 17. p. 200: *εἴπω δὲ καὶ τοῦτο· ἀλλὰ καὶ μὴ παροξυνθῇς.*

leeren Verläumdungen und bloßen Muthmaßungen dürfe man nicht leicht Glauben schenken und so das Feststehende und in gutem Zustande Befindliche erschüttern. Daher sei es nöthig, daß der byzantinische Patriarch nach der Wahl des neuen Papstes das Alles in einem besonderen Schreiben auseinandersetze, wozu ihm Gott seine Gnade geben möge, um so eine Besserung der Lateiner herbeizuführen. Vielleicht werde der Papst antworten, das, was das Gerücht von den Lateinern gesagt, sei unwahr, oder auch, es sei von Einigen wohl geschehen, aber ohne seinen Willen und seine Zustimmung (c. 11—19).

Daß die Lateiner die Bilder und Reliquien der Heiligen nicht verehren, findet Petrus unglaublich, zumal da sie sich so sehr der Reliquien der Apostelfürsten Petrus und Paulus rühmen, da ferner Papst Hadrian an der siebenten Synode mit den anderen Patriarchen Antheil nahm und die Ikonoklasten anathematisirte, da so viele heilige Bilder aus Rom nach Constantinopel übertragen wurden, die der Heiligkeit der in ihnen Abgebildeten so genau entsprechen, da endlich die fränkischen Pilger im Orient die Tempel der orientalischen Christen besuchen und den heiligen Bildern Ehrfurcht erweisen. Daher bittet und beschwört der Antiochener seinen byzantinischen Collegen, von der allzugroßen Akribie abzulassen und den Verhältnissen sich anzupassen, da zu befürchten stehe, daß bei dem Streben, den Riß zu heilen, ein noch größerer Riß verursacht, und bei der Bemühung, den Gefallenen aufzuheben, ein noch tieferer Fall herbeigeführt werde. Michael möge bedenken, ob nicht offenbar in Folge dieser langen Trennung und dieses Zwiespalts, weil dieser erste und apostolische Stuhl (von Altrom) von der heiligen orientalischen Kirche getrennt ward, die Vermehrung aller Bosheit in der Welt, der üble Stand des ganzen Erdkreises, die Erschütterung der Reiche und so viele und große Unglücksfälle eingetreten seien.[54]) Seine Ansicht gehe dahin, wofern die Lateiner den Zusatz im Symbolum aufgeben, sei nichts weiter von ihnen zu verlangen, auch die Azymenfrage, obschon er hierin das Unrecht derselben nachgewiesen zu haben glaube, als indifferent zu betrachten. Er bittet seinen Amtsgenossen, darauf einzugehen, damit man nicht, wenn man Alles verlange, Alles verliere; er wünscht, daß er barmherzig verfahre; er lobt die in seinem Briefe an Leo IX. bewiesene Sanftmuth und Demuth, bemerkt aber, es hätten darin die Ursachen der Zwistigkeiten angegeben werden sollen, da es sich um Eintracht und Einigung gehandelt; alsdann wäre das Schreiben vollkommen gewesen. Petrus berichtet, daß die Briefe an die Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem übersendet worden seien, und berichtigt eine irrige Auffassung des Byzantiners in Betreff seiner Antwort an Dominicus von Grado, über den sich jener ohne Grund beklage; es stehe nicht darin, daß derselbe an Michael geschrieben, wie dieser annehme. Nach Erwähnung des lateinischen, an ihn gerichteten Schreibens Leo's IX. schließt Petrus mit einer eindringlichen Mahnung zum Frieden und zur Liebe sowie

[54]) Es sind also nicht die Päpste allein, die diesen Gedanken ausgesprochen haben.

mit dem Wunsche, sein Mitbruder möge nachsichtiger und gemäßigter, zumal da, wo es sich nicht um Verachtung Gottes handle, zu Werke gehen (c. 20—25).[55])

Welchen Eindruck dieses sicher beherzigenswerthe Schreiben auf den byzantinischen Patriarchen hervorbrachte und welches seine weiteren Schritte der lateinischen Kirche gegenüber waren,[56]) ist uns bei Abgang fernerer griechischer und abendländischer Quellen unbekannt. Cärularius behauptete seinen Einfluß unter dem schwachen Constantin IX., der nach dem Tode der äußerlich von ihm vielbetrauerten und als engelgleich gepriesenen Kaiserin Zoe aus Furcht vor dem Kirchengesetze und vor seiner Schwägerin Theodora eine vierte Ehe einzugehen nicht wagte, ebenso als darauf die Letztere ohne Opposition nach Constantin's Tod mit dem Syncellus Paraspondylos die Regierung führte.[57]) Wir wissen nicht, ob der von Kaiser Heinrich III. 1055 an den byzantinischen Hof abgesandte Bischof Otto von Novara,[58]) der allerdings zunächst ein politisches Bündniß gegen die Normannen zu betreiben und darin bei Theodora Erfolg hatte, zugleich über kirchliche Fragen verhandelt und Aufträge des Papstes Victor II. erhalten hat; wir wissen ebenso wenig, was die 1058 von Stephan X. abgeordnete Gesandtschaft (Cardinal Stephan, Desiderius und Mainard von Monte Cassino)[59]) in Byzanz ausrichtete. Wie unter Theodora, so behauptete sich Cärularius auch unter dem Schattenkaiser Michael VI. Stratiotikus und im Anfange der Regierung des Isaak Comnenus (s. Juni 1057).[60]) Letzterer ehrte anfangs den Patriarchen sehr, gab der Kirche größere Freiheit, gestattete ihr die (früher durch den Kaiser erfolgte) Ernennung des Großökonomen und des Skeuophylax, verlieh den Neffen des Cärularius Ehrenstellen.[61]) Nachher entstanden aber Zerwürfnisse, nicht blos deßhalb, weil der Kaiser reichen Klöstern ihre Besitzungen nahm, sondern auch weil des Cärularius Stolz ihm unerträglich ward. Er soll sich die Rechte des Kaiserthums angemaßt und den Kaiser als seine Creatur mit Absetzung bedroht haben;[62]) Anstoß erregte es, daß er kaiserliche Insignien und purpurrothe Schuhe[63]) sich beilegte. Eine Wahrsagerin Namens Dosithea soll er

---

[55]) Vgl. noch Allat. de cons. II. 9, 2. p. 616. 617. Becc. ap. eund. G. O. II. p. 37 seq. 41 seq.

[56]) Die Nachrichten des Matthäus Blastares und des Georg Phranza (Pichler I. 260 Dimitracop. Ἱστορία τοῦ σχίσματος p. 25—27) über eine Verdammung der Lateiner durch alle orientalischen Patriarchen sind äußerst zweifelhaft.

[57]) Zonar. Ann. XVII. 28. 29.

[58]) Annal. Bertholdi a. 1055. Will Restauration II. S. 36.

[59]) Chron. M. Casin. (Pertz Scr. VII. 703.) Jaffé Reg. n. 3322. Höfler Deutsche Päpste II. S. 273—274.

[60]) Zonar. XVIII. 1. 3. Georg. Ham. Cont. p. 880—882. Cedr. II. p. 610—638. Glyc. P. IV. p. 600. Manass. p. 268. 269.

[61]) Ham. Cont. p. 882. 883. Zonar. XVIII. 4. Glyc. P. IV. l. c.

[62]) Zonar. l. c. c. 4. 5. Joh. Skylitzes p. 642. 643. Mich. Psell. ap. Pag. a. 1054. n. 2; a. 1058. n. 11. Cuper n. 742. p. 125. Le Quien Diss. I. Dam. I. 32. p. XIX. seq.

[63]) κοκκοβαφῆ πέδιλα. Cedr. p. 637. Skyl. l. c.

sehr hoch gehalten und die Kaiserin Zoe unter die Heiligen versetzt haben. Man klagte ihn der Hoffart, der Unwissenheit, der Häresie, der Verachtung der Gesetze[64]) an; der gelehrte Psellus erhob sich gegen ihn als Ankläger. Seine Anhänger aber wußten Wunder von ihm zu erzählen.[65]) Im Sommer 1058 relegirte ihn der Kaiser sammt seinen Neffen; das Ansinnen, durch freiwillige Abdankung einer schimpflichen Absetzung zuvorzukommen, wies er hartnäckig von sich; doch machte sein bald erfolgter Tod weitere Schritte entbehrlich und jetzt ward ihm ein ehrenvolles Begräbniß zu Theil.[66]) Bei dem ganzen Charakter des Cärularius ist es nicht wahrscheinlich, daß er in den letzten Lebensjahren seine Haltung gegen die Lateiner änderte; die späteren Vertreter des Schisma haben ihn stets als einen ihrer Koryphäen verherrlicht. Von den beiden nächsten Nachfolgern des Cärularius, dem vielgepriesenen Constantin III. Lichudes, der gegen Comnenus eine schimpfliche Nachgiebigkeit zeigte und früher in Staatsgeschäften viel verwendet war (von 1059—1063),[67]) und Johann VIII. Xiphilinus (1063—1075), einem früheren Mönche aus Trapezunt, der gelehrt, aber ehrgeizig gewesen sein soll[68]) und in der Ehegesetzgebung thätig war,[69]) haben wir bezüglich ihrer Haltung gegen die Lateiner keine genaueren Nachrichten; es scheint der Letztere wenigstens schismatisch gesinnt gewesen zu sein.

Wahrscheinlich in Folge der Correspondenz des Dominicus von Grado mit Petrus von Antiochien ward vom Patriarchate von Aquileja aus die dogmatische Frage über den Ausgang des heiligen Geistes an Papst Alexander II. gebracht und Petrus Damiani zu einer eigenen Schrift gegen den Irrthum der Griechen veranlaßt.[70]) Petrus lobt es, daß man den Papst darüber befragt, an den solche Fragen gehören, und glaubt den Ursprung des Irrthums der Griechen darin zu finden, daß die Schrift nur vom Ausgange des Geistes

[64]) S. N. 26 des vor. Abschn. S. 736.

[65]) Baron. a. 1058. n. 18. Cuper n. 744. p. 125.

[66]) Zon. l. c. Pag. a. 1058. n. 13. Cuper n. 747—749. p. 126. Le Quien Panopl. p. 221.

[67]) Zon. l. c. c. 5. Cuper n. 750—753. p. 126. 127.

[68]) Zon. c. 9. 10. Glyc. P. IV. p. 606. Cuper. n. 754—761. p. 126—128. Constantin X. Dukas hatte sich von seiner Gemahlin Eudokia das schriftliche Versprechen ertheilen lassen, daß sie nach seinem Tode nicht mehr heirathe. Der Patriarch Xiphilinus, der die Urkunde aufzubewahren hatte, ließ sich nach des Kaisers Tod auf die Vorspiegelung eines Eunuchen hin, die Kaiserin wolle seinen Neffen, den ausschweifenden Bardas, heirathen, zur Herausgabe verleiten, worauf aber die Eudokia sich mit dem zum Kaiser erhobenen Romanus Diogenes vermählte. Zonar. l. c. c. 10.

[69]) Leuncl. I. 211—214. 266—268. Migne CXIX. 756 seq.

[70]) Petri Dam. Opusc. XXXVIII. contra errorem Graecorum de process. Sp. S. (Migne PP. lat. CXLV. p. 633 seq.): Religiosus Episcopus Popiliensis ecclesiae mihi retulit, quoniam ex ore Dominici reverendissimi Patriarchae Gradensis audivit, quaestionem vos catholicae fidei valde necessariam Apostolicae Sedi sacris insertam literis destinasse, atque ut a sanctissimo Papa Alexandro scripturarum testimoniis evidentissime solveretur, sacerdotalis officii vigilantia postulasse, cur videl. Spiritus sanctus apud Latinos a Patre dicatur Filioque procedere, cum apud Graecos a solo procedere Patre credatur.

aus dem Vater rede, Christus ihn Geist, Verheißung des Vaters nenne (Joh. 15, 26; 14, 16. 17; Matth. 10, 20. Luk. 24, 49); er erklärt, das sei der katholischen Lehre nicht entgegen, da nirgends gesagt werde, der Geist gehe nicht vom Vater aus, und der Sohn bei der Nennung des Vaters zugleich mitzuverstehen sei. Dafür zeuge es, daß der Geist vom Vater im Namen des Sohnes oder vom Sohne und Vater gesendet werde, daß er Geist der Wahrheit heiße, worunter der Sohn zu verstehen, daß Christus sage: „Er wird von dem Meinigen nehmen"; dafür werden noch andere Stellen der Schrift angeführt, wie Luk. 8, 46. Gal. 4, 6. Röm. 8, 9. Joh. 20, 22. Ps. 32 u. s. f.[71]) Der Geist sei nicht Sohn, weil nicht gleich diesem gezeugt, sondern ausgehend, die Schrift sei stets von den Vätern in demselben Sinne wie von den Lateinern verstanden worden, wie die Texte von Ambrosius, Hieronymus, Gregor M., Athanasius und Cyrillus erwiesen, die auch anderwärts[72]) von Petrus angeführt worden waren. Wenn der Sohn sage, der Geist gehe vom Vater aus, so beziehe er das Seinige auf den, von dem er selber das Sein habe, und wenn das Symbolum von Nicäa (Cpl.) dasselbe sage, so sei das aus dem Grunde, weil auch das Ausgehen des Geistes der Sohn vom Vater empfange.[73]) Diese Sätze wurden nachher oftmals in der theologischen Polemik von den Lateinern wie auch von den unirten Griechen wiederholt. Wahrscheinlich ward die Schrift des Damiani in Rom benützt und als Alexander II. 1071—1073 den Bischof Petrus von Anagni nach Constantinopel sandte, wo derselbe ein Jahr verblieb,[74]) konnte sich leicht Gelegenheit zu ihrem Gebrauche ergeben.

Noch ein anderer großer Occidentale trat vor Ausgang des eilften Jahrhunderts gegen die Griechen in die Schranken. Es war Anselm von Canterbury, der unter Urban II. auf der Synode von Bari 1098, vom Papste

---

[71]) Hier bemerkt Petrus c. 3: Sicut ergo cum Filii vel Christi Spiritus dicitur, non statim consequimur, ut eum possimus a Patre disjungere, ita cum dicitur Spiritus Patris, non eum possumus a Filio separare.

[72]) Opusc. I. de fide cath. c. 10 de process. Sp. S. a Patre et Filio p. 57—59 Die zwei griechischen Väter werden p. 58 also angeführt: Licet Graecorum plurimi non credant Spiritum S. a Filio sicut a Patre procedere, beatus tamen Athanasius Alex. sedis Ep. in libro, quem adversus Arium scripsit, inter cetera sic ait: Ego credo Filium in Patre et Patrem in Filio, Spiritum quoque Paraclitum, qui procedit a Patre, et Filii esse et Patris, quia et a Filio procedit, sicut in Evangelio scriptum est, quod per insufflationem dederit discipulis suis Spiritum sanctum. — S. Cyrillus etiam de hac ipsa Spiritus S. processione contra Nestorium dicit: Quamvis enim in sua sit substantia Spiritus ejus, haud dubium, quin Patris, ut intelligatur in persona proprietas, juxta id quod Spiritus est, et non Filius, attamen alienus non ab illo. Nam Spiritus appellatus est veritatis et veritas Christus est. Unde et ab ipso similiter sicut a Deo Patre procedit.

[73]) Opusc. XXXVIII. c. 6. p. 640: Cur Filius dixit: Spiritus a Patre procedit? Quia quod suum est ad eum refert de quo ipse est. c. 7. p. 641: In Nic. Symbolo dicitur Spiritus a Patre procedere proprie, quia Pater dedit Filio, ut et de eo procedat Spiritus.

[74]) Cf. Allat. de consens. II. c. 9. n. 7. p. 624. Acta SS. 3. Aug. I. p. 235.

aufgefordert, mündlich und nachher schriftlich die Lehre der lateinischen Kirche gegen die Griechen vertheidigte.[75]) Anselm suchte, ganz an seinen großen Meister Augustinus sich anlehnend, dieselbe auch speculativ zu begründen; er stellte eine Reihe theologischer Principien auf, die auch in späterer Zeit zur Grundlage der Beweisführung bei den Lateinern dienten, und führte vor Allem auf das schärfste den Nachweis, daß bei der Spiration des Geistes Vater und Sohn nicht als zwei Principien, sondern nur als ein Princip zu denken sind.[76]) Er spricht entschieden den Grundsatz aus: „In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio" [77]) und zeigt, damit der Personalunterschied zwischen Sohn und Geist aufrecht erhalten werde, müsse der eine von dem anderen ausgehen, und da das Ausgehen des Sohnes vom Geiste undenkbar, könne nur das des Geistes vom Sohne angenommen werden. Die Argumentation aus den biblischen Stellen ist schärfer als bei Ratramnus und den früheren Occidentalen; so z. B. bemerkt er zu Joh. 16, 13: Das Hören des heiligen Geistes ist soviel als das Wissen empfangen; sein Wissen aber fällt mit dem Wesen zusammen; von dem hat der Geist das Wesen, von dem er hört, was er redet. Wenn aber der Geist vom Sohne das Wesen hat, so geht er vom Sohne aus. Indem er den Geist mit Augustinus als die Liebe faßt, die der höchste Geist zu seinem Worte (Erkennen) und dieses zu ihm hat,[78]) denkt er den Geist ausgehend von beiden. Die Schrift des Anselmus wurde, sei es damals, sei es später, auch in das Griechische übersetzt und ist noch in Handschriften[79]) in dieser Uebersetzung vorhanden. Schon hier zeigt sich die Ueberlegenheit der abendländischen Dialektik, die später noch schärfer hervortreten, aber auch die ahnenstolzen Griechen noch mehr erbittern sollte. Auch das ungesäuerte Brod der Lateiner vertheidigte Anselmus sehr gut.[80])

---

[75]) Vgl. Le Quien Diss. I. Dam. §. 40. p. XXIII. Werner Gesch. d. apol. u. pol. Lit. III. S. 20 f.

[76]) de proc. Sp. S. c. 9: Quoniam sicut non credimus, Spiritum S. esse de hoc, unde duo sunt Pater et Filius, sed de hoc, in quo unum sunt, ita non dicimus duo ejus principia, sed unum principium. Quippe cum dicimus Deum principium creaturae, intelligimus Patrem et Filium et Spiritum S. unum principium, non tria principia, sicut unum creatorem, non tres creatores etc.

[77]) c. 2: Sic ergo hujus unitatis et hujus relationis consequentiae se contemperant, ut nec pluralitas, quae sequitur relationem, transeat ad ea, in quibus praedicta simplicitas sonat unitatis, nec unitas cohibeat pluralitatem, ubi eadem relatio significatur: quatenus nec unitas amittat aliquando suam consequentiam, ubi non obviat aliqua relationis oppositio, nec relatio perdat quod suum est, nisi ubi obsistit unitas inseparabilis.

[78]) Vgl. Proslog. c. 33. Monol. c. 49.

[79]) Cod. Vat. 1115. f. 65 a. *Τοῦ μακαρίου Ἀνσέλμου ἐπισκόπου Καντουαρίας περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος πρὸς τοὺς Γραικούς.* Anf.: *Ἀρνεῖται τὸ τῶν Γραικῶν ἔθνος καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεσθαι, ὃ παρ' ἡμῶν τῶν λατίνων ὁμολογεῖται.*

[80]) Anselm. ep. ad Walteranum p. 135 seq. ed. 1720: De sacrificio, in quo Graeci nobiscum non sentiunt, multis rationabilibus Catholicis videtur, quia quod agunt, non contra fidem christianam. Nam et azymum et fermentatum panem sacrifi-

Was die Disciplinarpunkte überhaupt betrifft, die zwischen beiden Theilen Gegenstand des Streites waren, so haben diese die Lateiner weit weniger beachtet und die von Humbert gegen die Griechen vorgebrachten Recriminationen fanden anfangs keinen bedeutenden Nachhall. Nur eine fragmentarisch vorhandene Schrift des eilften Jahrhunderts [81]) stellt mehrere Disciplinarpunkte zugleich mit dem Lehrsatze vom heiligen Geiste zusammen. Sie beschuldigt die Griechen der Fälschung der Väterschriften sowie der Versündigung an der Bibel und an dem katholischen Glauben, Letzteres deßhalb, weil sie das Ausgehen des Geistes vom Sohne läugnen, die Sendung des Geistes durch den Sohn nicht auf dessen Wesenheit beziehen, nicht im Sinne des Ausgehens fassen, das per Filium nicht gleich dem a Filio setzen. Sodann wird gerügt, daß die Griechen die in azymis consecrirte Eucharistie der Lateiner verunehrt, (unter Cärularius) mit Füßen getreten, den Patriarchen Michael, den Leo von Achrida und den Studiten Niketas in den Diptychen belassen haben, daß sie auch nicht einmal den consecrirten Wein der Lateiner als Blut Christi anerkennen, daß sie behaupten, Christus habe mit gesäuertem Brode das Abendmahl gehalten und so das mosaische Gesetz verletzt, daß sie das gesäuerte Brod in manichäischer Weise beseelt nennen und sagen, die Seele des Brodes mache den Leib Christi lebendig, als ob Christus zwei Seelen habe, die des Menschen und die des Brodes, oder als ob, gleichwie das Brod in das Fleisch Christi verwandelt wird, also auch die Seele des Brodes in die Seele Christi verwandelt werde. Ebenso werden die schon von Humbert gerügten Riten bei der Liturgie getadelt, daß der Leib Christi mit einer Lanze durchschnitten, in der Erde begraben, einer gemeinen Speise gleich geachtet, mit warmem Wasser genossen werde; ferner, daß man sage, aus der Seite Christi sei warmes Blut geflossen, daß man mit der größten Grausamkeit den Kindern vor dem siebenten Tage die Taufe verweigere. In dieser Schrift wurden Humbert's Arbeiten benützt. Dieselbe ward wohl nach dem Tode des Cärularius und seiner Gehilfen verfaßt, als die Polemik noch ganz in dem früheren Stadium fortdauerte.

Der häufige Thronwechsel in Byzanz war friedlichen Bestrebungen nicht günstig. Bei dem Tode Constantin's X. hatte dessen Wittwe Eudokia sammt dessen Söhnen Michael, Andronikus und Constantin die Herrschaft; dann (seit Jan. 1068) der ihr angetraute Romanus IV. Diogenes, gegen den in seiner Abwesenheit in der Hauptstadt eine Empörung ausbrach, die den schwachen Michael VII. Parapinakes auf den Thron erhob, unter dem zuerst der Erzbischof Johannes von Side, Eunuch und Protoproedros der Protosyncellen,

---

cans, sacrificat... Non differunt azymus et fermentatus substantialiter, ut quidam putant... Apertissimum tamen est, quia melius sacrificatur de azymo quam de fermentato; tum quia valde aptius et purius et diligentius fit, tum quia Dominus hoc fecit. Unde illud non est tacendum, quia quum Graeci anathematizant Azymitas (sic enim nos vocant), anathematizant Christum. Si autem dicunt, quia judaizamus, dicant similiter Christum judaizasse.

[81]) Marten. Thes. anecdot. V. p. 845 seq. Will Acta p. 254—259.

dann der Eunuch Nikephorus oder Nikephoritzes alle Gewalt in Händen hatte.[82]) Mit diesem Michael unterhielt Papst Gregor VII. freundschaftliche Beziehungen und setzte einen Unionsversuch in das Werk, den der Sturz dieses Kaisers durch Nikephorus Botoniates vereitelte, den Gregor deßhalb im November 1078 excommunicirte.[83]) Der Usurpator heirathete trotz des Widerstandes einiger Mönche die Augusta Eudokia, weßhalb der ihn trauende Priester entsetzt ward, und ließ Michael VII. zum Mönche scheeren, der zum Erzbischof von Ephesus geweiht ward, aber im Kloster lebte. Auch jetzt war der Erzbischof von Side wieder allvermögend;[84]) in kirchlicher Beziehung ward aber nichts erreicht. Der erleuchtete Gregor VII. war sicher zur Anerkennung der alten griechischen Riten vollkommen geneigt; ja das Urtheil Leo's IX. über die Anerkennung der nicht dem Glauben zuwiderlaufenden Gewohnheiten hat keiner der folgenden Päpste retractirt, wenn auch einzelne Schriftsteller sich hart und bitter über verschiedene uralte Riten und Observanzen der Griechen geäußert haben. Gregor betrachtete die Lehre vom heiligen Geiste als die hauptsächlichste, wenn nicht einzige wahre Controverse.[85]) Gleich Humbert, Dominicus, Anselmus und Petrus Damiani[86]) sprach er sich dahin aus, die Consecration sei gleichmäßig giltig, ob sie mit gesäuertem oder in ungesäuertem Brode geschehe, und war von jedem Tadel der Anwendung des ersteren weit entfernt.[87]) Die Procession des heiligen Geistes und die Azymen blieben noch lange die wichtigsten Controverspunkte.

Viel ruhiger und besonnener als sein Amtsvorgänger Leo oder als Cärularius urtheilte der bulgarische Erzbischof Theophylakt in der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts.[88]) Der Diacon und Kanstrisius[89]) Nikolaus, nachher Bischof von Melesoba, hatte ihn gebeten, kurz und bündig die Irrthümer

---

[82]) Zonar. XVIII. 7—16. Skyl. p. 659—705. Niceph. Bryenn. I. 4—25. II. 1.

[83]) Allat. de cons. II. 9, 7. p. 624. 625. Hefele Conc. V. S. 113.

[84]) Zonar. XVIII. 17—19. Skyl. p. 731—738. Bryenn. III. 15 seq. Manass. v. 6675 seq.

[85]) Greg. L. II. ep. 31: cum Cplitana ecclesia de Spiritu S. a nobis dissidens concordiam apostolicae Sedis expetat.

[86]) Humb. Dial. c. 29. Domin. ep. ad Petr. c. 3. p. 207. Anselm. l. c. (N. 80.) Petr. Dam. (Migne PP. lat. CXLV. 909). In der expos. can. Missae (Migne l. c. p. 881) hebt Letzterer hervor: Panis fermentatus non debet offerri in sacrificium tum ratione facti tum ratione mysterii. Denn der Gebrauch der Azymen war zur Zeit des letzten Abendmahls geboten und der Sauerteig bedeutet Corruption. Der Irrthum der Griechen aber hat keinen Einfluß auf den Valor. Sicut nihil interest in sacrificio vinum offerre an mustum, ita, prout mihi videtur, idem est vel fermentatum offerre vel azymum (de az. et ferm.)

[87]) Greg. L. VIII. ep. 1 ad AEp. Synnad. Arm.: Nos vero azymum nostrum inexpugnabili secundum Dominum ratione defendentes ipsorum fermentatum nec vituperamus nec reprobamus, sequentes Apostolum dicentem, mundis esse omnia munda. Cf. Innoc. III. de myst. Miss. IV. 33.

[88]) Er war sicher vor 1078 Erzbischof und starb nicht vor 1107. S. De Rubeis Diss. de Theophyl. n. 14—16. 19. Opp. ed. Venet. 1754. t. I. p. VI—X.

[89]) Codin. de offic. p. 4. 136: κανστρίσιος = ὁ εἰς τὸ κάνστρεον (vestiarium, locus vestium sacrarum) καὶ εἰς τὸ ἀλλάσσειν τὸν ἀρχιερέα.

der Lateiner zu widerlegen, die einerseits sehr zahlreich, anderseits stark genug seien, die beiden Kirchen von einander zu trennen. In seiner Antwort [90]) erklärt Theophylakt, daß, obschon Viele, ja fast Alle (unter den Griechen) so dächten, er sich doch nicht überzeugen könne, daß die Zahl dieser Irrthümer so groß und ihr Gewicht zur Rechtfertigung der Spaltung ausreichend sei. Die Lateiner, sagt er, werden des Irrthums beschuldigt, weil sie ungesäuertes Brod darbringen, am Samstag fasten, die Fasttage vor der Leidenszeit des Herrn nicht so zählen wie wir, die Ehen der Cleriker auflösen, den Laien sie aber ohne Unterschied gestatten, ja (lasse dir kein Lachen ankommen!) den Bart scheeren, nicht blos Andere, sondern auch Solche, die heilige Weihen haben, weil Ringe ihre Hände schmücken und die priesterlichen Gewänder von Seide gewebt und von verschiedenen Farben sind, weil sie ferner (ihre Mönche) Fleisch essen und bei der Adoration des Herrn auf den Boden niederfallen. Von diesen „Irrthümern" halte ich einige für gar keiner Zurechtweisung bedürftig, andere nur einer geringen; wofern sie Einer rügt, dürfte er der Kirche einen, aber keineswegs bedeutenden Dienst erweisen; falls es nicht geschieht, wäre das kaum ein Nachtheil. Sodann bemerkt er später: Denen, welche die Abweichungen im Ritus für unverzeihliche Sünden halten, nicht beizupflichten, ist Sache desjenigen, der in der Kirchengeschichte bewandert ist; ein Solcher weiß, daß nicht jede Gewohnheit die Kraft hat, die kirchliche Einheit zu trennen, sondern nur das, was eine Verschiedenheit im Glauben mit sich bringt, daß aber verschiedene Gewohnheiten oder auch Dinge, die bei jenen vortrefflichen Richtern als Irrthümer gelten, theils aus Frömmigkeit und Religiosität entstanden sind, wie z. B. den Boden der Kirchen küssen (denn die satanische Verläumdung, daß die Lateiner die Bilderverehrung verwerfen, lassen wir nicht gelten), theils aus einer vorsichtigen Oekonomie und schonenden Rücksicht auf die menschliche Schwäche, vielleicht auch der Seele, sicher aber des Leibes, wie z. B. daß kranke Mönche Fleisch genießen. Diejenigen Griechen, die zwar Eifer haben, aber nicht der Klugheit gemäß, und die, was noch schwerer ist, aus blinder Eigenliebe Christi Leib zerreißen, sind ernstlich zu warnen, nicht wegen des Fastens und des ungesäuerten Brodes gegen die unbeugsame Hartnäckigkeit der Lateiner ein strenges und abstossendes Verfahren einzuhalten. [91]) Im Wesentlichen tadelt Theophylakt die Heftigkeit der Orientalen gegen die Lateiner noch schärfer als die angeblichen Verirrungen der letzteren; [92]) er läßt es durchblicken, daß auch an jenen Vieles, und zwar mit Grund, getadelt werden könne; so will er z. B. nicht über die Mißverhältnisse in der Ehe sich aussprechen, da auch die Lateiner Vieles an den Ehen der

---

[90]) *Προςλαλιά τινι τῶν αὐτῷ ὁμιλητῶν περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται λατῖνοι* oder *λόγος πρὸς Νικόλαον διάκονον κ. τ. λ.* ed. Mingarelli Fascicul. anecdot. Rom. 1756. d. 259 seq., Opp. Theophyl. ed. Venet. 1758. t. III. p. 513—527, p. 229 seq. ep. Will. Auszüge daraus in Demetr. Chomat. Resp. ad Const. Cabas. AEp. Dyrrach. Leuncl. Jus. Gr. R. t. I. L. V. p. 318 seq.

[91]) c. 1. 2. p. 513 seq. c. 15. p. 527 ed. Venet.

[92]) c. 16—18. p. 525—527.

Griechen tadeln könnten; er hebt hervor, daß nicht Alles von Allen verlangt werden könne, daß hier keine Härte, sondern Nachsicht und Bruderliebe am rechten Orte sei.[93]) Daß die Lateiner Erstictes genießen, erklärt er gleich Humbert für falsch; die Besonneneren unter ihnen, bemerkt er, können nicht einmal den Namen davon hören. Das Sabbatfasten bekämpft er gleich Niketas Stethatus mit dem can. ap. 66 (65), dessen Autorität er durch das, wie er meint, auch in Rom (vermöge der angeblichen Zustimmung päpstlicher Legaten) anerkannte Trullanum vertheidigt.[94])

Nur die Neuerung im Symbolum und die Lehre, daß der Geist auch vom Sohne ausgeht, erscheint als schwerer Irrthum der Lateiner, ja als geeignet, ihnen die Höllenstrafe zuzuziehen.[95]) Diese Lehre bespricht Theophylaktus öfter. Er streitet besonders gegen das Argument der Lateiner, der Geist sei Geist des Sohnes, dem Sohne eigen, Geist Christi, also müsse er vom Sohne das Sein haben, indem er mit Photius urgirt, es sei zweierlei, esse ex quopiam und esse cujusdam, der Geist heiße so, weil er dem Sohne consubstantial sei und durch ihn den Menschen ertheilt werde.[96]) Die Worte „den ich euch vom Vater senden werde“ (Joh. 15, 26) sollen ebenfalls nur die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater ausdrücken[97]) und Joh. 20, 22 von Christus nicht der Geist selbst, sondern nur eine Gabe desselben, die der Sündenvergebung, mitgetheilt worden sein, weil sonst die Herabkunft des Geistes am Pfingstfeste nicht mehr nöthig gewesen wäre.[98]) Ebenso schließt er mit Photius aus Joh. 15, 26, daß der Geist nur vom Vater ausgehe, weil Christus sonst hinzugefügt haben müßte: „und von mir“;[99]) nicht minder spricht er die Furcht aus, es würden durch die Lehre der Lateiner zwei Principien eingeführt;[100]) er will durchaus keinen Schluß von der Missio auf die Processio zulassen.[101]) Das Hauptargument ist sodann dieses: „Das, was zu seiner Existenz zweier Principien bedarf, ist im Vergleich zu dem, was nur von einem Princip ist, entweder größer oder kleiner oder gleich; gleich kann es nicht sein; sonst wäre es ebenfalls von einem Princip; es bleiben also nur die zwei ersten Fälle. Demnach ist der Geist entweder größer als der Sohn, was eine neue Gottlosigkeit ist, oder kleiner, was die Häresie

---

[93]) c. 11. 12. 14. p. 521 seq. 524.

[94]) c. 15. 9. Cf. De Rubeis Diss. cit. §. XVIII. n. 70—73. p. XXXVI. seq.

[95]) c. 2 fin. c. 3. p. 514.

[96]) Com. in Joh. 3, 35 (Opp. I. 550.) ep. cit. ad Nicol. diac. c. 4 (ib. III. p. 515. ap. Becc. de un. Eccl. n. 65 (Gr. Orth. I. 215).

[97]) Com. in Joh. 15, 26 (l. c. p. 716). Camat. ap. Becc. (G. O. II. 519.)

[98]) Com. in Joh. 3, 35 l. c.; ep. cit. c. 6 (p. 518). ap. Becc. de un. Eccl. n. 68 (G. O. I. 220). Vgl. auch in Joh. 7, 39. p. 612, wo indessen hauptsächlich nur darauf bestanden wird, daß der Geist vor der Auferstehung nicht so reichlich (οὐχ οὕτω δαψιλῶς) gegeben ward.

[99]) ep. cit. c. 3. p. 515. ap. Becc. l. c. n. 69. p. 220. 221. De Rubeis Diss. cit. §. XIX. n. 75. p. XXXIX.

[100]) Com. in Joh. 3, 35 l. c. De Rubeis l. c. p. XL. Opp. III. 517.

[101]) ep. cit. p. 518. De Rubeis p. XLII.

des Macedonius ausmacht. Ferner: Ist der Vater größer als der Sohn in Ansehung des Princips, so wäre der Sohn in eben dieser Hinsicht größer als der Geist. Wo aber hast du gelesen, daß der Sohn größer als der Geist genannt wird? Und wie kann ein persönliches Merkmal Mehreren gemeinsam zukommen?" [102]) Außerdem bemerkt Theophylakt: „Wenn du sagst, du behauptest den Ausgang des Geistes aus dem Sohne, insoferne als jener von diesem mitgetheilt und verliehen wird, und werdest zu dieser Ausdrucksweise durch die Armuth der lateinischen Sprache genöthigt, so will ich dir gerne die Nachsicht angedeihen lassen, bei gewöhnlichen Reden und auch in solchen, die sich auf kirchliche Dinge beziehen, solcher Worte dich zu bedienen, wie sie deine Sprache gestattet, jedoch stets mit der vorausgeschickten Erklärung, daß der Sinn des Wortes ein doppelter sei; aber im Symbolum sollst du nur das Ausgehen des Geistes vom Vater aussprechen." [103]) Den Zusatz erklärt unser Prälat für absolut unverzeihlich und der strengsten Rüge bedürftig, „mögen sie auch von dem Throne herab vornehm reden, den sie, die Hocherhabenen, hoch erhaben schildern, mögen sie Petri Bekenntniß vorbringen, mögen sie die Schlüssel des Reiches (Matth. 16, 16 ff.) drohend vor uns klingen lassen." [104]) Es werden die patristischen Ausdrücke *δι' υἱοῦ εἶναι* oder *πεφηνέναι*, die nicht mit dem procedere zu verwechseln seien, angeführt und den Lateinern die Behauptung der Identität von *χορηγεῖσθαι*, *πέμπεσθαι*, *μεταδίδοσθαι* mit *ἐκπορεύεσθαι* zur Last gelegt; [105]) gegen die Zeit des Photius zeigt sich sonst kein wesentlicher Fortschritt in dieser Polemik.

Dagegen stand Theophylakt in der Azymenfrage fast ganz auf Seiten der Lateiner. Letztere, wie namentlich Humbert, beriefen sich vor Allem darauf, daß nach den drei Synoptikern [106]) und den alttestamentlichen Vorschriften Christus selbst das Pascha nach jüdischem Gebrauche gefeiert und dabei sich nur des ungesäuerten Brodes bedient habe. [107]) Die meisten Griechen stellen das in Abrede. Die Einen behaupten geradezu, Christus habe beim letzten Abendmahle gar nicht das jüdische Pascha, sondern ein ganz neues — das christliche — gefeiert — eine Annahme, die schon vor Photius aufgetaucht, [108])

---

[102]) ep. cit. l. c. ap. Becc. l. c. n. 67. p. 219 seq. De Rubeis p. XLIV. seq. Das letzte Arg. ganz nach Phot. de Sp. S. myst. c. 41.

[103]) ep. cit. c. 5. p. 517. ap. Becc. n. 66. p. 218. 219. De Rubeis p. XLV.

[104]) ep. cit. c. 13. p. 523.

[105]) ib. c. 3. 4. p. 515. 516.

[106]) Ueber die exegetische Frage vgl. übrigens Aberle Tüb. th. Quartalschr. 1863. IV. S. 537—561. Langen, die letzten Lebenstage Jesu. Freib. 1864. S. 57 ff.

[107]) Le Quien Diss. Dam. VI. §. 2 seq. Panopl. p. 262. Natal. Alex. H. E. Saec. XI. et XII. Diss. XI. a. 1. Von den Vätern s. Iren. II. 22. Orig. hom. 25. 33 in Matth. Anatol. Laod. in can. Pasch. ed. Bucher. Cyrill. Cat. 13. Epiph. h. 30, 21. 22; h. 51, 26. Theod. q. 14 in Exod. Chrys. hom. 81. 84 in Matth.; h. 83 in Joh. Fulgent. ep. 14 ad Ferrand. n. 43. Vgl. auch J. Giese Erörterung der Streitfrage über den Gebrauch der Azyma. Münster 1852.

[108]) Bibl. Cod. 115. 116 (oben S. 26); der eine dieser Anonymi soll Joh. Philoponus sein. Le Quien Panopl. p. 263. Vgl. Stephan Gobar Cod. 232. p. 1101 ed. Migne.

aber von diesem als der Ansicht des Chrysostomus und der Kirche entgegenstehend bezeichnet, [109]) nachher aber gleichwohl reproducirt [110]) worden ist. Die Meisten aber [111]) nehmen an, der Herr habe das jüdische Ostermahl gefeiert, suchen sich aber auf andere Weise zu helfen. Einige sagen, die Juden hätten das Osterlamm ohne ungesäuerte Brode am 14. Nisan genossen und erst am 15. letztere gebraucht, weßhalb Christus sich ihrer nicht zu bedienen brauchte. [112]) Andere sagen, der Herr habe um einen Tag das Pascha anticipirt, [113]) es am 13, nicht erst am 14. gehalten, wohl ganz in der gesetzlichen Weise, nach dem gesetzlichen Mahle aber wieder gewöhnliches, gesäuertes Brod bringen lassen und damit die Eucharistie eingesetzt. [114]) Einige begnügen sich zu bemerken, Christus habe am 13. Nisan das Abendmahl eingesetzt, wo der Sauerteig noch nicht ganz weggeschafft gewesen sei, sei dann am 14. gestorben, während erst am Samstag dem 15. das Fest der ungesäuerten Brode gewesen sei. [115]) Viele heben hervor, man müsse zwei Mahlzeiten Christi unterscheiden, derselbe habe noch das alte Pascha gefeiert, wozu Matth. 26, 17—25 gehöre, dann aber das neue inaugurirt, wie er vom neuen Testamente gesprochen, worauf sich Matth. 26, 26 ff. beziehe. [116]) Alle diese Ausflüchte verwirft nun Theophylaktus; er gesteht unumwunden ein, daß Christus das gesetzliche Ostermahl gehalten und die Eucharistie mit ungesäuertem Brode eingesetzt habe, und zwar am Abend des 14. Nisan, [117]) mit dem der 15. begann, zur gesetzlichen Zeit. [118]) Nur einmal hebt er besonders hervor, Christus habe das Ostermahl am ersten Tage der ungesäuerten Brode gegessen, daher sei unter

---

[109]) S. 219. N. 20. Cf. Chrys. II. 378. Migne. Die Stellen des Chrys. gibt Arcud. Conc. III. 4. p. 135 seq.

[110]) Für diese Ansicht wird Cedr. I. 307 angeführt (*ἐν ᾧ καιρῷ ἔπαθεν ..., τὸ κατὰ νόμον οὐκ ἔφαγε πάσχα. . οὐ κατὰ τὴν ιδ΄ ἐπετέλεσε τὸ πάσχα, ἀλλὰ πρὸ τούτου τὸ μυστικὸν ἐτέλεσε δεῖπνον κ. τ. λ.*), ferner das dem Petrus I. von Alexandrien zugeschriebene Fragment (Casaubon. Exerc. XVI. ad Baron. Ann.) u. A. Vgl. Graecor. obj. 4 in tract. Cpli a. 1252 edito Dist. 3 (Bibl. PP. Lugd. XXVII. p. 600 H.) Dafür spricht auch Nic. c. Arm. de azym. et enz. §. 7 ziemlich deutlich.

[111]) So auch Leo Achr. ep. 1. p. 56 ed. Will. Euthym. Zigab. in Matth. 26, 19 (Migne CXXIX. 657).

[112]) Cf. Petr. Ant. ep. ad Domin. c. 13 seq. p. 218 seq. Ps. Melet. de azymis (Opp. Dam. t. I. p. 650. 651).

[113]) Cf. Euseb. Caes. de festo Pasch. c. 9—12 (Mai N. Bibl. IV. 544 seq.) Eutych. serm. de Pasch. c. 1 seq. (Migne LXXXVI. 2392 seq.) Joh. Philopon. tract. (Gall. XII. 610 seq.)

[114]) Euthym. l. c. p. 657—660 et ap. De Rubeis Diss. cit. §. XVII. n. 63. p. XXX.

[115]) Nicet. c. Lat. c. 7. 8 (Dimitr. p. 25. 26). Obj. 1. 2 in tract. Cpl. ed. l. c. Vgl. Stephan Gobar l. c.

[116]) Leo Achr. l. c. Euthym. Zig. in Matth. c. 63. 61. p. 652. 664.

[117]) Theod. q. 24 in Exod. sagt vom 14. Nisan: *κατὰ ταύτην γὰρ τὴν ἑσπέραν καὶ ὁ δεσπότης Χριστὸς παρεδόθη τοῖς Ἰουδαίοις.* Photius, der q. 274 p. 1064 den Theodoret abschreibt, ändert hier: *ὅτι καὶ ὁ δεσπότης τὴν ἑσπέραν .. παρεδόθη.*

[118]) ep. ad Nicol. Diac. p. 518. 519. Com. in Matth. 26, 26 in Luc. 22, 7 (Opp. I. 145. 465).

Pascha entweder die ganze Festzeit von sieben Tagen zu verstehen oder anzunehmen, daß die Juden es am Freitag Abend genießen wollten, Christus aber es einen Tag früher genoß und seinen Kreuzestod auf den Freitag versparte, an dem einst das Pascha war.[119]) Seine Ansicht ist hier nach der Mehrzahl der Stellen keinem Zweifel unterworfen.[120]) Um aber doch die byzantinische Praxis nicht preiszugeben, bemerkt er, der Heiland habe damit, daß er sich der Azymen bediente, kein Gesetz geben wollen, nur Azymen zu gebrauchen, sondern sie nur gebraucht, weil das mosaische Gesetz sie vorschrieb; für die Kirche bestehe daher keine Verpflichtung, sich bei der Liturgie ferner derselben zu bedienen und eine materielle Gleichförmigkeit mit der Art, wie Christus den Akt verrichtet, sei mit Nichten erforderlich, wie sie auch kaum zu verwirklichen wäre; außerdem müßte man ja genau dieselbe Art von Brod und Wein gebrauchen, Wein von Palästina, Gerstenbrod (?) u. s. f., man müßte die Communion nach einer Mahlzeit in einem Saale und in sitzender oder liegender Stellung empfangen. Ferner wenn in der Apostelgeschichte und bei Paulus vom Brodbrechen die Rede sei, scheine zunächst an gewöhnliches Brod gedacht werden zu müssen, wenn das auch nicht strikt daraus erwiesen werden könne. Endlich sprechen für den Brauch der Orientalen die Menge der morgenländischen Bischöfe, das Ansehen der Kirche von Jerusalem, die Christen in Indien, Aethiopien, Aegypten und Libyen. Man sieht, diese Gründe sind ziemlich schwach und der Bulgarenbischof sucht nur die griechische Praxis so gut als möglich zu vertreten. Keinesfalls, weit weniger noch als Petrus von Antiochien, hielt er die Consecration mit ungesäuertem Brode für ungültig und einen dogmatischen Irrthum involvirend.[121])

Ob aber dieser abendländische Gebrauch wirklich ein uralter und apostolischer war, wie Leo IX. und Humbert annahmen, darüber hat man viel gestritten;[122]) sicher ist, daß wenigstens im neunten Jahrhundert schon die

---

[119]) Com. in Joh. 18, 28. p. 741. Ganz so Chrys. hom. 83 in Joh. n. 3 (Opp. VIII. 494). Der Commentar zu Matth. soll im Interesse der Anticipationstheorie corrumpirt worden sein. Le Quien Dam. VI. c. 43. Werner a. a. O. S. 95. 96. N. 1.

[120]) De Rubeis l. c. §. XVII. n. 63—67. p. XXX. seq. Arcud. l. c. c. 5. p. 141 seq. Eine Erklärung des Theophylakt zu I. Kor. 11 wird auch in dem Traktat von 1252 angeführt (l. c. p. 601 B).

[121]) De Rubeis n. 68 seq. p. XXXIV seq. Opp. III. 519. 520. c. 8. 9. Neander S. 321 f.

[122]) Sirmond. (Disqu. de azym. 1652. Opp. IV. 351—362 Ven.) und (mit Modificationen) Bona (Lit. II. 23. p. 434 seq.) nahmen an, auch in der lat. Kirche sei bis zu den Zeiten des Photius das gesäuerte Brod gebraucht worden, in der Zeit von Photius bis zu Cärularius erst das ungesäuerte in Gebrauch gekommen. Mabillon (de pane Euchar. Paris. 1674. 8. Analect. Paris. 1723) suchte zu zeigen, schon vor Photius habe man bei den Lateinern die Azymen gebraucht. Semler (Schol. ad Baumgarten Prim. lin. Brev. Ant. chr. c. 4. §. 202. p. 201) glaubte, die Lateiner hätten seit dem achten Jahrhundert sich blos des ungesäuerten Brodes bedient, seit die Communion seltener geworden, die Oblationen in natura aufhörten und das Streben hervortrat, die Eucharistie auch äußerlich auszuzeichnen. Schröckh (K. G. XXIV. 234 ff.) schloß sich an Sirmond, Neander (S. 819) an Mabillon an. Nach Letzterem bedienten sich die Lateiner bis in's achte Jahrhundert des

Azymen gebraucht wurden,[123]) vielleicht noch nicht allgemein. Erst später nahmen die Griechen wahr, daß die Armenier und andere häretische Orientalen[124]) ungesäuertes Brod darbrachten und dadurch ihre besonderen Dogmen, namentlich das von der Incorruptibilität des Leibes Christi vor der Auferstehung, ausdrücken wollten;[125]) sie lasen bei Epiphanius,[126]) daß die häretischen Ebioniten am Osterfeste ungesäuertes Brod gebrauchten; sie fanden jetzt auch bei den Franken in diesem Gebrauche eine Häresie, und zwar zunächst die Fanatiker des eilften Jahrhunderts. Später behauptete Nektarius von Jerusalem, die Lateiner hätten die Azymen von den Ebioniten bereits im zweiten Jahrhundert unter Papst Alexander I. angenommen.[127])

Der Eintritt ruhigerer Zeiten für das griechische Reich durch mehr stabile Regierungen seit Alexius Comnenus, der 1081 den Nikephorus Botoniates entthronte, bei welcher Gelegenheit vielfaches Blutvergießen, Entweihung von Kirchen und heiligen Gefäßen, Schändung von Nonnen und Plünderungen die Hauptstadt befleckten,[128]) drängte die Streitfragen zwischen Griechen und Lateinern nicht zurück und trug nicht zur Minderung der beiderseitigen Beschwerden bei. Viele bittere Klagen hatten die Lateiner zu erheben. Den Wallfahrern nach Palästina ward eine drückende Abgabe auferlegt und manche Unbill zugefügt, was Viktor III. 1086 in einem Briefe an Kaiser Alexius ernstlich rügte. Ebenso hatte sich Urban II. 1088 über den an Lateinern behufs der Annahme des griechischen Ritus und insbesondere des Gebrauches des gesäuerten Brodes geübten Zwang zu beschweren, war aber doch 1095 zu jedem Beistande für das griechische Reich bereit.[129]) Mit dem Jahre 1096 begannen die Kreuzzüge, die, an sich ruhmvoll für den katholischen Occident, nur vorübergehend ihm den Besitz des heiligen Landes erwerben, zwischen Lateinern und Griechen aber eine neue Scheidewand aufrichten sollten. Je näher man sich kennen lernte, desto mehr fand man sich gegenseitig abgestoßen; die Verschiedenheiten waren jetzt Ursachen immer größerer Entfremdung und die Kreuzfahrer sah man in Byzanz schon als fremde Eindringlinge, die nicht

---

gesäuerten Brodes; der Verfasser des Buches de sacramentis (IV. 4), dem sechsten Jahrhundert angehörig, spricht vom panis usitatus. Dem Mabillon stimmen bei J. Chr. Amadutius ad Henric. Card. Ebor. ante Stephanopuli edit. Demetrii Pepani. Romae 1781. p. VII., Pitzipios Eglise Or. I. p. 93 und Kössing (Lit. Vorles. 1856. S. 370). Andere Erörterungen s. bei Werner a. a. O. S. 109. N. 2.

[123]) Alcuin ep. ad Leidr. Lugd. Rab. Maur. de inst. cleric. I. 31. 33. — Amalar. de off. eccl. III. 24. Visio S. Idelphonsi 845 ap. Mabill. Opp. posth. I. 189.

[124]) So die ägyptischen, abyssinischen und syrischen Jakobiten. Le Quien Diss. VI. Dam. §. 33. p. CVIII. seq. — Vgl. Leo Achr. ep. 3. ap. Allat. de cons. III. 14.

[125]) Le Quien l. c. §. 30. p. CVII. Panopl. p. 261.

[126]) Epiph. haer. 30. n. 32.

[127]) Le Quien l. c. §. 36. p. CX. Panopl. p. 23. Auch der pseudoisidorische Alexander spricht nur von Beimischung des Wassers in den Kelch, nicht aber vom ungesäuerten Brode. Martinus Polonus, dem Platina folgt, soll die Quelle der Fabel sein.

[128]) Zon. Ann. XVIII. 20. Ham. Cont. fin. p. 900. 901.

[129]) Mabillon. Annal. O. S. B. V. 647. Baron. Pag. a. 1088.

dem Kaiser das ihm gebührende Land erobern, sondern sich selbst darin festsetzen wollten, nur mit Aerger und Erbitterung an, wo man sie nicht auszubeuten vermochte.[130])

8. Die Befestigung des Schisma im zwölften und dreizehnten Jahrhundert.

Die doppelte Strömung, die wir bei den Griechen des byzantinischen und antiochenischen Patriarchats während des eilften Jahrhunderts im Verhältniß zu den Lateinern im Allgemeinen sowohl als bezüglich der einzelnen Streitpunkte wahrgenommen haben, die auf die Union gerichtete und die unionsfeindliche, jene, welche die Gegensätze zu vermitteln, und die, welche sie zu verschärfen suchte, finden wir auch in der Folgezeit neben einander und nicht selten auch unter sich im Kampfe, dessen Ausgang jedoch stets der letzteren das Uebergewicht und die Oberhand verschaffte, so daß die erstere immer mehr zurückgedrängt und absorbirt ward. Das Anathem des Cärularius hatte noch nicht alle und jede Gemeinschaft zwischen Griechen und Lateinern aufgehoben, noch nicht gänzlich das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit beider Theile vernichtet; noch wagten es nicht alle Orientalen, die Lateiner geradezu als Häretiker zu bezeichnen, was nur den Fanatikern vorbehalten blieb. Aber stufenweise nahm die Trennung immer größere Dimensionen an, die kühle Stimmung und Entfremdung wurde unter dem Einflusse bedeutender Ereignisse seit den Kreuzzügen zum bittersten und glühendsten Haß; immer mehr schwand das Bewußtsein des Einheitlichen und Gemeinsamen, während das Trennende und Verschiedenartige immer stärker vergegenwärtigt ward. Lange bestand aber noch ein schwankender, unsicherer Zustand, den Bernhard von Clairvaux also schildert: „Ich will auch noch reden von der Hartnäckigkeit der Griechen, die da mit uns sind und es wieder nicht sind, im Glauben verbunden, im Frieden getrennt, obschon sie auch im Glauben vom rechten Wege einigermassen abgewichen sind.“ [1])

Dafür, daß die Trennung in der Zeit nach Cärularius noch lange keine absolute und totale war, lassen sich viele Momente anführen, namentlich 1) die immer noch zahlreichen Ehen zwischen den griechischen Herrscherfamilien und den Fürsten des Abendlandes. Wie z. B. im eilften Jahrhundert Michael VII. seinem Sohne Constantin die Tochter des Robert Guiscard, im Orient Helena geheißen, zur Frau gab, Nikephorus Botoniates dem Ungarnkönige seine Schwestertochter vermählte, [2]) so heirathete Johannes Comnenus

[130]) Hefele Conc. V. S. 212 ff. Anna Comnena behandelt die Kreuzfahrer (L. X. p. 283 seq. XIV. p. 422) ebenso feindselig wie den Papst Gregor VII. (L. I. p. 30—33.) Ungünstig äußert sich auch Joh. Cinn. II. 12. Neophytus (de calam. Cypr. Cotel. Mon. E. Gr. II. 457) vergleicht die Muselmänner mit Hunden, die lateinischen Kreuzfahrer mit Wölfen.

[1]) Baron. a. 1155. n. 35.

[2]) Anna Comn. Alex. L. I. p. 23. Skyl. p. 720. 724. 743.

eine Tochter des Königs Ladislaus[3]) und die erste wie die zweite Frau des Manuel Comnenus waren Lateinerinen.[4]) Bei der ersten Vermählung desselben mit Bertha von Sulzbach (Irene genannt) besang Theodorus Prodromus den Vorrang der neuen Roma vor der alten; weil der Mann das Haupt des Weibes sei, Manuel aber eine Frau vom altrömischen Westen genommen, sei das neue Rom das Haupt des alten geworden.[5]) Maria (Irene) Comnena, Tochter des Sebastokrator Isaak Comnenus, sollte zuerst Friedrich den Rothbart heirathen, ward aber dann mit dem ungarischen Prinzen Stephan, Sohn Bela des Blinden, vermählt.[6]) Die Tochter des Protosebastos Johann Comnenus heirathete 1167 den König Amalrich von Jerusalem, während dessen Bruder Balduin III. ebenfalls eine griechische Prinzessin zur Frau hatte.[7]) Die Schwester des Kaisers Manuel, Maria Comnena, war mit dem italienischen Prinzen Roger vermählt, der zum Cäsar erhoben worden war,[8]) dessen Tochter, die erst dem König von Sicilien angetraut werden sollte, mit einem Prinzen von Montferrat,[9]) sein Sohn Alexius II. seit 1180 mit der französischen Prinzessin Agnes, die dann auch dessen Onkel Andronikus ehelichte.[10]) Zahlreiche Beispiele von solchen Ehen finden sich außerdem, auch noch im dreizehnten Jahrhundert.[11])

Dafür sprechen 2) die Fälle von gottesdienstlicher Gemeinschaft zwischen Griechen und Lateinern in Byzanz, wie z. B. 1147, als König Ludwig VII. von Frankreich, Conrad III., Wladislaw II. von Böhmen und andere abendländische Fürsten in Constantinopel weilten.[12]) Dahin gehört auch das Gesuch des Abtes Petrus von Clugny um Restitution des dort befindlichen Klosters seiner Congregation, das er an den Kaiser Johannes Comnenus und an den Patriarchen richtete und wobei er die Eintracht beider Kirchen voraussetzte.[13]) Dahin gehört ferner, daß Kaiser Manuel in einem Briefe an Konrad III. Lateiner und Griechen als ὁμοθρήσκους bezeichnet.[14]) Den mit Byzanz in Handelsverkehr stehenden Venetianern, Pisanern und Genuesern wurden verschiedene Privilegien eingeräumt, darunter auch oft ein ausgezeichneter Platz in

[3]) Zonar. XVIII. 24. Joh. Cinnam. I. 4.

[4]) Joh. Cinn. II. 4. V. 4. Nicet. Chon. in Man. I. 2. 5. III. 5. Otto Fris. VII. 28. Allat. de cons. II. 11. p. 656.

[5]) Matranga Anecd. gr. P. II p. 552. 553. Migne CXXXIII. p. 1361.

[6]) Cinn. IV. 1. V. 1. Nic. Chon. in Man. IV. 1.

[7]) Cinn. V. 13. Willelm. Tyr. XX. 1. Robert. de Monte a. 1167. Assem. Bibl. jur. or. t. I. c. 12. p. 444.

[8]) Cinn. II. 4. Cf. Du Cange not. in h. l.

[9]) Nicet. Chon. in Man. V. 8. VII. 1.

[10]) Nic. Chon. in Andr. I. 1. Willelm. Tyr. XXII. 4.

[11]) Vgl. Du Cange Famil. Aug. Byz. p. 182—201. Asseman. l. c. p. 412 seq. Dudik Mähr. Gesch. III. 360. 364 f. Zhishman Or. Eherecht S. 354 f.

[12]) Joh. Cinn. II. 17. 19. 20. Odo de Drogilo de Ludov. VII. profect. in Or. ed. Paris. 1660. p. 39.

[13]) Petr. Clun. L. IV. al. II. ep. 39. 40. Allat. l. c. n. 2. p. 653. 654. Pag. a. 1161. n. 14.

[14]) Cinn. II. 18. p. 85. 86.

der Sophienkirche.[15]) Dazu lebten viele Lateiner am Hofe Manuel's; von keinem ward eine Abschwörung ihrer vermeintlichen Irrthümer verlangt. So befand sich am Hofe der Mährer Boguta, der seit 1147 zu hohen Ehren emporstieg und 1164 auch als kaiserlicher Gesandter bei dem Böhmenkönig erschien.[16]) Zwei Italiener, Hugo Etherianus und sein Bruder Leo, genoßen bei dem Kaiser großes Ansehen; Letzterer wurde als Dolmetscher für lateinische Briefe gebraucht;[17]) Ersterer hatte als tüchtiger Theolog öfter Gelegenheit, mit dem Kaiser und anderen hochgestellten Griechen zu disputiren,[18]) und schrieb dort, indem er mit wahrem Bienenfleiß[19]) sich in die griechischen Schriften vertiefte, da er beider Sprachen mächtig war,[20])) seine reichhaltigen drei Bücher gegen die Griechen, die er nachher (1177) an Alexander III.,[21]) wie auch schon früher in beiden Sprachen[22]) an den antiochenischen Patriarchen Aimerikus gesandt hat. Die Veranlassung zu dieser höchst wichtigen, in Folge des sehr corrupt edirten Textes[23]) noch nicht hinlänglich gewürdigten Schrift hatte der Kaiser selbst gegeben, der den Lateinern nicht abgeneigt und dem Papste Alexander in seinem Kampfe gegen Friedrich Barbarossa beizustehen bedacht war,[24]) auch bei vielen Lateinern als Katholik galt.[25])

Nebstdem gab es 3) noch fortwährend Griechen, die im Sinne des Antiocheners Petrus und des Theophylaktus oder auch noch in ausgedehnterem Maße der Union mit den Lateinern sich geneigt erwiesen, einen vermittelnden Standpunkt einnahmen und zum Frieden ermahnten. Der Philosoph Theorianus, der unter Kaiser Manuel viele wichtige Missionen in kirchlichen Fragen erhielt, zu den Armeniern reiste, auch mit dem Patriarchen von Grado Heinrich Dandolo disputirte,[26]) erkannte die Consecration mit ungesäuertem Brode

---

[15]) So 1192 in der bulla aurea Isaacii Angeli (Zachar. Jus Gr. R. III. 546. Migne CXXXIII. 471 seq.) Die Privilegien s. bei Anna Com. Alex. L. VI. p. 161. Cinn. VI. 10 und besonders betreffs Venedigs die Bd. II. S. 637. N. 34 citirte Schrift.

[16]) Dudik Mähr. Gesch. III. S. 249. 363.

[17]) Hugo c. Graec. I. 20: vacabat imperialium epistolarum interpretationibus. De anima corpore exuta c. 1: fratris mei Leonis, imperialis aulae interpretis egregii.

[18]) Hugo Praef. l. I. adv. Graec. (Migne PP. lat. CCII. p. 165 seq.)

[19]) Hugo de anima c. 1: ad apum similitudinem in multis tam Graecorum quam Latinorum codicibus quaesivi.

[20]) Clerus Pisan. ep. ad Hug. (Migne l. c. p. 167): tam graeca quam latina lingua elimate instructus.

[21]) Die Antwort des Papstes ep. 49. Baron. a. 1177. n. 37. 38.

[22]) Hugo ep. ad Aimer. (Martene Anecd. I. 479): editum a me utraque lingua librum. Aimer. ad Hug. (ib. p. 480): libros, quos tam graece quam latine scriptos misistis.

[23]) Wir haben aus den in griech. Handschriften gefundenen Texten byzantinischer Autoren, deren Uebersetzung Hugo liefert, uns überzeugt, wie sehr der lat. Text der Emendation bedarf und wie leicht mit Hilfe jener Autoren das Verständniß mancher unklaren Stellen wird. Bessarion ep. ad Alex. (Migne CLXI. 328) hat das Werk mit Grund gerühmt.

[24]) Allat. de cons. II. 11. 3. p. 654. 656 seq.

[25]) Willelm Tyr. XXII. 5. Aimoin. Cont. de gest. Franc. V. 54. Chron. Casin. IV. 46. Le Quien Panopl. p. 327. Thomassin. P. I. L. I. c. 15. n. 13.

[26]) Ughelli Ital. sacr. V. 1192. Le Quien Dam. Diss. VI. p. CXVI.

als giltig an,[27]) mahnte die Mönche,[28]) die Lateiner als Brüder und Rechtgläubige zu betrachten, und sah in den meisten Differenzpunkten nur Disciplinarfragen, die das Dogma nicht beeinträchtigen. Die gemäßigten Ansichten des Theophylaktus theilt auch in der Hauptsache Demetrius Chomatenus, ein späterer Amtsnachfolger desselben, der 1222 den Theodor Angelus krönte und vermöge der Autokephalie seiner Kirche sich das Recht vindicirte, an jedem Orte jedweden König oder Kaiser zu salben.[29]) In seinem Briefe an den Erzbischof Constantin Kabasilas von Dyrrachium[30]) behandelt er die Frage, ob man das von Lateinern consecrirte ungesäuerte Brod für heilig oder profan halten soll, deßgleichen ihre kirchlichen Gefäße, Gewänder u. s. f. Er bemerkt, daß zwar die Canones von der Annahme der jüdischen Azymen und der von Häretikern den Gläubigen gesandten Festgeschenke wie auch von der Theilnahme an ihren Festen abmahnen, daß aber kein einziger Canon die Azymen der Lateiner erwähne, wahrscheinlich weil dieser Brauch erst später in der römischen Kirche sich eingedrängt habe. Aber, fährt er fort, seit Einführung dieses Brauches haben viele der Unserigen in übergroßem Eifer in besonderen Schriften denselben als fremdartig und ungeziemend zurückgewiesen. Noch mehr haben sie die Lehre der Lateiner über den Ausgang des heiligen Geistes als ungereimt und falsch widerlegt; ebenso haben sie viele andere Gewohnheiten derselben als der katholischen Kirche nicht entsprechend für verabscheuungswürdig erklärt und verworfen. Einige jedoch, einer milderen Auffassung huldigend, haben bezüglich der anderen Punkte Nachsicht mit ihnen geübt, indem sie die Hartnäckigkeit und den Uebermuth dieses Volkes sowie seine häufige Berührung mit den Barbaren und die Ansteckung durch den Verkehr mit ihnen wohl erkannten; nur in dem Artikel über das Ausgehen des h. Geistes haben sie nie ihnen zugestimmt oder nachgegeben. Zu diesen gehört der weiseste Mann Bulgariens, Theophylaktus. Nach Anführung der uns bekannten Aeußerungen des Letzteren sagt Demetrius: Daraus läßt sich erkennen, daß man bei jedem Volke, das Christi Lehre angenommen hat, die etwaigen Fehler in den Gebräuchen so gering als möglich anschlagen, dagegen die dem Dogma zuwiderlaufenden mit Entrüstung ansehen und fliehen soll gleich schweren eingewurzelten Krankheiten, da die Gebräuche nicht so viel Gewicht haben, uns von ihnen loszureißen, wie verkehrte Dogmen. Deßhalb werden wir weder die Consecration der Lateiner noch ihre Altargefäße und Zugehör für unrein und befleckt halten. Sollte aber Jemand daraus schließen wollen, daß auch

---

[27]) Theorian. ep. ad monach. de divers. ritibus ex cod. Vat. 1481. ap. Mai N. Bibl. PP. V, II. p. 124. 125 not. Cf. Allat. c. Creyght. Exerc. XXIV. Le Quien l. c. p. CXIV. §. 41.

[28]) *Ἀγαπᾶτε λατίνους αὐτοὺς ὡς ἀδελφούς· ὀρθόδοξοι γάρ εἰσι καὶ τέκνα τῆς καθολ. καὶ ἀποστ. ἐκκλησίας ὥσπερ καὶ ἡμεῖς· αἱ γὰρ ζητήσεις αὐτῶν συνήθειαί τινές εἰσι τῆς πίστεως μηδαμῶς καθαπτόμεναι.*

[29]) Georg. Acrop. Ann. c. 21. p. 36. 37 ed. Bonn. De Rubeis l. c. §. XVI. n. 62. p. XXIX. seq.

[30]) Resp. ad Const. Cabas. Leuncl. J. Gr. R. t. I. L. V. p. 316—323. Rhalli et Potli Syntagma canon. Ath. 1855. t. V. p. 427—436.

Nichtlateiner sich des ungesäuerten Brodes bedienen dürften, so wäre zu bedenken, daß bei uns die entgegenstehende Sitte festzuhalten und der Uebertritt des einen Theils zur Sitte des anderen ohne vollständigen Uebertritt zu dessen voller Gemeinschaft unmöglich ist; nur halten wir das von jenen Consecrirte für giltig und heilig, wie sie das, was wir consecriren. Denn (!) auch die Weihen der Häretiker werden von den Orthodoxen nach der Tradition der Väter anerkannt, wenn (!) die von ihnen Ordinirten orthodox sind oder es werden. Derselbe Prälat bespricht auch die Frage, ob es einem Bischofe erlaubt sei, die Kirchen der Lateiner zu betreten und dort anzubeten und ihnen, wenn sie in der orthodoxen Kirche bei der Liturgie zugegen sind, die Communion zu reichen.[31]) Einige von den Lateinern, sagt er, streiten nicht gegen uns bezüglich der Dogmen und Riten und sind so zu sagen neutral und indifferent. Wie es nun geziemend und heilig ist, denen entgegen zu treten, die durchaus wider uns sind, zumal bezüglich der Lehre vom h. Geiste: so ist auf der anderen Seite die Nachsicht gegen jene, die nicht von dieser Art sind, nicht geeignet, dem Bischofe ein Präjudiz zu bringen, der ja mit der Oekonomie betraut ist und die für die Führer der Seelen geziemende Aufsicht ausübt. Deßhalb wird auch ein Solcher, wenn er in ihre Kirchen gerufen wird, ohne Bedenken dahin gehen, da auch sie die heiligen Bilder verehren und in ihren Kirchen aufstellen. Ebenso wird er ihnen auch die Communion reichen, wenn sie in der orthodoxen Kirche erscheinen. Damit werden sie nach und nach am besten zu unseren Lehren und Gebräuchen herübergezogen. Auch Italien ist voll von Tempeln der Apostel und Martyrer, wovon der bedeutendste die berühmte Peterskirche in Rom ist. In diese Kirche treten die Unserigen ein, sowohl Laien als Geistliche, beten dort zu Gott und erzeigen den dort verehrten Heiligen die geziemende Verehrung; sie haben davon keinerlei Nachtheil, daß sie sich in Kirchen befinden, die den Lateinern gehören.

Dieser relativ für den Standpunkt der späteren Griechen höchst milden Entscheidung stand aber eine bedeutende canonistische Autorität entgegen, Theodor Balsamon, der in seinen Antworten an den alexandrinischen Patriarchen Markus[32]) die Frage, ob lateinische Gefangene und Andere, die in griechische Kirchen kommen, dort die Sakramente erhalten können, entschieden verneinend beantwortet hatte. Auf diese Decision geht Demetrius ein; er erklärt, daß schon zur Zeit ihrer Abgabe viele ausgezeichnete Männer ihr nicht beipflichteten, weil sie viel zu hart und strenge sei und für eine Rüge der lateinischen Gebräuche und Lehren zu exorbitant,[33]) ferner weil das noch keine Synode beschlossen und die Lateiner noch nicht öffentlich als Häretiker verurtheilt seien, auch noch mit den Griechen Gemeinschaft am Tische und am Gebete hätten; nebstdem seien noch viele andere Gründe dagegen vorgebracht worden, einmal

[31]) Leuncl. l. c. p. 321.

[32]) Resp. ad Marc. q. 15. Leuncl. I. L. V. p. 370.

[33]) p. 322: *Τῇ τοιαύτῃ δὲ ἀποκρίσει τηνικαῦτα πολλοὶ τῶν ἐλλογίμων οὐκ ἔθεντο, οἷα πολὺ ἐχούσῃ τὸ ἀπηνές τε καὶ ἰταμὸν καὶ μὴ προσῆκον μέμψει λατινικῶν τύπων τε καὶ ἐθῶν.*

aus dem Canon 15 der Synode von 861 (Bd. I. S. 432. N. 75), dann aus der durch das Verlangen nach dem gesäuerten Brode hinlänglich documentirten Gesinnung der fraglichen Lateiner, dazu auch aus dem Evangelium (Luk. 9, 49 f. Mark. 9, 37—39). Damit wird auch auf die von Balsamon [34]) angezogene Schriftstelle geantwortet: „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich." Denn diese Worte sind offenbar gegen den Satan gerichtet, der Feind von Anfang an, unverbesserlich und der Buße nicht mehr zugänglich ist, während jene (Mark. 9, 39) auf einen Menschen gehen, der zwar nicht dem Herrn folgt, aber mit seinen Jüngern wetteifert und in seinem Namen die Teufel austreibt, daher auch noch leicht zur Nachfolge sich entschließen kann, weßhalb sie auch auf die Lateiner angewendet werden können. Dieser an Theophylaktus sich anschließenden Ansicht, welche der schonenden Oekonomie das Wort redet und mittelst derselben die von demselben Herrn erlösten Brüder zu gewinnen trachtet, bleibt auch Demetrius hier treu. Im Ganzen behauptet auch Johannes, Bischof von Kitrus, in seinen Antworten [35]) an denselben Constantin Kabasilas, dem auch Demetrius schrieb, den gleichen Standpunkt. Auf die Frage, ob die Ordination azymitischer Priester für fremde Gegenden durch griechische Bischöfe zulässig sei, da wo sie als Herkommen bestehe, erwiedert er, es sei zu erforschen, ob diese Gewohnheit je auf einer Synode untersucht und bestätigt worden sei, in welchem Falle sie auch in Zukunft gelten solle; sei das nicht der Fall, so sei die Sache an die große Synode zu bringen, die darüber zu entscheiden habe; denn was durch Synoden erwogen und untersucht sei, habe größeres und dauerhafteres Ansehen, als was ein Einzelner beschlossen. Eine weitere Frage betraf den Usus, daß Griechen in lateinischen Kirchen begraben, die Todtenofficien zugleich von Lateinern und Griechen für sie gefeiert, auch von Griechen für verstorbene Lateiner unterschiedslos Exequien gehalten wurden. Zwei Punkte vorzüglich, bemerkt Johannes, trennen uns und die Lateiner; der bedeutendere ist die Lehre vom h. Geiste, der minder wichtige der Gebrauch und die Darbringung des ungesäuerten Brodes. Aber die Lesung der Schrift, die Gebete, die Gesänge, die Tempel, die Verehrung des ehrwürdigen Kreuzes und der heiligen Bilder haben sie mit uns gemein. Es ist also nicht der Religion und der Vernunft entgegen, daß Lateiner in den Kirchen der Orthodoxen begraben und zugleich von römischen (d. i. griechischen) und lateinischen Priestern die Todtenofficien für Lateiner und Romäer gehalten werden. Denn der Ort macht nicht, daß diese Verstorbenen von Gott verworfen werden, und das lateinische Todtenofficium ist kein heidnisches, sondern aus unseren heiligen Schriften entnommen. Das läßt sich auch noch durch folgende weitere Erwägungen begründen. Die ehemaligen heidnischen Gewalthaber haben viele Leiber der Heiligen neben dem Aas von Thieren und an schmutzigen Orten verscharren lassen; aber die den

[34]) l. c. p. 370.

[35]) Leuncl. l. c. p. 323 seq. Rhalli t. V. p. 403 seq. Doch wird die Schrift auch dem vorgenannten Demetrius zugeschrieben.

Heiligen verliehene Gnade blieb ungeschmälert und unversehrt und sie leben im himmlischen Jerusalem. Gräber gottloser Herrscher finden sich auch in unseren heiligen Tempeln, wie das des Apostaten Julian in der Apostelkirche und die von Irrgläubigen in anderen Tempeln; es nützt ihnen aber eine solche Ruhestätte nichts, sie bleiben gottlos und im ewigen Feuer der Hölle. Es ist nun auch die Beerdigung von orthodoxen Christen in Tempeln der Lateiner keinem Tadel ausgesetzt, weil auch in ihnen Kreuze und heilige Bilder aufgerichtet und verehrt sind.[36]) Man könnte endlich auch nicht ganz unpassend die Worte anführen: „Laß die Todten ihre Todten begraben," wodurch angedeutet zu werden scheint, daß die Beerdigung derselben eine Corruption ist, so daß die Lebenden nicht nöthig haben, die Todten mit ausgesuchter Sorgfalt bezüglich des Begräbnisses zu ehren noch deßhalb auserlesene Orte für ihr Grab aufzusuchen. — Es zeigt zwar diese vielfach befremdliche Motivirung eben keine hohe Achtung vor den Lateinern und keine besondere Zuneigung zu ihnen, ja sie läßt mehr als einen feindseligen Hintergedanken durchblicken; im Ganzen aber erhärtet sie immerhin, daß der Verfasser von der alle und jede Gemeinschaft mit den Lateinern als unbedingt verwerflich betrachtenden Anschauung anderer Griechen, insbesondere des Balsamon, weit entfernt war. Bezüglich des Letzteren bemerkt auch er, daß er bei Balsamon's Lebzeiten viele Rechtskundige in Byzanz hörte, die einige seiner Behauptungen tadelten und verwarfen.[37])

Die Verständigeren und Besonneneren unter den Griechen, von denen später noch einige angeführt werden sollen, sahen wohl ein, daß noch keine ökumenische und unanfechtbare Verdammung der Lateiner vorlag (denn als solche konnte das Urtheil des Cärularius nicht gelten) und daß die völlige Trennung von ihnen nur wegen evidenter Häresie gerechtfertigt werden könne, was auch Johann V. Chilas oder Clidas, Metropolit von Ephesus, unter Andronikus II., obschon mit dessen religiöser Politik ganz einverstanden, unumwunden anerkannt hat.[38])

Aber selbst in der höchst schwierigen dogmatischen Frage über das Ausgehen des h. Geistes machte sich mehrfach ein vermittelnder Standpunkt geltend im Anschluße an Maximus und Johannes Damascenus. Dieser betonte vor Allem, daß der Vater als *ἀρχὴ προκαταρκτική*, als allein principloser oberster Seinsgrund zu denken ist, auf welchen Sohn und Geist zurückzuführen sind, daß diese Eigenthümlichkeit des Vaters auch bezüglich der Processio des Geistes ihre Bedeutung hat, ferner daß die Präposition aus sich auf die

[36]) *Ἄμεμπτος λοιπὸν ἡ ταφή ..., ἐπειδὴ κἀκεῖσε ἡ τοῦ τιμίου σταυροῦ καὶ τῶν θείων μορφωμάτων ἐστὶν ἀναστήλωσις καὶ προσκύνησις,*

[37]) p. 334: *Ἐγὼ δὲ καὶ ζῶντος ἐκείνου πολλῶν ἐν ΚΠ. νομοτριβουμένων ἀκήκοα ἐπιλαμβανομένων τινῶν τοῦ ἀνδρὸς γνωμοδοτημάτων κ. τ. λ.*

[38]) In seinem *λόγος συντεθεὶς κατὰ σχισματικῶν ἐκ διαφόρων κανόνων καὶ γραφικῶν ἀποδείξεων ἀποδεικνὺς, ὅτι ὀρθοδοξούσης τῆς ἐκκλησίας ἀλόγως ταύτης διΐστανται* (über die Spaltung der Arsenioten und Josephiten) bei Mai Spicil. Rom. t. VI. Praef. p. XVII. seq. Migne CXXXV. 503. Vgl. Allat. c. Creyght. p. 614 de cons. p. 518 seq.

causa prima et suprema, die Präposition durch aber auf die causa media, das principium de principio bezieht, daß demnach der Geist als aus dem Vater durch den Sohn, nicht aber als aus dem Vater und dem Sohne hervorgehend bezeichnet werden soll. Niketas von Maronäa, Erzbischof von Thessalonich,[39]) sagte den Lateinern geradezu, das ex Filio verstanden wie ex prima causa sei verwerflich, aber verstanden wie ex Patre per Filium oder a Filio, qui est ex Patre sei es den Vätern, besonders dem Damascener und dem Athanasius entsprechend.[40]) Man ließ es gelten, daß der Geist durch den Sohn mittelbar aus dem Vater sei, jedoch zugleich auch unmittelbar vom Vater. Das haben Nikephorus Blemmida, Johannes Beccus und seine Schüler nachdrücklich hervorgehoben; das ward als wesentliches Element bei jeder späteren Union in der Folge reichhaltig entwickelt.[41]) Kam nun noch eine freiere Auffassung der rituellen Verschiedenheiten hinzu, wie sie im Abendlande herrschend war,[42]) so waren beide Theile so nahe gebracht, daß sie sich sehr gut als zusammengehörige Glieder eines Leibes betrachten konnten.

Allein reicht das Angeführte aus zu dem Beweise, daß die Trennung nicht schon eine vollendete Thatsache war? Stehen diesen Momenten nicht andere ebenso wichtige gegenüber? War die entgegengesetzte Strömung nicht gewaltiger? Fand sie nicht eine weit zahlreichere Vertretung? Prüfen wir das näher.

Was 1) die Ehen zwischen byzantinischen und lateinischen Herrscherfamilien betrifft, so sind dieselben hier um so weniger entscheidend, als man einerseits in Constantinopel den Kaisern und ihrer Familie viele sonst unerlaubten Ehen nachsah,[43]) anderseits auch Byzantinerinen nicht selten mit ungetauften, tartarischen und muhamedanischen Fürsten vermählt wurden;[44]) dazu stießen nicht wenige dieser Ehen auf Widerstand oder fanden oft harten Tadel.[45])

---

[39]) Fragmente seiner sechs Dialoge sammt einer Einleitung habe ich in Migne's PP. gr. t. CXXXIX. 165—222 geliefert. Dieselben wurden von Nikephorus Blemmida, J. Beccus (Gr. Orth. I. p. 6 seq. II. p. 44), sowie von Hugo Etherianus (L. III. c. 18—20) benützt und sind demnach lange vor 1202 geschrieben, in welche Zeit Fabricius ihre Abfassung setzte. Ueber den Autor vgl. Allat. de Nic. p. 12 seq. Le Quien Or. chr. II. p. 47.

[40]) Dial. VI. Migne l. c. p. 217 seq., theilweise bei Allat. c. Hott. p. 467 seq.

[41]) Vgl. m. Abhdlg in der Tüb. theol. Quartalschr. 1858. IV. S. 623—629.

[42]) So auch bei Petr. Venerab. L. V. ep. 15 nach Anführung der verschiedenen Materie der Consecration: Cum hoc ita sit, nec antiqui nec moderni propter tam celebres et famosas usuum differentias a charitate mutua desciverunt, quia nihil, quod fidem vel charitatem laederet, in his omnibus invenerunt.

[43]) Georg. Acrop. Ann. n. 50. p. 106: εἴωθε τὰ τοιαῦτα οὕτω πως συμβαίνειν. κἂν γὰρ τῇ ἐκκλησίᾳ κεκώλυται, ἀλλὰ τοῖς βασιλεῦσιν ἐφεῖται τῆς κοινῆς προμηθείας χάριν καὶ τοῦ συμφέροντος.

[44]) Zahlreiche Beispiele geben Asseman. l. c. p. 442 seq. n. 291 seq. Zhishman Or. Eherecht. S. 511. 512.

[45]) Anna Comnena Alex. L. I. p. 23 spricht in dieser Beziehung von einem κῆδος ἑτερόφυλόν τε καὶ βάρβαρον καὶ τὰ πρὸς ἡμᾶς ἀπροσάρμοστον; Balsamon in Chalc. c. 14 (I. p. 130) verwirft die Ehen zwischen Griechen und Lateinern. Der Patriarch Manuel widerstand dem Kaiser Theodor Laskaris, als dieser seine Tochter Eudokia dem lateinischen

Politische Rücksichten waren ferner am griechischen Kaiserhofe maßgebend; man war daher auch 2) bezüglich der sonstigen Cultusgemeinschaft nicht so strenge; vorübergehende Interessen gaben hier oft den Ausschlag; gern zeigte man aus Ostentation abendländischen Fürsten und Gesandten den Glanz des griechischen Cultus, den Reichthum an Reliquien, die Pracht des Kirchenschmucks; man that das auch nichtchristlichen Fürsten;[46]) der Empfang der occidentalischen Herrscher in der griechischen Hauptstadt unter Manuel Comnenus sollte dem Volke wie eine seinem großen Kaiser von ihnen dargebrachte Huldigung gezeigt werden.[47]) Dann aber fürchtete man die große Macht und Tapferkeit der lateinischen Könige und Prinzen,[48]) den Stolz, die Habgier, den Blutdurst der Franken überhaupt;[49]) die Furcht war nicht geringer als der Haß. Man ehrte diejenigen Lateiner am Hofe, die man brauchen und ausnützen konnte; man bediente sich lateinischer Truppen und Hilfsvölker; es gab im Heere viele Abkömmlinge von Griechen und Franken, namentlich in der Armee Michael's VIII. bei der Wiedereroberung Constantinopels.[50]) 3) Es fehlte niemals an Solchen, die jede Rücksicht und Condescendenz gegen die Lateiner rügten, und die gemäßigten Gegner waren, wie ihre eigenen Aeußerungen zeigen, den Fanatikern gegenüber eine fast verschwindende Minorität. Während von jenen manche später ihre milden Urtheile retractirten, wie z. B. der genannte Demetrius Chomatenus,[51]) wurden die Grundsätze des Theodor Balsamon, dessen Haß gegen die Lateiner sich fast bei jeder Gelegenheit aussprach,[52]) immer mehr zur Anerkennung gebracht; er selbst erlangte das höchste Ansehen[53]) und

---

Kaiser Robert zur Frau gab und wollte die *ἀθεσμογαμία* nicht gestatten. Georg. Acrop. n. 18. p. 33. 34. Allat. de cons. II. 14, 1. p. 707. 708. Nic. Chon. in Andron. C. I. 10.

[46]) Cinn. V. 3. Nic. in Man. III. 5. 6 erzählen einen Fall, wobei aber der Patriarch und die Geistlichkeit dem Kaiser widerstanden.

[47]) Eustath. Thessal. Alloc. ad Man. Comn. n. 14 (Migne CXXXV. 953): *ῥῆγας τῶν σῶν προπεσόντας ποδῶν εἶδεν ἡ πόλις αὕτη.* Or. fun. in Man. n. 20—22. (ib. p. 988. 989.)

[48]) Nicet. Chon. in Man. VII. 1. 2. p. 259. 260. 265.

[49]) Nic. Chon. l. c. c. 1: *ἄνδρες ἀταπείνωτοι, φιλαίματοι.* Skyl. p. 671: *ἄνδρες αἱμοχαρεῖς καὶ πολεμικοί.* Anna Comn. Alex. L. X. p. 286: *φιλοχρημότατον γένος* Kaiser Manuel sagte von ihnen: *τοῖς αἵμασιν ἐπαγάλλονται ὡς οὐδὲ ῥαντισμοῖς ὑδάτων ἕτεροι.* Nic. Chon. l. c. I. 4. p. 82. 83.

[50]) Die s. g. *Γασμοῦλοι.* Pachym. de Mich. Pal. IV. 26. Du Cange Hist. de Cple. II. 40.

[51]) ep. ad Greg. Oecodomopul. Cod. Mon. 62. f. 116. Zhishman a. a. O. S. 533. N. 4.

[52]) Medit. de convocat., quae fit ad S. monasteriorum aedes. (Leuncl. t. I. L. VII. p. 477. 478): *Τοῖς δὲ λατίνοις μερισθεῖσι κακῶς ἀφ' ἡμῶν καὶ πωρωθεῖσι τὴν καρδίαν ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ, κἂν τοῖς λόγοις ὑπὲρ ἔλαιον ἁπαλύνωνται, ἄλλη τις παρεδόθη συνήθεια.* Zu can. 14. Chalc. erklärt er, die Griechinen zu Frauen verlangenden Lateiner seien abzuweisen, und q. 32 ad Marc. Alex. (Leuncl. I. p. 380) will er die Lateiner gleich den Nestorianern und Monotheleten von der Pathenstelle bei Kindern von Orthodoxen ausgeschlossen wissen.

[53]) Fabric. Bibl. gr. X. 373 ed. Harl.

ward für die Späteren, wie auch für Matthäus Blastares,[54]) canonistische Autorität. Auf die Frage, ob man lateinischen Gefangenen die Eucharistie reichen dürfe, wird geantwortet: „Da schon vor vielen Jahren die römische Kirche von der hochberühmten Versammlung und der geistlichen Gemeinschaft der vier anderen heiligen Patriarchen sich getrennt hat und zu Lehren und Gebräuchen abgewichen ist, die von der katholischen Kirche und den Orthodoxen weit entfernt sind, weßhalb auch der Papst nicht bei der Liturgie der Commemoration mit den übrigen Patriarchen gewürdigt wird, so können die Lateiner aus priesterlichen Händen die heiligen Geheimnisse nicht empfangen, wenn sie nicht zuvor geloben, die lateinischen Dogmen und Gebräuche aufzugeben, sich nach den Canonen unterrichten lassen und sich den Orthodoxen ganz gleichstellen.“ [55]) Diese Forderung, daß die lateinischen Gefangenen vorher ihre Irrthümer abschwören und einem orthodoxen Mönche beichten, wird als Synodalentscheidung des Patriarchen Georg II. Xiphilinus (1192—1198), desselben, dem Balsamon seinen Nomocanon mit großen Lobsprüchen dedicirte,[56]) nicht ganz hundert Jahre später von dem Mönche Job Jasites citirt. [57]) Gab es schon im zwölften Jahrhundert viele Griechen, welche die ganze abendländische Kirche als dem Anathem verfallen ansahen,[58]) so mehrte sich deren Zahl noch im dreizehnten. Schon die Unionsversuche des zwölften Jahrhunderts setzen die bestehende Trennung voraus, die Päpste blieben seit dem eilften Jahrhundert aus den Diptychen der Kirche von Constantinopel gestrichen, worin das offenbarste Wahrzeichen der Spaltung liegt. Der Cäsaropapismus war übermächtig geworden. Die Polemik ward nach mannigfachen Schwankungen immer bitterer und herber; die Mehrzahl der griechischen Theologen [59]) war ganz in die Principien des Photius verstrickt, von dem man das Rüstzeug immer wieder hervorsuchte. [60])

Höchst lehrreich ist in dieser Beziehung die lange Regierungszeit des Alexius Comnenus (1081—1118) sowie die seines Sohnes Johannes und seines Enkels Manuel. Alexius war nicht nur äußerst thätig für das zerfallende Reich, sondern auch für die kirchlichen Interessen. Die Patriarchen traten unter ihm ganz in den Hintergrund. Nach der Abdankung des unwissenden

---

[54]) Synt. alphab. Lit. Γ c. 12. p. 72 ed. Bev., wo Ehen mit Lateinern den Ehen mit Häretikern gleichgestellt sind.

[55]) q. 15 ad Marc. Leuncl. I. p. 370.

[56]) Baron. a. 1191. n. 50.

[57]) Job Jasites Apol. cit. in cod. Monac. 68 f. 57, a.

[58]) So der griechische Philosoph, der den Gesandten des Johann Comnenus an Lothar II. begleitete und dem der Diacon Petrus widerstand. Chron. Mont. Cas. L. IV. c. 115. 116 (Pertz Scr. VII. 833). Jener machte die Azymen, das Filioque, das Kriegführen der Bischöfe, deren Purpurgewänder, sowie auch die Gewalt des Papstes und das abendländische Kaiserthum zum Gegenstande seiner Angriffe. Kaiser Lothar sagte über den Diacon Petrus (ib. c. 125. p. 840): Hic solus in gente Romana inventus est, qui contra Cplitanos pro imperio se et pontificio Romano opponeret.

[59]) Z. B. Mich. Psellus Κεφάλαια θεολογικά. Dosith. Τόμος Ἀγάπης p. 490—493.

[60]) Werner Gesch. d. apol. Lit. Bd. III. S. 11.

Kosmas von Jerusalem (1075—1081), der ihn gekrönt, nach der Absetzung des wenig gewandten Eunuchen Eustratius Garidas (1081—1084),[61]) der sich von dem Italer Johannes[62]) zur Häresie verführen ließ, hatte dagegen der etwas mehr unterrichtete Nikolaus III. Grammatikus (1084—1111) sich lange Zeit zu behaupten gewußt, indem er ganz enge an den Kaiser sich anschloß, mit ihm die Irrlehre des Nilus gegen das Incarnationsdogma sowie die Armenier verdammte und die Bogomilen verfolgte.[63]) Mit dem Abendlande hatte Alexius mehrfache Verbindungen; er sandte Geschenke nach Montecasino, unterhandelte seit 1111 auch über seine Erhebung zum abendländischen Kaiser, aber dem römischen Stuhle sich zu unterwerfen war er nicht im geringsten geneigt,[64]) wie auch die Patriarchen fortwährend päpstliche Briefe und Gesandte zu empfangen sich weigerten.[65]) Abgesehen von politischen Rücksichten zeigte der Hof und der Clerus eine feindselige Haltung gegen die Lateiner, wozu die Kreuzfahrer, die man nur zu politischen Zwecken auszunützen gedachte, durch mannigfache Unbilden Vieles beigetragen hatten.[66]) Bald erfuhr die theologische Polemik einen neuen Aufschwung.

Unter Papst Paschalis II. und dem Patriarchen Johann IX. Hieromemnon kam der Mailänder Erzbischof Petrus Chrysolaus (auch Chrysolanus oder Grossolanus 1101—1116), ein geborener Grieche, nach Constantinopel.[67]) In einer an den Kaiser gerichteten Ansprache[68]) vertrat er die Lehre der Lateiner und führte insbesondere den Satz aus, daß die biblischen Worte, der Geist gehe vom Vater aus, nicht in einer den Sohn ausschließenden Weise zu verstehen seien. Gegen ihn erhoben sich mehrere Griechen. So namentlich der Mönch Johannes Phurnes (Furnus) vom Berge Ganus,[69]) der zunächst, ohne eine positive Begründung seiner Lehre zu geben, die Aeußerungen des Erzbischofs bekämpfte. Es sei falsch, daß in der Formel: qui ex Patre procedit wegen anderer dieses insinuirender Stellen der Sohn mitverstanden werden müsse, ebenso sei es unrichtig, daß die Glorie des Sohnes nicht der des Vaters gleich wäre, wenn nicht auch aus ihm der Geist das Sein hätte; deßgleichen sei die Behauptung haltlos, die Griechen machten sich durch ihre For-

[61]) Anna Comn. Alex. L. III. p. 75. 79. L. V. p. 148. Zonar. XVIII. 18. 21. Skyl. p. 731. Glyc. P. IV. p. 332. Cuper n. 762—770. p. 128—130.

[62]) Derselbe, Schüler des Psellus, Neuplatoniker und großer Verehrer des Proklus, Jamblichus und Porphyrius, soll insbesondere die Seelenwanderung gelehrt und den Bildercultus angegriffen haben. Alex. L. V. p. 143—149. Allat. de cons. II. 10, 3. p. 631. Pag. a. 1083. n. 9. 10. Oudin. II. p. 760—763.

[63]) Alex. L. X. p. 270. 273. Allat. l. c. n. 4. p. 633—635. Cuper p. 130. 131. Seine Decrete bei Migne CXIX. 761 seq.

[64]) Chron. Mont. Cas. L. IV. c. 24. 46. p. 774. 785 ed. Pertz.

[65]) Paschal. II. ep. ad Alex. Aug. 1115. Jaffé Reg. p. 510.

[66]) Allat. l. c. n. 1. p. 625. Hefele Conc. V. S. 212 ff. 288. Gegen Baron. a. 1118. n. 28 f. Cuper l. c.

[67]) Vgl. Allat. l. c. n. 2. p. 626—630. Le Quien Diss. I. Dam. §. 41. p. XXIII. Hefele a. a. O. S. 243. 246. 298—301.

[68]) Bei Allat. Gr. orth. I. p. 379—389. Migne CXXVII. 911 seq.

[69]) Vgl. Oudin. II. p. 966—968. Dimitracop. Bibl. eccl. t. I. p. η', θ'.

mel „aus dem Vater allein“ ebenfalls einer Addition schuldig. [70]) Als dann der Erzbischof darauf geantwortet, unterzog Johannes diese Antwort seiner Kritik. [71]) Weit bedeutender ist ein anderer Polemiker, der Metropolit Eustratius von Nicäa. [72]) Schon vor dem Erscheinen des Erzbischofs von Mailand[73]) hatte er zwei Abhandlungen [74]) gegen die ihm bis dahin bekannt gewordenen theologischen Argumente der Lateiner verfaßt und diese darin immer noch rücksichtsvoll behandelt; dabei erklärte er, er wolle nicht aus Streitsucht, sondern nur zur Erforschung der Wahrheit das Wort ergreifen; über göttliche Dogmen streiten sei gefährlich, man müsse sich an die Väter halten, die nichts Nothwendiges zu überliefern unterlassen. [75]) In beiden Abhandlungen zeigt sich eine mehrfache Benützung des Photius, [76]) theilweise auch des Theophylaktus und des Niketas von Byzanz; [77]) aber er geht auch auf andere Argumente der Lateiner ein, [78]) führt mehrere Väterstellen an [79]) und läßt die Formel *διὰ τοῦ υἱοῦ* gelten; [80]) wobei er freilich die Lehre der Lateiner entstellt, als raubten sie dem Vater die Ehre des ersten Princips, [81]) und zwei verschiedene

---

[70]) Diese Schrift mit dem Anfange: *Γράψας ἅπερ ἐβούλου* ist von Dimitrakopulos l. c. p. 36—47 herausgegeben. Die von Beccus (de un. Eccl. Gr. orth. I. p. 180—190) angeführten Stellen finden sich p. 37—38. 41.

[71]) *Διάλεξις Πέτρου λατίνου ἐπισκόπου Μεδιολανῶν κατὰ τοῦ μοναχοῦ κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Φούρνη τοῦ πρώτου τοῦ ὄρους Γανου περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Anf.: *Ἄκουσον καὶ νόησον, ἃ πρός σε φθέγγομαι* (Cod. Paris. 2830. nr. 17. Barocc. 101. p. 194). — *Ἀντίθεσις μερικὴ εἰς τὴν ἐπιστολὴν τοῦ Μεδιολανῶν ἐπισκόπου.* Anf.: *Ἀλλ' ἡμεῖς μὲν, φασὶν οἱ Γραικοί.* Beide Schriften sind noch ungedruckt.

[72]) Oudin. l. c. p. 669. Allat. de cons. II. 10. p. 627. Le Quien Or. chr. I. p. 649. 650.

[73]) Dimitr. I. p. 84. 85.

[74]) ib. p. 47—71; p. 71—84.

[75]) l. c. p. 47—49. Prooem. Or. I.

[76]) Vgl. p. 58 mit Phot. de Sp. S. myst. c. 36; p. 60 mit Phot. l. c. c. 57; p. 64 über Joh. 16, 12 mit Phot. c. 22; p. 67 (über Ambrosius, Augustin u. s. f.) mit Phot. c. 66 seq. c. 78 seq.; c. 84. p. 87 seq.; p. 77 mit Phot. c. 32; p. 76 mit Ph. c. 15.

[77]) Zu den im vor. Abschn. N. 93—103 angeführten Stellen des Theophylakt vgl. p. 61. 62. 65. 66; zu Nic. c. 2. 4. p. 51 seq.

[78]) Das erste Argument p. 49. 50: „Der Geist geht entweder aus der Substanz oder aus der Eigenthümlichkeit des Vaters hervor. Da Letzteres nicht angenommen werden kann, weil dann der Geist, als aus etwas nicht Subsistirendem hervorgehend, keine Subsistenz hätte, so ist Ersteres anzunehmen; da nun Vater und Sohn dieselbe Substanz haben, so hat auch der Sohn an der Spiration Antheil“ wird damit beantwortet, daß die Division nicht adäquat sei und der Geist hervorgehe *ἐκ τῆς οὐσίας κατὰ τὴν ἰδιότητα* (nämlich des *προβάλλειν*, das hier als charakteristisches Merkmal des Vaters mit Photius angenommen wird).

[79]) p. 68 seq. werden angeführt: Basil. L. II. c. Eun. c. 18. ep. 38 de usia et hyp. c. 4 (Migne XXXII. 329. 332). Dam. (ib XCIV. p. 832. 833), p. 74. Dion. de div. nom. c. 1. §. 1 (ib. III. 588), p. 78. Justin. (ib. VI. 1237—1240), p. 62. 63. Naz. u. A.

[80]) Or. I. p. 47 (bei Allat. Traktat V.) hat die Aufschrift: (*λόγος*) *κατασκευάζων, ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ, οὐχὶ δὲ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται.* p. 54 läßt er gelten, *διὰ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα προέρχεσθαι.* p. 56: Wie die *ἔλλαμψις διὰ* (nicht *ἐκ*) *τῶν ἀκτίνων*, so der Geist *διὰ* (nicht *ἐκ*) *τοῦ υἱοῦ*.

[81]) Or. I. p. 57: Die Gegner fassen das *διὰ τοῦ υἱοῦ* nicht wie die Väter. *Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἐκ τοῦ πατρὸς φασὶ δι' υἱοῦ τὸ πν. προβάλλεσθαι, ὡς ἐφ' ἡμῶν ἐκ τοῦ νοῦ*

Standpunkte unvermittelt neben einander zu erkennen gibt. Gegen den Zusatz der Lateiner macht Eustratius noch besonders geltend, das Evangelium sei vom Orient in den Occident gekommen, nicht umgekehrt, die Schrift sei aus der griechischen Sprache erst in die lateinische übersetzt worden, vom Orient das Symbolum zu den Lateinern gekommen, nach dem Ursprung, der Quelle hätten sie sich zu richten, nicht aber dürften sie in ihrer Prahlsucht sich anmaßen, die Dogmen besser zu verstehen.[82]) Er urgirt weitläufig, der Geist könne nicht zugleich auf den Sohn herabsteigen und aus ihm hervorgehen, nicht *ἐπ' αὐτόν* und *ἐξ αὐτοῦ* sein — eine Behauptung, welche die Lateiner als eine der Gottheit Christi unwürdige angeklagt hatten.[83]) Derselbe Eustratius nahm nun auch hervorragenden Antheil an der Disputation mit dem Erzbischofe von Mailand, über die er uns einen Bericht hinterlassen hat,[84]) in dem er nur dasjenige anführen will, was er sonst nicht näher besprochen. Die Frage des Erzbischofs, weßhalb die Griechen nicht das Ausgehen des Geistes auch aus dem Sohne bekennen wollen, ward griechischerseits, obschon man sie als unberechtigt zurückweisen zu können glaubte, damit beantwortet: „Weil das nicht in der Offenbarung überliefert ist und wir über göttliche Dinge nichts, was nicht überliefert wäre, aussagen dürfen.“ Seine Berufung darauf, daß Christus nach Joh. 16, 12 f. nicht Alles im Anfang den Aposteln vorgetragen, Vieles später überliefert worden sei, ward damit abgefertigt, daß alsdann die Apostel in ihren Briefen und Constitutionen sowie die Väter und Synoden jene Lehre erwähnt haben würden.[85]) Die Forderung des lateinischen Prälaten, man solle beweisen, wo in der Schrift stehe, daß der Geist nicht vom Sohne ausgehe, erregte laute Entrüstung, da den Lateinern die Beweislast obliege, und der angebliche griechische Zusatz „nicht aus dem Sohne“ weit eher eine Entfernung und Aufhebung jedes Zusatzes sei.[86]) Nun trat der Kaiser in die Unterredung ein und setzte den Gegnern scharf zu. Nach vielen Zwischenreden

---

διὰ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα τῆς ἐκφωνήσεως, ὡς δηλοῦσθαι πρώτην καὶ οἰκείαν ἀρχὴν ἑκατέρου τὸν πατέρα καὶ νοῦν· οἱ δὲ πρώτην ἀρχὴν φασὶ τὸν λόγον τοῦ πνεύματος, διὰ δὲ μέσου αὐτοῦ καὶ τὸν πατέρα, ὡς εἶναι τὸν πατέρα μὴ καθ' αὐτό μηδὲ πρώτως, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ κατά τι ἄλλο ἀρχὴν τοῦ πνεύματος. Er gibt p. 59 noch das Beispiel: Jemand tritt aus dem Hause durch die Thüre, aber nicht *προσεχῶς* aus der Thüre hervor; die Thüre ist der Sohn.

[82]) Or. II. p. 72—74.

[83]) ib. p. 77—82.

[84]) ib. p. 84—99. Auch mit dem Titel: Acta collationis habitae cum Grossolano Mediol. AEp. de Sp. S. proc. Cod. Paris. 2830 chart. saec. 16. n. 16 (catal. MSS. Paris. t. II. p. 558.) Cf. cod. Paris. 1306 (ib. p. 282): Objectiones Latinorum iisque contrariae oppositiones et eversiones Eustratii Mp. Nic. desumtae ex ejusdem libro de proc. Sp. S. ad Grossol. Ep. Mediol. Cod. Vallicell. ap. All. l. c.

[85]) l. c. p. 85. 86.

[86]) p. 87: *Τὸ δὲ οὕτω λέγειν οὐ προσθήκη ἐστὶν, ἀλλὰ προσθήκης ἀναίρεσις. Τὸ γὰρ προστιθέναι τιθέναι ἐστὶν ἐφ' ἑτέρῳ ἕτερον. ἡ δὲ ἀπόφασις οὐ θέσις, ἀλλὰ λόγος θέσιν ἀναιρῶν καὶ πρὸς θέσιν μαχόμενος. ἐπεὶ γοῦν οὐ θέσις, οὐδὲ πρόσθεσις.* Ebenso nachher p. 88: *ὡς ἡ κατάφασις, οὐχ ἡ ἀπόφασις προσθήκη.*

ward, da es schon Nacht war, die Versammlung aufgelöst und erst zwei Tage nachher die Verhandlung fortgesetzt. Hier recapitulirte Eustratius das bis dahin Verhandelte. Die Dialektik des Petrus in Betreff der Addition der Griechen ward sehr mißfällig bemerkt und seine längere Rede, in der u. A. auch mehrere Argumente des Anselmus vorkamen,[87]) suchte Eustratius nicht ohne Gewandtheit zu widerlegen, indem er wiederum mehrere theologische Beweisführungen des Photius gebrauchte.[88]) Natürlich hatte auch diese Disputation kein Resultat. Abgesehen von anderen Religionsgesprächen und Schriften über dasselbe Thema[89]) verfaßte Eustratius noch zwei Abhandlungen über die Azymen,[90]) die ebenfalls Gegenstand der Verhandlungen gewesen waren und betreffs deren er vorzüglich allgemein zu zeigen suchte, daß das alte Testament durch Christus zur Ruhe gebracht sei, die Christen nicht mehr im Schatten des Gesetzes zu wandeln und nach ihm sich zu richten haben. Der dialektisch fein gebildete Prälat,[91]) der auch gegen den Erzbischof Leo von Chalcedon[92]) stritt, gab sich in manchen seiner Schriften wie in einer zu Philippopolis gehaltenen Disputation mit einem Armenier[93]) viele dogmatische Blößen, was ihm nicht nur harten Tadel, sondern auch den Verlust der bischöflichen Würde zuzog, worauf der Chartophylax Niketas sein Nachfolger wurde.[94]) Aber im Jahre 1117 retractirte er in einer eigenen Urkunde die über die Person Christi vorgetragenen Irrthümer.[95]) Später ward er übrigens gleich Photius und Leo von Achrida auf der Synode von 1156 unter den bedeutenden Lehrern der Kirche angeführt.[96])

Wie wir schon von Eustratius vernahmen, disputirte der in der Theo-

---

[87]) So das Arg. p. 89: „Ist der Geist nicht aus dem Sohne, so gibt es zwischen beiden keinen Unterschied", das weitere p. 91 aus den Worten: „Alles, was der Vater hat, das hat auch der Sohn."

[88]) Cf. p. 95. Phot. l. c. c. 7. 6. 63. 64.

[89]) Der eine Traktat beginnt mit den Worten: *Τοῖς φιλοσόφοις βασιλεῦσι*, der andere: *Πάλιν λατῖνος ἡμῖν*, ein dritter: *Ἔτι προστίθησιν ὥσπερ ταῖς προφερομέναις*. **Dimitracop.** p. *ιη', ιθ'*.

[90]) Die Abhandlung mit dem Anfange: *Περὶ μὲν δὴ τοῦ παναγίου πνεύματος* steht bei Dim. p. 100—127, über die andere: *Ἔδει μὲν ἀνῃρημένου καθόλου τοῦ γράμματος* s. das. p. *ιθ', κ*. Aus letzterer steht eine Stelle in der Synode von 1166 (**Mai** Spic. Rom. X. p. 51. 52) und eine bei **Allat.** Vind. Syn. Eph. p. 604.

[91]) Alex. L. XIV. p. 453. Ueber seine Commentare zu Aristoteles s. Dimitracop. p. *ις', ιζ'*,

[92]) Dieser war heftig gegen die Kirchenplünderungen des geldbedürftigen Kaisers Alexius aufgetreten und hatte sie als Ikonomachie dargestellt. In der Polemik ging er bis zu der Behauptung, den heiligen Bildern gebühre eine *λατρευτικὴ προσκύνησις*, was Eustratius in einem Dialog zwischen Philosynethes und Philalethes (**Dim.** l. c. p. 127—160) bekämpfte.

[93]) Wohl Tigranes, gegen dessen Aeußerungen die Schrift bei **Dim.** p. 160—198 gerichtet ist.

[94]) Nicet. Chon. Thes. L. XXIII. **Le Quien** l. c. p. 648 seq.

[95]) Cod. Vindob. th. gr. 248. n. 16. f. 98—100. Dimitr. l. c. p. *ια'—ιε'*. Er hatte gelehrt: *καὶ πρότερον καὶ νῦν τῷ πατρὶ λατρεύειν τοῦ κυρίου τὸ πρόςλημμα*.

[96]) **Migne** t. CXL. p. 173.

logie so eifrige und darum von seiner Tochter den Aposteln gleichgeachtete [97]) Kaiser Alexius selbst mit dem Erzbischof Petrus. Er hob hervor, daß Christus nicht blos einmal, sondern mehrmal das Ausgehen des Geistes aus dem Vater aussage, nicht ein einzigesmal aber: „Er geht auch von mir aus," daß sich nicht erwiedern lasse, Christus habe als Mensch von sich in demüthiger Weise gesprochen, da die Worte quem mittam vobis nur von ihm als Gott, der allein eine göttliche Person senden könne, gesagt werden konnten; dazu seien die Worte a Patre nur zur Bekräftigung wiederholt gebraucht und um den Gegnern den Mund zu verstopfen. Diese scharfsinnige Argumentation des gekrönten Theologen berichtet Euthymius Zigabenus [98]) in seiner dogmatischen Panoplia, die er mit Beihilfe Anderer auf Befehl des Selbstherrschers verfaßte. [99]) Hier wie in der Erörterung gegen die Paulicianer benützt er die Schriften des Photius [100]) und trägt nur einige andere Argumente bei. Das eine derselben will aus Ps. 32, 6 das photianische Dogma erhärten; [101]) das andere schließt, wenn man das Ausgehen des Geistes vom Sohne wie von einem Princip annehme, setze man zwei Principien und zerstöre die Monarchie, wenn man es aber auf die Perichoresis und die Sendung des Geistes (nach Joh. 15, 26) beziehe, so sei das wohl an sich keine Häresie, aber eine Verunstaltung des von den sieben Synoden festgehaltenen Symbolums; auch sei der Ausdruck ungeschickt, da die Copulativpartikel (in Filioque) auf das gleiche Ausgehen des Geistes vom Sohne wie vom Vater hinweise und Aergerniß errege. [102])

Aber auch andere Polemiker erhoben sich unter dieser Regierung gegen die Lateiner. Niketas Seidus [103]) bestritt gleich der Prinzessin Anna Comnena [104]) den Vorzug Altroms vor Neurom [105]) und brachte eine Reihe von neuen Anklagen gegen die Lateiner vor. [106]) Sein Zeitgenosse Theodorus Prodromus bekämpfte ebenso in einer Schrift die Processio des Geistes auch aus dem Sohne [107]) und der Mönch Zonaras hat in seinen canonistischen

---

[97]) Alex. L. III. p. 143. L. XIV. p. 453 seq.

[98]) S. uns. Ausg. des Phot. de Sp. S. myst. p. 120.

[99]) Alex. L. XV. p. 490. Dimitrac. p. ι'.

[100]) Tit. XIII. c. Lat. (vgl. u. citirte Ausgabe p. 113—117). tit. XXIV. p. 1189 ed. Migne, wo Photius μακαριώτατος πατριάρχης heißt.

[101]) Vgl. dazu Eustrat. Or. I. p. 58. 59.

[102]) App. ad Phot. de Sp. S. myst. p. 118—120.

[103]) Allat. de Nicet. p. 44 (Migne CXXVII. 1485. seq.) Fabric. Bibl. gr. VII. 755. Harl.

[104]) Alex. L. I. p. 31.

[105]) In der Schrift: ὅτι οὐκ αἰδεσιμώτερα καθάπαξ τῶν νέων τὰ παλαιά, οὐδὲ ἡ παλαιὰ λοιπὸν Ῥώμη τῆς νέας καὶ ὁ θρόνος τοῦ θρόνου. Anf.: πολλὰ μὲν ἡμῖν, ὦ ἄνδρες Ῥωμαῖοι, τὰ διϊστῶντα ὑμᾶς ἀφ' ἡμῶν. Fragm. des Niketas bei Allat. c. Hott. p. 591. Cf. de cons. I. 14. II. 1. p. 209. 211. 214. 476. 535.

[106]) Allat. de cons. L. III. c. 12. p. 1111.

[107]) Allat. de cons. II. 10, 2. p. 629 seq. de Theod. n. 116 (Migne CXXX. 1003 seq.) Mai N. Bibl. PP. VI, II. p. 178. 179. Oudin. II. p. 974. 978.

Arbeiten nicht selten gegen die Abendländer polemisirt. Dasselbe ist der Fall mit Alexius Aristenus, [108]) der mit Theodor Prodromus in freundschaftlichen Beziehungen stand. [109])

Weit günstiger schien sich das Verhältniß beider Kirchen unter Johannes Comnenus (1118—1143) zu gestalten, der mit Honorius II. in Verkehr getreten war, [110]) auch die Kreuzzüge fördern zu wollen schien und 1135 Gesandte zu Kaiser Lothar auf den Reichstag nach Merseburg abgehen ließ. Auf ihrer Heimkehr begleitete sie Bischof Anselm von Havelberg als Lothar's Gesandter, [111]) der in Byzanz mit dem Erzbischofe Niketas (Nechites) von Nikomedien, dem Vorstande des hohen Studiencollegs [112]), disputirte und später für Papst Eugen III. einen genauen Bericht über jene Unterredung [113]) niederschrieb. Obschon hier der Nikomedier den griechischen Wissensstolz nicht verläugnet und auch das vom Papste ohne ein allgemeines Concil Eingeführte bekämpft, so zeigt er sich doch in den einzelnen Controverspunkten sehr gemäßigt, erkennt die Giltigkeit der Consecration mit ungesäuertem Brode an, findet die lateinische Lehre vom heiligen Geiste nicht gleich anderen Griechen absurd, will aber das Ausgehen vom Sohne nicht gesagt, über die Streitfrage ein allgemeines Concil versammelt wissen. Er glaubt, die vorzüglich durch Karl des Großen Usurpation eingetretene Spaltung des Reiches habe auch zur religiösen Theilung geführt, eine ökumenische Synode könne aber die Wiedervereinigung zu Stande bringen. Der Unterredung wohnten die höchsten Autoritäten der Kaiserstadt an sowie drei beider Sprachen kundige Lateiner, Jakob von Venedig, Burgundio von Pisa und Moses von Bergamo, der als Dolmetscher diente. Der damalige Patriarch Leo Styppiota (Styppes), der 1134 auf Johann IX. gefolgt war und bis 1143 diesen Stuhl inne hatte, vorzüglich thätig gegen die enthusiastischen und bogomilischen Lehren des Constantin Chrysomalus, [114]) soll der Union nicht abgeneigt gewesen sein. [115]) Papst Eugen III. hatte diesen Gedanken sehr lebhaft ergriffen [116]) und auch der neue Kaiser Manuel (1143—1180) verrieth Geneigtheit, darauf einzugehen. Die abendländischen Fürsten thaten aber nichts zur Förderung dieser Bestrebungen;

---

[108]) Vgl. die Erklärungen zu c. Cpl. 3. Chalc. 28.

[109]) Migne l. c. p. 1021. 1036.

[110]) Demetr. Pepan. Opp. t. II. p. 369 seq.

[111]) Die Chronologie richtig bei Dubif a. a. O. S. 100. Vgl. S. 87.

[112]) Zonar. Ann. XV. n. 3. 4. Le Quien Dam. I. c. 13. §. 12. Ob dieser Erzbischof mit dem Praesul Nicomediae identisch ist, dessen Argumente Hugo Etherianus I. 3. 6. 8. 13. 17. 18. II. 3 aufführt und widerlegt, ist zweifelhaft; der Standpunkt scheint hier ein anderer zu sein.

[113]) D'Achery Spicil. t. I. p. 161 seq. Vgl. Le Quien l. c. §. 42. Neander S. 620 f. Werner S. 21 f.

[114]) Das Synodaldecret bei Allat. de cons. II. 11. p. 644—649. Rhalli Synt. V. p. 76—82.

[115]) Cuper n. 783. p. 132.

[116]) Eug. ep. ad Sug. Mansi XXI. 648 ep. ad Henr. Olm. Boczek I. 257. Dubif a. a. O. S. 231.

die päpstlichen Abgeordneten waren nicht zur rechten Zeit zugegen;[117]) der Stuhl von Byzanz hatte mit inneren Wirren zu kämpfen. Der Patriarch Michael II. Oxites hatte freiwillig abgedankt; sein Nachfolger Kosmas II. Attikus war wegen der dem Mönche Niphon, einem Vertreter bogomilischer Lehren, erwiesenen Protektion (1147) abgesetzt worden;[118]) gegen den nach zehnmonatlicher Sedisvacanz eingesetzten Nikolaus IV. Muzalon erhob sich ein gewaltiger Sturm, da Viele, auch Bischöfe, gegen ihn geltend machten, er habe auf das Erzbisthum von Cypern resignirt und viele Jahre im Kloster Kosmidion gelebt, mit der früheren Kirche habe er zugleich die bischöfliche Würde niedergelegt, er sei nicht mehr Bischof.[119]) Nikolaus, Bischof von Methone, einer der ersten Gelehrten jener Zeit,[120]) hielt damals vor dem Kaiser eine Rede,[121]) worin er den neuen Patriarchen vertheidigte und ausführte, in der Verzichtleistung auf den einzelnen bischöflichen Stuhl liege kein Verzicht auf den bischöflichen Charakter, auf die Hierarchie, letztere habe er nicht verloren; eine Particularkirche aufgeben heiße nicht aus dem Verbande der Gesammtkirche noch der Hierarchie ausscheiden, die einzelne Kirche bedürfe des bischöflichen Amtes, aber dieses sei nicht an jene gebunden, demnach die Erhebung des Nikolaus ganz canonisch. Merkwürdig ist, daß der in den Schriften des Photius so bewanderte Prälat wohl den sechzehnten Canon der Synode von 861 über die Resignation der Bischöfe (Bd. I. S. 433) citirt,[122]) aber ganz schweigt über den in diesem Falle ebenfalls zur Sprache kommenden zweiten Canon von 880 (Bd. II. S. 509), der den zum Mönchsstande übergetretenen Bischöfen untersagt, ferner sich die bischöfliche Würde beizulegen. Es hatte aber auch die Rede des Bischofs von Methone kein Resultat; der Tumult legte sich nicht und Nikolaus IV. mußte 1151 abdanken. Seine Nachfolger Theodotus II. (1151—1153) und Constantin IV. Chliarenus (1154—1156) hatten den Stuhl nur kurze Zeit inne. Größere Thätigkeit konnte erst Lukas Chrysoberges (1156—1168) entfalten,[123]) in dessen Amtsführung mehrere Synoden und wichtige Dekrete[124]) fallen, die sich aber nicht auf die Controverse mit den Lateinern beziehen.

Der genannte Nikolaus von Methone, der an allen theologischen Controversen seiner Zeit den regsten Antheil nahm,[125]) war damals einer der ent-

---

[117]) Dudik S. 247.

[118]) Cuper n. 791 seq. Ueber die von Niketas Choniates Man. II. 3 bestrittene Legitimität der Absetzung Cuper n. 801 seq. p. 133—136. Vgl. Joh. Cin. II. 10 und die Urkunde bei Band. Imp. Or. II. 635. Rhalli l. c. p. 307 seq. Allat. l. c. p. 669 seq.

[119]) Joh. Cinn. II. 18. Nic. Chon. l. c.

[120]) Vgl. Le Quien Or. chr. II 230. Gieseler Stud. u. Krit. 1833. III. S. 701 f. Dimitracopul. l. c. p. ϰ' seq.

[121]) Bei Dimitrac. *Βιβλ. ἐκκλ.* I. p. 266—292.

[122]) ib. p. 284. 285.

[123]) Cuper n. 810 seq. p. 136—140.

[124]) Allat. de cons. II. 12, 4. 5. p. 689—692. Hefele Conc. V. 498 f. 601 ff. Nic. Chon. in Man. VII. 5. 6. Joh. Cinn. IV. 16. VI. 2.

[125]) Seine zwei Schriften über die von Soterichus angeregte Controverse gab 1865

schiedensten Gegner der Lateiner. Er suchte die Syllogismen des Photius hervor, verarbeitete sie mannichfach und suchte sie noch zu erweitern mit Rücksicht auf das, was von Theophylaktus u. A. hinzugefügt worden war.[126]) Er hält darin den strengen Standpunkt des Photius ein, bestreitet die Beweiskraft der von den Lateinern angeführten Stellen und sucht mit noch schärferer Dialektik das Dogma derselben als absurd nachzuweisen. Auch die Formel „durch den Sohn" scheint er verworfen zu haben. Neben einer Schrift über dasselbe Thema, die mit einem Gebete an den heiligen Geist beginnt und in zwanzig Capiteln die Occidentalen angreift, aber vielleicht einen jüngeren Verfasser hat,[127]) wird ihm auch noch ein Werk über die Azymen u. A.[128]) zugeschrieben. Dem römischen Primate scheint er ebenfalls abhold gewesen zu sein; er nennt Constantinopel geradezu das mystische Sion, die Mutter aller Kirchen, das neue Jerusalem,[129]) wie man überhaupt alle ehrenvollen Prädicate des römischen Stuhles und der Päpste auf Byzanz und seinen Patriarchen übertrug.[130])

Noch zeigte damals der Erzbischof von Thessalonich, Basilius von Achrida, der an den Papst Hadrian IV. bei Gelegenheit einer an den byzantinischen Hof um 1155 abgeordneten Gesandtschaft über die Union in der Absicht, weitere Verhandlungen einzuleiten, geschrieben hatte,[131]) ein ziemlich gemäßigtes Urtheil. In seiner Antwort an den Papst,[132]) den er sehr rühmt und als Vater und obersten Hirten bezeichnet, geht er im Allgemeinen auf dessen Idee

---

Dimitrakopulos; eine weitere hierüber Bibl. eccl. I. p. 321 seq., eine Abhandlung gegen die frühere Lehre des Eustratius (N. 95) ib. p. 293 seq., andere ib. p. 199 seq.

[126]) Dimitrac. l. c. p. 359—380 in 51 Kapiteln. Im Cod. Monac. 66. f. 76a seq. fanden wir nur 35 Kapitel (es sind dieselben bei Dim. c. 1. 2. 4—7. 9. 8. 11. 12. 3. 13—34. 36). Stellen daraus haben wir zur Erläuterung des Textes in der Ausgabe des Phot. de Sp. S. myst. p. XXIV. 6. 8. 12. 13 u. s. f. angeführt.

[127]) Cod. Monac. 28. f. 266 a: *Πρὸς λατίνους περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* mit dem Anfang: *Βασιλεῦ οὐράνιε.* Cod. Marcian. 150 (sign. LXXXVII. 7. Theopul. p. 82. 38. Paris. 2830. n. 12 (cat. p. 558). Allatius zweifelte, ob die Schrift nicht einem jüngeren Nikolaus von Methone angehört, Andere legen sie dem Nikolaus Hydruntinus bei. Auch eine andere Schrift gleichen Inhalts kommt vor.

[128]) Fragm. ap. Allat. c. Creyght. p. 532. Cf. de cons. II. 10, 2. p. 627.

[129]) Or. de hierarchia Dimitr. I. p. 268. Vgl. auch Phot. hom. 1 in invas. Ross. p. 209 seq. ed. Nauck.

[130]) So nennt Nic. Chon. Man. I. 2 das byzantinische Patriarchat die *μεγίστη ἀρχιερατεία* und in Alex. Murzufl. n. 5 dessen Inhaber *ἐκκλησιῶν γαλουχὸν, πίστεως ἀρχηγὸν, ὀρθοδοξίας ποδοῦχον.* Im vierzehnten Jahrhundert nennt sich Patriarch Nilus „betraut mit der Vorstandschaft der allgemeinen Kirche, Vater, Lehrer, allgemeiner Patriarch." Anton IV.: „allgemeiner Lehrer aller Christen, Stellvertreter Christi" (Acta Patr. Cpl. t. II. Doc. 345. 347. 447). Aehnliches haben die 1370 nach Rußland gesandten Briefe (ib. I. Doc. 264. 266). Die Worte des Patriarchen Isaias (ib. Doc. 71. p. 159), in denen Pichler (I. S. 361) die Unfehlbarkeit ausgesprochen sieht, sind nur eine wenig amplificirte Wiederholung des von Cärularius und Photius (Abschn. 7. N. 7) Gesagten.

[131]) Leuncl. t. I. L. V. p. 305—307. Baron. a. 1155. n. 30.

[132]) Leuncl. l. c. p. 307—309. Allat. de cons. II. 11, 4. p. 658 seq. Bar. l. c. n. 33. Beide Briefe stehen auch Cod. Vallic. C. 29. p. 149.

ein; er erklärt, er habe nie geglaubt, von der Einheit des römischen Stuhles getrennt zu sein, und läugnet die Anwendbarkeit der Bilder vom verirrten Schafe, von der verlorenen Drachme u. s. f. auf die Orientalen, die fest bei dem Bekenntnisse des Petrus beharrten, keine Neuerung an den Synodalbeschlüssen der Väter, keinen Zusatz wie keine Wegnahme an den apostolischen und evangelischen Worten gestatten, vielmehr den Gal. 1, 8 ausgesprochenen Fluch scheuen und bei dem eucharistischen Opfer die jüdischen Bräuche verwerfen, nicht das Brod der Betrübniß, sondern das der Freude und der Herzensstärkung (das gesäuerte) genießen. Es möge der Papst nicht so schlecht von den Orientalen denken, die mit ihm denselben Glauben, dasselbe Opfer gemein hätten, obschon einige geringe Anstände [133]) die Trennung bewirkten und die, welche Eines und desselben Geistes seien, in eine Vielheit spalteten. Diese Steine des Anstoßes aus dem Wege zu räumen und die Einheit der Kirche herzustellen sei Sache des Papstes, der nach dem Beispiele Christi wie vom Himmel herabblickend, das Getrennte zu einigen sowohl den Willen als die Macht habe. Seine eigene Unwürdigkeit in den gewöhnlichen Demuthsäußerungen hervorhebend, weiset Basilius auf Kaiser Manuel hin, der mit seiner Kraft und Klugheit das Werk der Union mächtig fördern könne. In der That, wenn je eine Regierung der kirchlichen Einigung günstig schien, war es die Manuel's I.; und doch waren die feindlichen Einflüsse so mächtig, daß alle Versuche noch nicht einmal eine direkte Anbahnung derselben herbeizuführen vermochten und die friedliebendere Partei unter den Griechen immer zurückgedrängt ward. Man sieht aus dem Schreiben des Basilius, daß er vor Allem das Filioque beseitigt und das gesäuerte Brod bei der Eucharistie in Aufnahme gebracht zu sehen wünscht, daß ein Nachgeben der Lateiner, nicht aber der Griechen die Union bewerkstelligen soll; relativ spricht er sich aber gemäßigt aus und bezeichnet die Differenzpunkte als nicht sehr bedeutend. Den römischen Primat absolut zu verwerfen ist er weit entfernt; aber auch er deutet die bei den Griechen herrschend gewordene Vorstellung von der Gleichberechtigung Constantinopels an.

Wir besitzen von demselben Prälaten noch eine Disputation, die er mit einem an Kaiser Manuel abgeordneten päpstlichen Gesandten gehalten hat. [134]) Von beiden Seiten wird darin der Wunsch nach völliger kirchlicher Union

---

[133]) *τινα βραχία προςκόμματα.*

[134]) Cod. Mon. 28. saec. 16. f. 375 a: *Διάλεξις τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης κυροῦ Βασιλείου τοῦ Ἀχριδηνοῦ ἐν τῇ κατ' αὐτὸν ἐκκλησίᾳ γενομένη μετά τινος λατίνου παρὰ τοῦ Ῥώμης πεμφθέντος πρὸς τὸν βασιλέα κυρὸν Μανουὴλ τὸν πορφυρογέννητον. Ἐκ τῆς πρώτης συνελεύσεως.* f. 376, b.: *Ἐκ δευτέρας συνελεύσεως.* Nur Auszug. Ein noch kürzerer Auszug steht cod. Mon. 256. f. 87, b.: *Ἐκ τῆς διαλέξεως τῆς κατὰ πρόσταξιν τοῦ βασιλέως Μ. τοῦ πορφ. γενομένης παρὰ τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Θ. κυροῦ Βασ. τοῦ Ἀχριδανοῦ πρὸς τὸν ἀπὸ Ἰταλίας ἐλθόντα κατὰ πρόσταξιν καὶ θέλησιν τοῦ πάπα Ῥώμης εἰς τὸ αὐτό.* Nach einem Wiener Codex soll ein Mönch Niketas das Colloquium niedergeschrieben haben. Der päpstliche Gesandte war nach v. d. Hardt Heinrich von Benevent.

ausgesprochen.[135]) Der Italiener meint bei der ersten Zusammenkunft, falls die Lateiner ihre Prahlerei und die Griechen ihre überflüssigen Subtilitäten aufgeben, werde die Einigung zu Stande kommen;[136]) der Metropolit hofft auf die großartigen Bemühungen des Kaisers und nimmt die theologisirende Thätigkeit der Griechen in Schutz. Nur gelegentlich wird das Zugießen von warmem Wasser bei der Eucharistie besprochen; den I. Petr. 2, 13 vorgeschriebenen Gehorsam will der Grieche nicht gelten lassen, wo es sich um einen Oberen handelt, der das Gesetz übertritt.[137]) Bei der zweiten Zusammenkunft ward die von den Griechen so hart getadelte Addition und das Ausgehen des heiligen Geistes besprochen; der Lateiner vertheidigte den Zusatz als einen dem rechten Glauben entsprechenden;[138]) der Grieche berief sich auf Gal. 1, 8 und die ökumenischen Synoden und suchte nachzuweisen, die Lehre der Lateiner zerstöre die Eigenthümlichkeiten der göttlichen Personen, setze den Geist als zugleich hervorgehend und gezeugt, Gal. 4, 6 spreche nicht zu ihren Gunsten. Der Lateiner erklärte, daß er keine zwei Principien in der Trinität annehme, sich an die lateinischen Väter (von denen mehrere Stellen angeführt werden) gehalten habe, gestand aber zuletzt, daß er seit einer Begegnung mit dem Erzbischofe von Nikomedien ein Buch verfaßt habe, das nach reifer Prüfung und nach den Texten der Väter die Lehre der Griechen in dem Sinne annehme, daß der Geist principaliter vom Vater ausgehe. Ob und in welchem Sinne eine solche Concession gemacht ward, ist bei dem nur fragmentarisch uns vorliegenden Texte doppelt schwer zu bestimmen.[139])

Unter Alexander III. (1159—1181) gab der Kampf Friedrich des Rothbarts mit dem päpstlichen Stuhle vielfachen Anlaß zur Anknüpfung von neuen Verhandlungen. Bedacht auf Wiederherstellung des alten römischen Weltreichs

---

[135]) Ὁ λατῖνος. Εὔχομαι γενέσθαι τὴν ἕνωσιν τῶν ἐκκλησιῶν καὶ ἅμα παραδοῦναι τὴν ψυχὴν τῷ θεῷ. Ὁ μητροπολίτης. Ὁ τεθεὶς ἐν Σιὼν λίθος καὶ τοῖς μὲν ἀπειθοῦσι χειραγωγὸς αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ συνάψαι τὰ διῃρημένα εἰς ἓν καὶ ὡς γωνίαν ἑνῶσαι τὴν ἐν τῇ πέτρᾳ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίαν.

[136]) Ἐὰν οἱ λατῖνοι τὴν ἀλαζόνειαν ἀπώθωνται καὶ οἱ Ἕλληνες τὸ περισσὸν καὶ πόριμον ἐν λόγοις, γενήσεται ἕνωσις.

[137]) Ἀλλ' ἐγὼ ταύτην τὴν ἀποστολικὴν ῥῆσιν (fälschlich dem Theadelphos Jakobus beigelegt, viell. vom Compendiator) οὐχ ἁπλῶς νοεῖν δύναμαι, ὥστε καὶ τῷ παρανομοῦντι ὑποτάττεσθαι καὶ ὑπακούειν. εἰπὼν γαρ κτίσιν τὴν μετ' εὐνομίας ὑποσημαίνει κατάστασιν.

[138]) Ἡμεῖς οὐδὲν περὶ τοῦ πνεύματος νεώτερον ἐφρονήσαμεν, καὶ ἡ νομιζομένη προσθήκη τοῦ ὀρθοῦ δόγματος οὐκ ἀπᾴδει, δι' ἣν δῆθεν καὶ λογιζόμεθα παρ' ὑμῶν σφαλεροί.

[139]) Εἴη δὲ πάντως εὐδοκίᾳ θεοῦ τοῦ τὰ διεστῶτα συνάπτοντος ἑνωθῆναι καὶ τὰ σκάνδαλα ἐκ μέσου ποιῆσαι. Ἐγὼ δὲ καὶ τὸ περισσότερον εἰς πληροφορίαν προστίθημι, ὡς ἐξ ὅτου τῷ μακαρίῳ Νικομηδείας συνέτυχον, καὶ πόνημα συντέταχα ἴδιον τὰ ὑμέτερα περιθάλπον ἐξ εἰλικρινείας καὶ ἀπὸ χρήσεων ἁγίων ἀνδρων δοξαζόντων, ἀρχικῶς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι, ὥσπερ γεννητικῶς ἐξ ἐκείνου καὶ ὁ υἱος. Das ἀρχικῶς steht gewöhnlich für das lateinische principaliter, ut ex prima causa; im Gegensatze zu γεννητικῶς kann es aber auch in anderer Weise gedeutet werden. Im Cod. Mon. 28 f. 378, b. fehlt der Zusammenhang und die Motivirung der von da bis f. 384, a folgenden Väterstellen gänzlich.

Constantin's und Theodosius' I., auf Wiedergewinnung der, wie man fest überzeugt war, widerrechtlich losgerissenen italienischen Provinzen und Inseln,[140]) auf die Rückkehr der alten Roma unter byzantinische Obedienz, wodurch dieses Reich den ihm oft vorenthaltenen [141]) Namen des Römischen rechtfertigen, der Autokrator das im Occident so gewaltige Pontificat von seiner Verleihung abhängig [142]) und zum Werkzeuge seiner weltumfassenden Politik machen konnte, war Manuel das Zerwürfniß zwischen dem nach früheren freundschaftlichen Verbindungen auch ihm verhaßt gewordenen [143]) Hohenstaufen und dem trotz aller Bedrängniß noch mächtigen Alexander für sich zu benützen bemüht. Der Papst hatte an ihn den Bischof von Tivoli und den Cardinaldiacon Ardicio von St. Theodor entsendet, die wohl die Einleitung zu späteren Verhandlungen getroffen haben mögen. Nachher schrieb Ludwig VII. von Frankreich zu Gunsten Alexander's an Manuel, worauf dieser (1161) eine freundliche Antwort ertheilte und unter lobender Anerkennung der Weisheit und Klugheit des Papstes weitere Verhandlungen antrüg. [144]) Im Juli 1163 kamen der Prior von St. Johann in Byzanz, Petrus, und der Abt Hugo von St. Maria in Hadrianopel als Gesandte zugleich an den französischen König und den damals in Frankreich weilenden Papst abgeordnet, nach St. Gilles; die Details dieser Legation sind nicht näher bekannt; aber auf den Anschluß Venedigs an Alexander scheint der griechische Hof Einfluß geübt zu haben, wenn es auch Uebertreibung ist, daß er auf Manuel's Weisung erfolgte. [145]) Noch thätiger zeigte sich Manuel 1167 für Alexander's Sache; er versah Ancona mit reichen Geldmitteln und sandte den Jordanus nach Rom mit vielen Geschenken und noch größeren Verheißungen, auch bezüglich der kirchlichen Union und der Anerkennung des päpstlichen Primats, wogegen er für sich auch das abendländische Kaiserthum forderte, das er als von Rechtswegen ihm zustehend ansah. [146]) Der Papst hatte die wichtigsten Gründe, diese Anerbietungen nicht sofort abzuweisen, aber auch nicht vorschnell auf sie einzugehen; er sandte den Cardinalbischof Ubald (auch Hucbald) von Ostia und den Cardinal Johannes von

[140]) Die Seeherrschaft von Byzanz (*τὸ θαλασσοκρατεῖν*) hatte man stets festgehalten und hervorgehoben. Vgl. Const. Porph. de them. II. 10. p. 58.

[141]) Joh. Cinn. V. 7. von den Occidentalen: *τὴν ἐν Βυζαντίῳ βασιλείαν ἑτέραν παρὰ τὴν ἐν Ῥώμῃ ἀποφαίνειν τολμῶσι.*

[142]) Id. l. c. c. 9: *οὐδενὶ γὰρ ἄλλῳ ὅτι μὴ βασιλεῖ Ῥωμαίων ἀρχιερέα προβεβλῆσθαι τῇ Ῥώμῃ ἐφεῖται.*

[143]) Cf. de gest. Frider. II. 11. 23. 29. III. 6. IV. 78. Frid. ep. ad Man. Bar. a. 1159. n. 24—27.

[144]) Bar. l. c. n. 63. Pag. a. 1161. n. 13. Reuter Alexander III. Bd. I. S. 108. 109. II. Ausg. Leipzig 1860.

[145]) Nicet. Chon. in Man. II. 8. VII. 1. Cinn. p. 229. 230. Reuter a. a. O. S. 175—177.

[146]) quoniam non ad Friderici Alemanni, sed ad suum jus assereret pertinere coronam imperii. Bar. a. 1166. n. 17. Daß man den abendländischen Kaiser immer noch nicht als solchen anerkannte, zeigt der Briefwechsel mit ihm; z. B. Joh. Comnenus an Conrad de gest. Frid. I. 24. III. 6.

ward, da es schon Nacht war, die Versammlung aufgelöst und erst zwei Tage nachher die Verhandlung fortgesetzt. Hier recapitulirte Eustratius das bis dahin Verhandelte. Die Dialektik des Petrus in Betreff der Addition der Griechen ward sehr mißfällig bemerkt und seine längere Rede, in der u. A. auch mehrere Argumente des Anselmus vorkamen,[87]) suchte Eustratius nicht ohne Gewandtheit zu widerlegen, indem er wiederum mehrere theologische Beweisführungen des Photius gebrauchte.[88]) Natürlich hatte auch diese Disputation kein Resultat. Abgesehen von anderen Religionsgesprächen und Schriften über dasselbe Thema[89]) verfaßte Eustratius noch zwei Abhandlungen über die Azymen,[90]) die ebenfalls Gegenstand der Verhandlungen gewesen waren und betreffs deren er vorzüglich allgemein zu zeigen suchte, daß das alte Testament durch Christus zur Ruhe gebracht sei, die Christen nicht mehr im Schatten des Gesetzes zu wandeln und nach ihm sich zu richten haben. Der dialektisch fein gebildete Prälat,[91]) der auch gegen den Erzbischof Leo von Chalcedon[92]) stritt, gab sich in manchen seiner Schriften wie in einer zu Philippopolis gehaltenen Disputation mit einem Armenier[93]) viele dogmatische Blößen, was ihm nicht nur harten Tadel, sondern auch den Verlust der bischöflichen Würde zuzog, worauf der Chartophylax Niketas sein Nachfolger wurde.[94]) Aber im Jahre 1117 retractirte er in einer eigenen Urkunde die über die Person Christi vorgetragenen Irrthümer.[95]) Später ward er übrigens gleich Photius und Leo von Achrida auf der Synode von 1156 unter den bedeutenden Lehrern der Kirche angeführt.[96])

Wie wir schon von Eustratius vernahmen, disputirte der in der Theo-

---

[87]) So das Arg. p. 89: „Ist der Geist nicht aus dem Sohne, so gibt es zwischen beiden keinen Unterschied", das weitere p. 91 aus den Worten: „Alles, was der Vater hat, das hat auch der Sohn."

[88]) Cf. p. 95. Phot. l. c. c. 7. 6. 63. 64.

[89]) Der eine Traktat beginnt mit den Worten: *Τοῖς φιλοσόφοις βασιλεῦσι*, der andere: *Πάλιν λατῖνος ἡμῖν*, ein dritter: *Ἔτι προστίθησιν ὥςπερ ταῖς προφερομέναις*. Dimitracop. p. *ιη΄, ιθ΄*.

[90]) Die Abhandlung mit dem Anfange: *Περὶ μὲν δὴ τοῦ παναγίου πνεύματος* steht bei Dim. p. 100—127, über die andere: *Ἔδει μὲν ἀνῃρημένου καθόλου τοῦ γράμματος* s. das. p. *ιθ΄, κ*. Aus letzterer steht eine Stelle in der Synode von 1166 (Mai Spic. Rom. X. p. 51. 52) und eine bei Allat. Vind. Syn. Eph. p. 604.

[91]) Alex. L. XIV. p. 453. Ueber seine Commentare zu Aristoteles s. Dimitracop. p. *ις΄, ιζ΄*.

[92]) Dieser war heftig gegen die Kirchenplünderungen des geldbedürftigen Kaisers Alexius aufgetreten und hatte sie als Ikonomachie dargestellt. In der Polemik ging er bis zu der Behauptung, den heiligen Bildern gebühre eine *λατρευτικὴ προςκύνησις*, was Eustratius in einem Dialog zwischen Philosynethes und Philalethes (Dim. l. c. p. 127—160) bekämpfte.

[93]) Wohl Tigranes, gegen dessen Aeußerungen die Schrift bei Dim. p. 160—198 gerichtet ist.

[94]) Nicet. Chon. Thes. L. XXIII. Le Quien l. c. p. 648 seq.

[95]) Cod. Vindob. th. gr. 248. n. 16. f. 98—100. Dimitr. l. c. p. *ια΄—κα΄*. Er hatte gelehrt: *καὶ πρότερον καὶ νῦν τῷ πατρὶ λατρεύειν τοῦ κυρίου τὸ πρόςλημμα*.

[96]) Migne t. CXL. p. 173.

zwei ganz gleichartigen Haupttheilen, wovon der erste gegen die Lateiner, der zweite gegen die Armenier gerichtet ist. Nach der Vorrede folgt ein Dialog des Kaisers mit den von Rom gekommenen „Kardinalioi" über das Ausgehen des Geistes aus dem Sohne, dann eine Ansprache an die Lateiner als Einleitung der Sammlung biblischer und patristischer Stellen [152]) mit kurzen, daraus Consequenzen ziehenden Bemerkungen, woran sich eine Reihe von Syllogismen aus Photius, Niketas von Byzanz, Theophylakt, Eustratius, Euthymius Zigabenus, Nikolaus von Methone u. A. [153]) anschließt. Ganz so ist der zweite Theil [154]) beschaffen. Auf eine kurze Einleitung folgt eine Disputation des Kaisers mit dem armenischen Lehrer Petrus, der natürlich von der kaiserlichen Theologie in der Frage über die zwei Naturen in Christus ebenso besiegt wird, wie früher die römischen Cardinäle in der Frage über das Ausgehen des heiligen Geistes. Dann wird in vier Abtheilungen der Monophysitismus, Monotheletismus, Theopaschitismus und Doketismus aus den Vätern widerlegt; den Sammlungen patristischer Texte geht jedesmal eine Einleitung voraus und Syllogismen folgen nach; bei den drei letzten Abtheilungen wird vor den Belegstellen jedesmal der „apostelgleiche" Kaiser, dann der Armenier angeredet, in der ersten Abtheilung wird auf die hier benützte dogmatische Panoplia hingewiesen. [155]) Das jüngste der aufgeführten Stücke ist die unter Manuel selbst 1166 über den Text Joh. 14, 28 gehaltene Synode von Constantinopel; [156]) das Werk ward wohl im letzten Decennium der Regierung dieses Kaisers, etwa um dieselbe Zeit, wie die drei Bücher des Hugo Etherianus, zwischen 1170 und 1176 verfaßt.

Interessant ist vor Allem die mit den Cardinälen gepflogene Unterredung des Kaisers, [157]) der überhaupt mehrmals mit den Occidentalen, mit den Römern, mit deutschen und sicilischen Abgesandten disputirt haben soll [158])

---

[152]) Sie allein ist bis jetzt gedruckt sammt der Widerlegung des Beccus. Gr. orth. II. p. 287—521.

[153]) Aus Photius sind c. 20—27 (vgl. S. 157 f. N. 37), aus Niketas c. 30—31. 38, aus Eustratius c. 1—6. 8—13, aus Nikolaus von Methone c. 7. 14—16. 18. 35—37. 39—42, aus Theophylakt c. 17, aus Euthymius c. 19.

[154]) Cod. f. 91, b: *Προοίμιον τῆς περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο φύσεων καὶ ἑτέρων τινων κεφαλαίων πραγματείας.*

[155]) f. 110, b: *Προπαρασκευή. Ἐν τούτοις μὲν οὖν τὰ τῆς οἷον ἐπιτιτλώσεως τοῦ κατὰ τῶν Ἀρμενίων τῆς δογματικῆς Πανοπλίας συντάγματος.* Aehnlich vorher f. 110, a in der *Προθεωρία.*

[156]) Cod. f. 184—186. P. II. sect. 1.

[157]) f. 7, b seq. Mit vielen Abkürzungen steht sie auch in Cod. Mon. 28 f. 335—346 mit dem Titel: *Διάλεξις συντεθεῖσα Γραικοῦ* (so stets für den Kaiser) *καὶ καρδηναλίων τινων ἀπὸ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης περὶ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκ τοῦ πατρὸς μόνου ἐκπορεύσεως.* Vgl. Cod. Paris. 214 A. (catal. p. 610.) Cod. Vindob. ap. Nessel I. p. 345.

[158]) Georg. Skyl. f. 1, b: *τοῖς ἐκ παλαιᾶς προσλαλεῖ Ῥώμης θύταις,*
τοῖς δ' ἀρχιθύταις ἀλλαχοῦ καὶ προκρίτοις
τῶν Ἀλαμανῶν συνομιλεῖ πανσόφως·
αὖθις δὲ θύταις λευΐταις δικασπόλοις
τῶν Σικελῶν σύνεστιν εἰς ὁμιλίαν,

und durch Briefe und Gesandtschaften einen großen Bekehrungseifer an den Tag legte.[159]) Den Dialog eröffnet eine Ansprache des Kaisers an die „hochverehrten und hochweisen“ Cardinäle, worin er in hochgehenden Ausdrücken an die ab antiquo ihm über ganz Italien und besonders Rom zustehende kaiserliche Herrschaft und Machtvollkommenheit und die sonstigen Gerechtsame[160]) erinnert, die jetzt der Papst und die Kirche der Römer sowie das Volk wieder unter Ausbedingung des Schutzes gegen ihre Bedränger anzuerkennen versprochen haben sollen, und erklärt, daß er gnädig deren Bitte aufnehme, aber vor Allem die Sache der kirchlichen Eintracht behandelt wissen wolle, die ihm noch weit mehr am Herzen liege; so werde man dem Kaiser geben, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist. Die Cardinäle bestätigen diese Gesinnungen der vollsten Unterwürfigkeit mit dem Beifügen, daß der Papst und die Italiener bei ihrer Rückkehr unter die kaiserliche Herrschaft eher zu empfangen, als zu geben, vielmehr zu gewinnen, als zu verlieren glauben;[161]) sie seien der Ansicht gewesen, nach Vereinigung der politischen Unterwerfung könne die Sache der Religion mit größerem Vertrauen behandelt werden; weil aber Se. Majestät bei allem Wollen und Handeln mit Gott beginnen wolle, so seien sie bereit, die kirchliche Frage zuerst zu behandeln, und da von manchen Seiten der römischen Kirche der Vorwurf gemacht werde, sie trage die Schuld an der kirchlichen Spaltung, so seien sie bereit zu beweisen, daß der Anfang derselben vielmehr von der byzantinischen Kirche gemacht worden sei. Der Kaiser entgegnet, zu sehr auf die Macht ihrer sophistischen Gewandtheit pochend hätten sie das Unbeweisbare zu beweisen übernommen; er sei fest überzeugt, daß ihnen das nicht gelingen werde; sie möchten aber bei ihren Aeußerungen den Zweck der Beseitigung der Aergernisse vor Augen haben und Rücksicht darauf nehmen, daß sie es mit einem Soldaten, mit einem Tag und Nacht beschäftigten Herrscher zu thun hätten, der zu dialektischen Uebungen keine Muße finde. Die Cardinäle verherrlichen hier wie auch fernerhin die Großthaten und die erhabenen Eigenschaften Manuel's, betheuern neuerdings, daß sich ihre Auftraggeber mit Allem, was sie haben, ihm zu eigen geben, und erklären, bei der Dis-

---

ἀναμφιλέκτοις συλλογισμοῖς δεικνύων,
τὸ πνεῦμα πατρὸς ἐκπορεύεσθαι μόνου.

[159]) Protitl. f. 3, a: *Οὗτος γὰρ ὁ τῆς εὐλαβείας καὶ τῆς ὀρθοδοξίας διαπυρώτατος ζηλωτὴς καὶ ὑπέρμαχος θεόθεν κινηθεὶς καὶ παντοίαν αἵρεσιν πάσης σχεδὸν τῆς οἰκουμένης, εἰ δυνατὸν, ἀπελάσαι διανοησάμενος οὐκ ἐπαύσατο, καὶ μὴν οὐδὲ παύεται, καὶ διὰ πανσόφων καὶ τεχνικῶν ἄγαν ἐπιστολῶν καὶ διὰ τῆς κατὰ χώραν καὶ τόπον καὶ γένος ἀποστολῆς ἐλλογίμων ἀνδρῶν καὶ περὶ τὰ τοιαῦτα δεινῶν πᾶν ἔθνος ὁποιᾳδήποτε κρατούμενον αἱρέσει πρὸς τὴν ὀρθοδοξίαν ἀνακαλούμενος.*

[160]) *περὶ τῆς εἰς τὴν παλαιὰν Ῥώμην καὶ πᾶσαν τὴν Ἰταλίαν τῷ ἡμετέρῳ κράτει διαφερούσης ἀνέκαθεν αὐθεντίας καὶ βασιλικῆς ἐξουσίας καὶ τῶν ἐν ταῖς τοιαύταις χώραις ἀνηκόντων τούτῳ λοιπῶν πάντων δικαίων καὶ προνομίων.* f. 7. 8.

[161]) f. 8, b: *Οἱ παρὰ τῆς σῆς βασιλείας ἀπηριθμημένοι πάντες, θειότατε βασιλεῦ, περ᾽ ὧν πρὸς τὴν προκειμένην πρεσβείαν ἡμεῖς ἀπεστάλμεθα, τὴν ἐπὶ τῶν, ὡς εἴρηκας ὑποταγὴν καὶ δουλείαν ὁλόκληρον σὺν αὐταῖς ψυχαῖς καὶ σώμασι διδόντες τῇ βασιλείᾳ σου, λαμβάνειν μᾶλλον ἢ διδόναι, κερδαίνειν, οὐ ζημιοῦσθαι λογίζονται.*

putation mit den erleuchtetsten Großen des Hofes würden sie sich wohl auf ihre Dialektik verlassen können, dem von Gott belehrten und von ihm mit Weisheit geschmückten Kaiser gegenüber aber lediglich auf die Kraft der Wahrheit. Von Manuel huldvoll aufgefordert, ihre Ansichten zu entwickeln, legen sie die Frage vor: Wie konnte sich die byzantinische Kirche, die nur die zweite und die Tochter der römischen ist, von dieser ihrer Mutter, die den Primat über alle Kirchen wegen ihres ersten Hirten, des Apostelfürsten Petrus, erhalten hat, eigenmächtig losreißen? Der Kaiser hält entgegen, es sei keine Verherrlichung des Petrus, wenn man ihn allein der römischen Kirche vindicire, während doch alle Kirchen an seiner Lehre und seinem Glauben Antheil hätten; er bringt ganz nach Photius (Bd. I. S. 662. Nr. 1. 2) Einwürfe gegen die Ableitung des römischen Primates von Petrus vor und erklärt, Rom könne nur seiner Eigenschaft als kaiserliche Stadt seinen Vorzug verdanken, der aber durch Constantin nach Neurom übertragen worden sei, weßhalb dieses hohe Ehre genieße; doch wolle er nicht in Abrede stellen, daß das Ansehen Altrom's in der Ueberlieferung, in den Canonen und in den kaiserlichen Gesetzen begründet sei. Die Cardinäle, zufrieden mit der wie immer beschaffenen Anerkennung des päpstlichen Primats, fragen wiederum, wie denn die byzantinische Kirche von ihrer Mutter, der römischen, sich habe trennen können. Der Kaiser führt aus, die römische Kirche habe Unkraut ausgestreut und schweres Aergerniß gegeben, alles Andere sei der Religion weniger nachtheilig, das größte, ja das ganze Aergerniß liege in dem ungerechtfertigten Zusatze zum Symbolum;[162]) da hierin der Grund der Spaltung liege, so müsse man vor Allem die Frage über das Ausgehen des heiligen Geistes erörtern.[163]) Er sucht nun zu zeigen, die Lehre der Lateiner sei gotteslästerisch, setze zwei Principien, zerstöre die göttliche Monarchie, vermenge die Eigenthümlichkeiten der Hypostasen; es könne der Geist nur vom Vater allein ausgehen. Dieses „allein" erklären die römischen Legaten für einen unannehmbaren und ungerechtfertigten Zusatz, der zu absurden Consequenzen führe; sie halten entgegen, es werde so die Consubstantialität des Sohnes mit dem Vater bedroht, der Sohn habe Alles, was der Vater hat, der Geist empfange vom Sohne, heiße Geist des Sohnes, Bild des Logos, Geist der Wahrheit, werde vom Sohne gesendet, es müsse zwischen Geist und Sohn eine besondere Relation bestehen; der Sohn werde als Hand des Vaters, der Geist als Finger bezeichnet; viele Gleichnisse

---

[162]) f. 11, b: *Τὰ μὲν ἄλλα, περὶ ὧν βραχὺς ἡμῖν ὁ λόγος, ὡς μηδὲ κατὰ πολὺ τῷ λόγῳ τῆς εὐσεβείας καὶ τῆς ὀρθοδοξίας λυμαινομένων, ἐάσθωσαν· τὸ δὲ τοῦ μείζονος, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν τοῦ παντὸς σκανδάλου καὶ σχίσματος αἴτιον ἡ τῷ παρὰ τῶν ἐν τῇ κατὰ ταύτην τὴν μεγαλόπολιν οἰκουμενικῇ δευτέρᾳ συνόδῳ συνελθόντων πατέρων ἐμπνεύσει πάντως αὐτοῦ τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκτεθέντι συμβόλῳ τῆς πίστεως (οὐκ οἶδα πόθεν καὶ παρὰ τίνος) παρεντεθεῖσα προσθήκη παρὰ τὴν... παράδοσιν κἀκ τοῦ υἱοῦ τὴν τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκπόρευσιν δογματίζουσα.*

[163]) f. 12, a: *ἐπεὶ γὰρ ἡμῖν οὐκ ἄλλοθέν ποθεν ἡ μέχρι καὶ ἐς τόδε τῆς ἡμέρας ἀπ' ἀλλήλων διάστασις, ἀλλ' ἐκ τῆς περὶ τὸ πνεῦμα συμβέβηκε διχονοίας, ἐκείνην χρὴ πρὸ τῶν ἄλλων ζητήσαντας ταύτῃ προσάγειν τὴν ἐκ τῆς ἀληθείας εὐκρίνειαν.*

der Väter seien geeignet, die Lehre der Lateiner zu bekräftigen; Gregor von Nyssa bezeichne den Sohn als das, was zunächst aus dem Ersten, den Geist als das, was durch das, quod ex primo, ist, Cyrill von Alexandrien sage, der Geist sei dem Wesen nach aus beiden, aus dem Vater durch den Sohn; ebenso spreche Athanasius dafür.[164]) Die zum Theil sehr schwach vorgetragenen Argumente widerlegt der Kaiser größtentheils mit den Antworten des Photius[165]) und anderer Polemiker; stets bewundern die Cardinäle seine erhabene, ja himmlische Weisheit und überall fast geben sie sich besiegt. Sie erklären, noch nirgends solche dialektische Gewandtheit getroffen zu haben, und bitten um positive Zeugnisse für die ihnen vorgetragene Lehre, die der Kaiser gnädig verspricht, indem er das Religionsgespräch mit dem Wunsche schließt, es möge der heilige Geist die Lateiner zur Wahrheit führen und so den kirchlichen Frieden wieder herstellen.

In diesem Geiste ist das ganze Werk verfaßt, das ein ewiges Ruhmesdenkmal für den kaiserlichen Theologen werden sollte.[166]) Die Schwäche der Vertreter Rom's in dieser Disputation, die sicher nicht so gehalten ward, wie sie hier aufgezeichnet wird, ist um so auffallender, als die Schrift des Hugo Etherianus beweist, daß schon damals die Abendländer die griechische Theologie und Dialektik nicht mehr zu fürchten hatten. Es ist der ganze Dialog aus der crassen Schmeichelei gegen den Kaiser geflossen, die bei jedem Anlaß sich kundgab, die jeden Antrag eines Bündnisses für eine völlige Unterwerfungserklärung nahm und überall die vermeinte Ueberlegenheit der Griechen zur Schau tragen wollte. Aus der Vorrede Hugo's zu seinem ersten Buche wissen wir, daß der Kaiser ihn über die Autoritäten befragt hatte, mit denen die Lateiner ihr Dogma zu rechtfertigen suchten, und er darauf sein Werk verfaßte, zugleich angetrieben von den päpstlichen Legaten, den Cardinälen Hucbald von Ostia, Bernard von Portus und Johannes von St. Johann und Paulus.[167]) Von Kirchenvätern benützte er außer Augustin, Hieronymus,

---

[164]) Das Zeugniß des Nysseners (lib. ad Ablab. Opp. II. 459) führt auch Hugo Etherianus L. III. c. 12 an, das des Cyrill ib. c. 21, das des Athanasius (ep. 1 ad Serap. c. 20) ib. c. 14.

[165]) f. 15, b über das Empfangen des Geistes vom Sohne nach Phot. de Sp. S. myst. c. 22; f. 16, a über Gal. 4, 6 nach Phot. l. c. c. 51—54.

[166]) Nikephorus Blemmida, der daraus eine Stelle über die Worte Cyrill's anführt (Or. I. n. 5. G. O. I. p. 4—6), sagt von unserem Werke: *ὅπως δὲ ἡ βίβλος αἰδέσιμος ἦν τοῖς τότε τῶν λογίων ἀνδρῶν λογάσι καὶ περισπούδαστος, εἰσέπειτά τε καὶ ἕως ἡμῶν περίπτυστος καὶ ἐξαίρετος καὶ οὐδείς ποτε κατ' αὐτῆς, οὐδὲ τῶν πάντη ἀπηγναιδευμένων κινῆσαι γλῶσσαν ὅλως τετόλμηκεν κ. τ. λ.* Auch Pachym. Andr. VII. 35. VIII. 1 erwähnt das Werk ehrenvoll.

[167]) Praef. L. I. (Migne PP. lat. CCII. 165): Cpli cum essem, accersitus sum consulendus a magno atque augustissimo imperatore Emmanuele, utrumne Latini aliquas Sanctorum haberent auctoritates, quae Spiritum S. ex Filio esse asseverarent. Ut veni coram, multivadis hinc inde nodis quaestionum dissolutis, postremo imperatori illi magno dum reddo responsum imperatoriae celsitudini conveniens, auctoritate firmum, reverendum gravitate, optimis propinquum rationibus, Basilium, Athanasium et Cyrillum .... processionem ex Filio asserentes in medium produxi; et quoniam

Gregor M., Ambrosius und Hilarius insbesondere den Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Epiphanius, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Pseudodionys, Theodoret und Johann von Damaskus, dann den Kaiser Justinian und den Biographen des von den Ikonoklasten verfolgten Stephan des Jüngeren; [168]) von griechischen Polemikern führt er an: Photius, Theophylakt, Niketas von Byzanz, Nikolaus von Methone, den Erzbischof von Nikomedien, den Niketas von Thessalonich. [169]) Mit vielem Scharfsinn widerlegt er deren Argumente und seitdem zeigt sich auch in der lateinischen Polemik ein tieferes Eingehen auf die griechische Literatur. [170]) Für die Griechen aber blieb Photius in der dogmatischen Frage stets der Führer; seine Argumente wurden theils unmittelbar aus seinem Texte genommen, theils mittelbar aus den folgenden Polemikern, die ihn benützt. Wie bei Euthymius und bei Kamaterus, so ist auch in dem dritten größeren dogmatisch-polemischen Werke, dem „Thesaurus" des Niketas Choniates, [171]) dann auch in dem späteren Syntagma des Bulgarenerzbischofs Gennadius [172]) Photius als Autorität angeführt und sein Text verarbeitet; der unirte Patriarch Johann XI. Bekkos sah sich veranlaßt, eine besondere Refutation des Buches von der Mystagogie des Geistes zu verfassen. [173]) Mehr und mehr begann man seit Georg von Cypern [174]), dem Nachfolger und Widersacher des gestürzten Bekkos, die Ueberlegenheit der Lateiner in dialektischer Beziehung mit dem Auftreten der großen Scholastiker zu fühlen; man wollte jetzt dem Syllogismus in der Trinitätslehre keine Berechtigung mehr zugestehen, [175]) während Photius einst gerade mit ihm am

---

intuitus sum tunc imperii serenitatem (τῆς βασιλείας γαληνότητα) intendere ad divinae disputationis religionem (πρὸς τὴν τῆς θείας διαλέξεως εὐσέβειαν), involucrum verborum rimari subtiliter gravissimasque disceptationum labyrinthos solvendo sufficere voluntatis multum irrepsit de altissimo hoc negotio pertractare diligentius. Huc accessit Hucbaldi Ostiae . . . iterata eadem prorepetitio multoties.

[168]) L. I. c. 2. 4. 14. 16. 19. II. 1. 3. 7. 12. 14—16. III. 10. 12. 13—18. 21.

[169]) L. I. 3. 6—8. 10. 15. 17. 18. II. 2. 3. 5. 6. 8. 9. 10—18. III. 11. 19. Vgl. Werner S. 22—26.

[170]) Auch das von Gregor IX. an Germanus II. gesandte Glaubensbekenntniß (Maximi Opp. II. 690—693 Comb.) sucht das Filioque aus griechischen Vätern zu erweisen.

[171]) Migne t. CXXXIX. p. 1087 seq. t. CXL. init. p. 287. 289. 291. Er führt den Leo von Achrida, den Eustratius, den Nikolaus von Methone, den Theophylakt, den Euthymius sowie den Photius an, von Letzterem die Encyclica, das Buch von der Mystagogie, Amph. q. 24.

[172]) Cod. Mon. gr. 256. saec. 14 et 15. chart. 4. f. 25—28; f. 13. 14; f. 30.

[173]) Von mir edirt bei Migne t. CXLI. p. 727—864.

[174]) Die beiden von Bandur. Imp. Or. II. p. 652—667 edirten Schriften: Ἔσχε μὲν ἡ ἐπισυμβᾶσα und Ἀεὶ μὲν ἐγώ stehen Cod. Mon. 229. f. 310 a seq. nach der Hoplotheke, die erstere auch Cod. Mon. 28. f. 325 a—334, b. Dositheus im Τόμος Ἀγάπης liefert eine dritte Schrift: Οὐκ ἔγωγε θαυμάζω. Diese u. a. Schriften Georg's stehen bei Migne t. CXLII. p. 233 seq.

[175]) Georg. Acrop. tract. de proc. Sp. S. ed. Dimitrac. I. p. 398—404. Niceph. Gregor. Hist. X. 8, 2.

meisten gekämpft hatte; wo man aber sich seiner bediente, da war dieser das große Muster, der allverehrte Leitstern.

Kaiser Manuel gab bis an das Ende seines Lebens die von ihm gehegten Plane nicht auf. Mit den von Alexander III. aus Rom entsendeten Cardinälen sollte ein Concil gehalten werden; aber der Nachfolger des Lukas im Patriarchate, Michael III. Anchialus (1169—1177) war der Union nicht günstig und vereitelte alle deßfallsigen Bemühungen.[176]) In Rom hatte man erkannt, daß eine Union mit den Griechen die Anerkennung der päpstlichen Rechte zur Grundlage haben müsse; man forderte nur[177]) das im christlichen Alterthum vollkommen Berechtigte: 1) die Anerkennung des päpstlichen Primats und 2) seines Rechts, Appellationen anzunehmen, 3) die Commemoration des Papstes in der Liturgie. Aber der fanatische Patriarch ging von der Anschauung aus, der Papst habe das Hohepriesterthum verloren und könne darum nicht als der Erste von denen betrachtet werden, welche die Gnade gewahrt; er sei ein Laie geworden und müsse durch Andere geheiligt werden, er habe die Weihe- und Richtergewalt eingebüßt, die von ihm Ordinirten seien ohne Absolutionsgewalt, er sei kein Hirt, sondern ein Schaf, und zwar ein der Heilung bedürftiges. Ganz wie im Dialoge des „heiligen Waffenmagazin's" ward behauptet, nicht wegen Petrus, sondern wegen des Kaisersitzes habe Rom den Primat erhalten; außerdem könnten Antiochien und Jerusalem sich weit eher denselben vindiciren. Der spätere Makarius von Ancyra[178]) sagt in Betreff des Resultates, man habe nach fruchtlosem Hin- und Herreden griechischerseits beschlossen, mit dem Papste und dessen Parteigenossen jeden Verkehr abzubrechen und Gott das Urtheil anheimzustellen; man habe die Lateiner, weil sie ein großes und berühmtes Volk seien, nicht wie die anderen Häresieen dem völligen Anathem unterstellen, aber auch keine fernere Gemeinschaft mit ihnen halten wollen. Damit war das Schisma noch mehr besiegelt und die Zahl der Fanatiker nahm, wie Georg von Corcyra[179]) zeigt, immer mehr zu.

Natürlich mußte die Verwerfung einer an sich billigen und nothwendigen, durch die ältesten Zeugnisse des Orients selbst gerechtfertigten Forderung in Rom einen abschreckenden Eindruck machen, weßhalb längere Zeit keine päpstlichen Gesandten mehr in Constantinopel erschienen. Darüber beschwerte sich Manuel (1180) bei Papst Alexander, indem er aus Anlaß der Vorbereitungen zum dritten Kreuzzuge dessen Fürsorge in Anspruch nahm, auf daß die Kreuzfahrer, wie sonst oft geschehen,[180]) keine Verheerungen in seinem Reiche

[176]) Allat. de cons. II. 12, 1. p. 664 seq. Cuper p. 140. 141. Hefele Conc. V. S. 609.

[177]) Cuper l. c. n. 841—843 widerlegt ausführlich die Behauptung, als hätten übertriebene Forderungen der Lateiner die Synode vereitelt.

[178]) Allat. l. c. p. 665. Mansi XXII. 31.

[179]) Allat. l. c. c. 11. n. 6. p. 662—664.

[180]) Uebrigens waren diese oftmals durch die Arglist der Griechen, durch hinterlistige Ueberfälle, Münzfälschungen, vergiftete Speisen u. s. f. herausgefordert und gereizt worden. Nicet. Chon. in Man. I. 5. 6.

anrichten möchten; dabei deutete er an, wenn Se. Heiligkeit bezüglich der Union etwas mehr wünsche, so sei ihm das nur angenehm.[181]) Freilich blieben die kirchlichen Zustände dieselben; nur die Politik bestimmte des Kaisers Schritte, der darum auch die lateinischen Klöster reich beschenkt, viele Occidentalen nach Constantinopel gezogen und namentlich die Kaufleute von Venedig sehr begünstigt hatte.[182]) Gerade diese Begünstigungen sowie das herrische Verfahren und die Unklugheit vieler Lateiner reizten den Haß der Griechen im höchsten Grade, so daß bald nach Manuel's Tod (1182) ein furchtbares Blutbad über die Lateiner in Constantinopel hereinbrach, bei dem auch der päpstliche Legat Johannes schimpflich ermordet wurde.[183]) Seit diesen schmählichen Excessen, die nicht minder empörende Repressalien hervorriefen, ging beiderseitig das Zerwürfniß mit Riesenschritten vorwärts.

Aber auch ohne die Gewaltthaten und Frevel, wie sie lateinischerseits 1185 bei der Eroberung von Thessalonich[184]) vorkamen, wäre die Vereinigung an der schon im zwölften Jahrhundert herrschend gewordenen antilateinischen Strömung gescheitert, die völlig in das Leben des griechischen Volkes überging.[185]) Mitten in dem größten Verfalle des Reiches seit Manuels, des zweiten Justinian, Tod, bei der Unfähigkeit der Herrscher, der Käuflichkeit der Beamten, der Raublust der Großen, der Uebermasse äußerer Bedrängnisse[186]) ward auf öffentlichen Plätzen über die Mysterien des Glaubens disputirt.[187]) Die Männer, die später noch milder über die Lateiner urtheilten oder durch ernste Studien zu einer Vermittlung der Gegensätze gelangten,[188]) gehören zu den Seltenheiten und Ausnahmen, die unsere Achtung und Anerkennung in um so höherem Grade verdienen, je schwieriger es ihnen werden mußte, mitten unter dem allgemeinen Fanatismus eine selbstständige und vorurtheilsfreie Auffassung zu erringen und zu bewahren. Jene Griechen, die nach der lateinischen Eroberung von 1204 bei Innocenz III. die Versammlung eines ökumenischen Concils und die Einsetzung eines griechischen Patriarchen in Byzanz beantragten, den Namen des Papstes in der Liturgie commemorirten und die Differenzen für nicht sehr bedeutend hielten,[189]) waren nur eine sehr schwache

[181]) Baron. a. 1180 n. 23.

[182]) Allat. de cons. p. 666 seq.

[183]) Baron. a. 1183 n. 9—13. Pag. h. a. n. 11. Nicet. in Alexio fil. M. n. 12.

[184]) Eustath. de Thessal. capta. (Migne t. CXXXVI. p. 9 seq.) Nic. Chon. in Andron. Comn. L. I. c. 7—9.

[185]) Döllinger Kirche und Kirchen S. 8. 9.

[186]) Ausführlich darüber Nicet. in Alexio Isaacii fr. II. 2. 5.

[187]) Nicet. in Alexio III. 2. Niceph. Greg. XIV. 8, 4.

[188]) Dahin gehören besonders Nikephorus Blemmida (Allat. Gr. O. I. 1 seq.), der wie Niceph. Greg. V. 2, 6 sagt, λάθρα διὰ τὴν τῶν πολλῶν ὑπόληψιν zu Gunsten des lateinischen Dogma schrieb, während viele andere seiner Schriften es bekämpften (die Unächtheit der von Allatius edirten Schrift hat Dositheus von Jerusalem beweisen wollen L. IX. de Patr. Hier. Τόμος Ἀγάπης p. V. VI.) und Johannes Bekkus, der gerade durch jene Schrift (Pachym. V. 15) zur Union kam. Vgl. über Letzteren Niceph. Greg. l. c. n. 15. Ephrem Chron. V. 10332 seq. Allat. de cons. II. 15, 8. Rayn. a. 1284. n. 44 seq.

[189]) Cotel. Mon. E. Gr. III. Migne t. CXL. p. 293—298.

Minderheit; die Mehrzahl der Geistlichen und Mönche wollte um keinen Preis die Recitation des päpstlichen Namens und die Anerkennung des Papstes als ersten Bischofs zugestehen; [190]) dem jungen Alexius, Sohn des Isaak Angelus, ward es zum schwersten Verbrechen angerechnet, daß er den falschen Glauben der Lateiner anzunehmen und die päpstlichen Vorrechte anzuerkennen versprochen hatte. [191]) Man verlangte, den Ansichten Balsamon's und dem Decrete des Georg Xiphilinus gemäß, Beseitigung der vielen *ἐγκλήματα*, um Gemeinschaft mit den Lateinern halten zu können, [192]) und am meisten Aufhebung des Frevels am Symbolum, [193]) worin fortwährend der hauptsächlichste Stein des Anstoßes gefunden ward. [194]) Die unter Alexander III. vom römischen Stuhle gestellten drei Forderungen wurden ein Jahrhundert später unter Kaiser Michael VIII. und dem Patriarchen Joseph I. (1267—1274) von der unionsfreundlichen Partei wieder vorgebracht, [195]) aber von den entschiedenen Gegnern der Lateiner auf das heftigste bekämpft. Gebe man, hieß es, eine der drei Forderungen zu, so würden die zwei anderen von selbst folgen; [196]) der Papst sei kein rechtgläubiger Bischof, [197]) könne also nicht anerkannt werden; Licht und Finsterniß, Tugend und Laster können nie zusammengehen. Die Lateiner wären zu meiden, wenn sie auch nur im geringsten in Glauben irrten, ihr Irrthum sei aber ein sehr großer, sei Blasphemie gegen den heiligen Geist. Der Patriarch Joseph selbst erklärte sich in einer besonderen Bekenntnißschrift gegen das lateinische Dogma, das ihm von Seite des Hofes als annehmbar bezeichnet worden war. [198]) Auch sonst wurde der Satz, daß die Commemora-

---

[190]) Georg. Acrop. Ann. c. 17.

[191]) Nic. Chon. in Alexio Isaacii fr. III. 9: *τὸ δὲ μεῖζον καὶ ἀτοπώτατον, παρατροπὴν πίστεως, ὁποία τοῖς λατίνοις ἀσπάζεται, καὶ τῶν τοῦ πάπα προνομίων καινισμὸν, μετάθεσίν τε καὶ μεταποίησιν τῶν παλαιῶν Ῥωμαίοις ἐθῶν συγκατέθετο.*

[192]) Niceph. Greg. XIX. 1, 5.

[193]) *τὸ ἐπὶ τοῦ συμβόλου τόλμημα* Pachym. V. 11.

[194]) Georg. Acrop. Tract. de proc. Sp. S. Dimitrac. I. p. 395—410.

[195]) Pachym. V. 12. Niceph. Greg. V. 2, 1. Aus dem zur Begutachtung vorgelegten Tomos führt Job Jasites (vgl. über ihn Pachym. V. 14—16) in der oben (Bd. II S. 525 N. 49) angeführten Apologie Cod. Mon. 68 chart. f. 25, a die Sätze an: *Ἐστὶν οὖν ἡμῖν εἰς ζήτημα πρῶτον, εἰ ὀνομάζεσθαι παρ' ἡμῶν δεῖ τὸν ἁγιώτατον πάπαν πρῶτον ἀρχιερέα. Δεύτερον δὲ, εἰ ἐνδέχεται τοὺς παρ' ἡμῖν κρινομένους καὶ καταδικαζομένους κανονικῶς ἐπὶ ἐκκλησιαστικαῖς ὑποθέσεσι καὶ οἰομένους ἀδικεῖσθαι πρὸς αὐτὸν ἀνατρέχειν καὶ παρ' αὐτοῦ χώραν ἔχειν ἐκκλήτου. Τρίτον, εἰ μὴ κατάρχομεν ταῖς ἱεραῖς ἁγιστείαις ὀνομαστὶ παρ' ἡμῶν καὶ τὸ μνημονεύεσθαι.*

[196]) Job Jas. l. c.: *εἴ τι γὰρ τῶν τριῶν δοθείη, συνεισφέρει καὶ τὰ ἄλλα, καὶ εἰ ἀναιρεθείη, συναναιρεῖ.*

[197]) f. 76 a: *Πῶς γὰρ (συντεταχέναι τοῖς ἀρχιερεῦσι θεοῦ) τὸν ἀποδεδειγμένον μὴ ὀρθοφρόνα τοῖς ὀρθοφρόσι;*

[198]) Cod. cit. f. 85—87. Taurin. 263 p. 372. Pasin: *Ἐκ τῆς ἰδιοχείρου ὁμολογίας τοῦ παναγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κυροῦ Ἰωσὴφ τοῦ ὁμολογητοῦ.* Anf. *Ἐπεὶ δὴ βιάζομαι παρά τινων συνθέσθαι τῷ λατινικῷ δόγματι, τὴν ἐκπόρευσιν ὁμολογεῖν τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ κ. τ. λ.* Schluß: *Ταύτην τὴν ὁμολογίαν πρὸς μὲν τοὺς βιάζοντας ποιοῦμαι εἰς ἀπολογίαν, πρὸς δὲ τοὺς θέλοντας ὁμοφρονεῖν μοι, ἐκτίθεμαι πρὸς ἀσφάλειαν.*

tion des Papstes in der Liturgie nichts schaden und kein Aergerniß in die Kirche bringen könne, mit Nachdruck bestritten.[199]) Die einzige Gnade, sagt der Mönch Job Jasites, die man den Italern spenden kann, ist die, ihren Umgang als den von Häretikern zu fliehen, ohne förmlich das Anathem über sie auszusprechen, dessen sie als offenbare Ketzer würdig wären.[200]) Ward nun auch damals dem Willen des Kaisers gemäß die Union vollzogen und Johann XI. Bekkus auf den Patriarchenstuhl erhoben,[201]) so konnte dieselbe doch im Volke keine Wurzel schlagen, ward vielmehr durch die Tyrannei des Kaisers noch mehr verhaßt und von Andronikus II. unter schwerer Verfolgung der Unirten wieder völlig beseitigt.[202]) Letztere, mit vielen entehrenden Namen belegt,[203]) wurden fast noch mehr gehaßt, als die Lateiner, denen man keine Kirchen und Klöster in der Hauptstadt zugestehen wollte. Besondere Abschwörungsformeln für übertretende Lateiner, wie wir sie zahlreich aus dem vierzehnten Jahrhundert besitzen,[204]) waren sicher schon vor demselben in Gebrauch; man rechnete die Franken so gut wie die Armenier zu den Häretikern; die Apostasie vom Glauben bezeichnete man mit den Worten „zu den Franken oder Türken gehen",[205]) Christen und Lateiner stellte man einander gegenüber.[206])

Tief beklagt der hochherzige Johannes Bekkus, der auch im Leiden seine Anhänglichkeit an die kirchliche Union erprobte, die unselige Spaltung. „Woher,"

---

[199]) Tract. *πρὸς τοὺς λέγοντας, ὅτι τοῦ πάπα ψιλὸν μνημόσυνον οὐδέν τι βλάπτει οὐδὲ φέρει τὸ σκάνδαλον εἰς τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίαν* mit dem Anfange: *Εἰ λόγου παντὸς προηγεῖται ἔννοια, πάντως ἂν καὶ τῆς νῦν διαβεβοημένης τοῦ πάπα παραδοχῆς κ. τ. λ.* im Cod. Mon. 256 f. 33, a seq. Der Autor hält daran fest, der Papst sei von der wahren Kirche ausgeschlossen, habe ein neues Gesetz, gemischt aus dem Mosaismus und dem Evangelium, eingeführt u. s. f.

[200]) Job l. c. f. 3, a: *Ἐγὼ τοῖς Ἰταλοῖς ταύτην καὶ μόνην παρ' ἡμῶν ἀφοσιοῦσθαι τὴν χάριν εἰς εἰρήνης ἀντέκτισιν βούλομαι, ἣν καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν προοικονομήσαντες μετὰ τοῦ πνεύματος ἐχαρίσαντο, ἀποδιαστάντες αὐτῶν ὡς λοιμῶν, οὐχ ὑποβάλλοντες δὲ τούτους τῷ ἀναθέματι καὶ μετριάσαντες μὲν τὴν τιμωρίαν αὐτοῖς δι' οἰκονομίαν, ἑαυτοῖς δὲ τὸ ἀσφαλὲς ἐκ τούτων διὰ τῆς ἀποβολῆς περιποιησάμενοι. ἐπεὶ ὅτι γε ἦσαν ἀναθέματος ἄξιοι ὡς αἱρετίζοντες φανερῶς, ἡ ἀκολουθία τοῦ λόγου δώσει, κἂν ἡμεῖς φειδώμεθα.* — Ebenso sagte Bekkus vor seiner Sinnesänderung, die Lateiner seien Häretiker, wenn sie auch nicht so genannt würden. Pachym. V. 12. Germanus II. ep. 2 ad Cypr. n. 7. 8 nannte sie *νέας πίστεως δογματιστὰς καὶ ἑτέρων κανόνων ἐφευρετάς* und *σχισματικούς*.

[201]) Vgl. Hefele Conc. VI. S. 103 ff.

[202]) Pachym. in Mich. VI. 10. 13 seq. 18. 30 in Andron. I. 2 seq. 6. 7. VI. 28. Niceph. Greg. V. 2, 1. VI. 2, 5. 6.

[203]) Niceph. Greg. XVIII. 8. XIX. 4. Georg. Cypr. in vita sua (Migne CXLII. pag. 28). Marc. Ephes. ep. (ap. Dosith. *Τόμος Ἀγάπης* f. 581. Migne CLX. 116). Sie hießen *λατινοφρόνες, γραικολατῖνοι, μιξόθηρες, ἱπποκένταυροι, σχισματικοί.*

[204]) Acta Patr. Cpl. t. I. Doc. 164. 177. 243. 246. 251. 293. und sonst oft. Ordo servandus in convers. Lat. ap. Dosith. l. c. f. 568 seq. Rhalli Syntagma t. V. p. 143 seq.

[205]) Acta cit. t. I. Doc. 202. p. 456 und sonst oft.

[206]) ib. Decret. synod. 1371 t. I. p. 85.

schreibt er,[207]) „soll ich die Quellen der Thränen nehmen, um, wenn auch nicht nach Gebühr und nach der Größe des Unglücks, so doch wie nur immer die Finsterniß zu beweinen, die von daher auf unser Reich sich ergoß, die Strafe, die unsere Länder getroffen, nicht blos in der territorialen Schwächung unserer zeitlichen Herrschaft, in dem Verluste so vieler Städte, Dörfer, Inseln, ja ganzer Nationen, sondern auch in der Religion selbst und am Heiligsten, in den Kirchen Gottes, in denen die Muselmänner ihre Orgien feiern?" Schon mußte Bekkus diejenigen bekämpfen, die da sagten, das Schisma sei beizubehalten, weil es so alt sei.[208])

9. Die gegenseitigen Beschuldigungen der Griechen und der Lateiner.

Die Anklagen der Griechen gegen die Lateiner waren von Photius bis zu Cärularius von 10 auf 22 gestiegen; die Vorwürfe des Letzteren wurden mehrfach mit den verwandten des Niketas Stethatus u. A. combinirt.[1]) Am Anfange des zwölften Jahrhunderts hat sie Niketas Seidus bereits auf 32 gebracht, während im dreizehnten Jahrhundert wiederum diese Zahl sich mehr als verdoppelte. Im vierzehnten sprach man bereits von „unzähligen Ketzereien" der Lateiner.[2]) Es ist von Interesse, diese verschiedenen Anklagen bis zum vierzehnten Jahrhundert kurz zusammenzustellen.

A. Bezüglich des Glaubens, des Symbolums und der Quellen der Offenbarung. Die Hauptanklage war und blieb natürlich 1) die Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes auch aus dem Sohne und das Filioque im Symbolum, wie sie nach Photius, Cärularius, Petrus von Antiochien und Theophylakt alle Späteren[3]) vorbringen, während 2) die Beschuldigung des Cärularius wegen Schriftverfälschung in I. Kor. 5, 6. Gal. 5, 9 nur seltener wiederholt ward.[4]) Ebenso ward 3) die allgemeine Anschuldigung wegen Verachtung der Briefe Pauli, sowie 4) die andere wegen Nichtannahme der Schriften des Basilius, Chrysostomus und Gregorius, weil ebenso lügenhaft, nur

[207]) de un. Eccl. c. 1. Gr. orth. I. p. 62.

[208]) ib. c. 3 p. 66; c. 9 p. 70.

[1]) Ein Schriftchen: *Τὰ τῶν Ῥωμαίων ἤτοι Φράγγων παρατηρήματα καὶ ἃ μὲν ἐπιτελοῦσιν ἰουδαΐζοντές εἰσι ταῦτα· α' τὸ τῶν ἀζύμων ἔγκλημα κ. τ. λ.* in Cod. Monac. 226 f. 89 ist ganz aus Caerul. ep. 2 ad Petr. §. 12—14 p. 180—183 ed. Will mit Beifügung der Anklage des Niketas Steth. betreffs der Präsanctificatenmesse in der Fastenzeit und mit Weglassung einiger Punkte, wie der Heirath zweier Brüder mit zwei Schwestern und des Amplexus in der Messe. Es sind im Ganzen siebzehn Punkte mit den Worten des Cärularius gegeben.

[2]) Nilus Patr. ep. ad Russos (Acta Patr. Cpl. t. II. n. 347 p. 34): (Rom. Eccl.) *εἰς μυρίας αἱρέσεις ἐνέπεσε.*

[3]) Germ. II. ep. 2 ad Cypr. n. 6. Opusc. c. Fr. §. 1. Nicet. Seid. n. 1. Cotel. Mon. E. Gr. III. p. 495 n. 1. Anon. c. Lat. ap. Dosith. *Τόμος Ἀγάπης* p. 554 seq. Sym. Thess. dial. c. haer. c. 20 (Migne CLV 101).

[4]) Cot. l. c. n. 3.

hie und da vorgebracht.[5]) Dazu kam noch seit dem dreizehnten Jahrhundert 5) die Lehre der Lateiner über den Zustand der Verstorbenen vor der allgemeinen Auferstehung überhaupt und über das Purgatorium insbesondere.[6])

B. In Hinsicht auf die **Liturgie** und die **gottesdienstlichen Gebräuche** steht oben an 1) die Anklage wegen des Gebrauchs des ungesäuerten Brodes, wie sie Leo von Achrida, Niketas Stethatus, Cärularius und Niketas Seidus erhoben und die Späteren insgesammt, darin Judaismus und Apollinarismus erblickend, wiederholten.[7]) 2) Im dreizehnten Jahrhundert wird bereits damit in Verbindung gebracht, daß die Lateiner kein zum Brechen geeignetes Brod gebrauchen, sondern eine runde Masse, kreisförmige Hostien, die blos der Celebrant genießt, 3) daß sie nur am Charfreitage (!) und auf dem Sterbebette communiciren, aber auch da nur gewöhnliche, nicht consecrirte Azymen, was sie damit zu vertheidigen suchen, daß man nicht wisse, wer der Eucharistie würdig sei;[8]) dazu 4) spüle der Communicirende mit Wasser den Mund aus, speie dieses dann auf den Boden, trete darauf und entehre so das Heilige.[9]) Einen weiteren Anstoß 5) nahm man seit Cärularius an dem Schluße des „Gloria" der Lateiner,[10]) deßgleichen 6) an dem Friedenskuße der Geistlichen (oben S. 221). Daß die Franken 7) am Osterfeste ein Lamm auf den Altar legen, hatte schon Photius behauptet (Bd. I. S. 656); später ward beigesetzt, daß das geschlachtete Lamm nachher gegessen, der Rest verbrannt, die Asche das ganze Jahr aufbewahrt und zur Inspersion gebraucht werde. 8) Das Unterlassen des Allelujasingens in der Quadragesima (s. oben S. 204 f.) rügte schon Leo von Achrida, die Feier der vollen Messe in der

---

[5]) In dem Texte des Cotelier finden sich diese Punkte nicht, aber im Cod. Mon. 256 f. 71, wo sich dieselbe Schrift mit Zusätzen findet, sind sie zwischen den Inzichten betreffs des Meineids und der liturgischen Sprachen (Cot. p. 496) eingeschaltet: *Τὰ θεόπνευστα συγγράμματα τῶν μεγάλων φωστήρων καὶ διδασκάλων Χρ., Βασ., καὶ Γρηγορίου οὐ δέχονται. Τὰς ἐπιστολὰς τοῦ μεγάλου ἀποστόλου Παύλου περιφρονοῦσιν ὅτι, φασίν, οὐ τῶν ιβ' γέγονεν οὐδὲ αὐτόπτης Χριστοῦ. τὴν ἐνόδιον ἐκείνην φρικτὴν ὀπτασίαν ἢ θεοπτίαν καὶ τὰ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν ἀπόστολον ὑψηλὰ ῥήματα, τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς . . . . οὐδὲ λογιζόμενοι.*

[6]) Davon ward bereits unter Gregor IX. in einer Disputation des Georg von Corfu (W e r n e r S. 115 N. 1) und dem c. 1254 verfaßten Tractate gegen die Griechen gehandelt. Vgl. auch die dem Nikolaus von Methone beigelegte Schrift m. d. A. *Βασιλεῦ οὐράνιε* Cod. Mon. 28 f. 289, b., die von Fr. Franz dem Rhetor Manuel vorgelegten Fragen (Migne CXL 469. 470), Symeon von Thessalonich (ib. CLV. p. 116. 117) und Markus von Ephesus (ib. CLX. 185).

[7]) C o t. n. 8. Opusc. c. Fr. §. 2. Seid. n. 2. Anon. c. Lat. ap. D o s i t h. l. c. Joh. VIII. Hier. Patr. *περὶ ἀζύμων* ib. p. 504—538. Phurn. Germ. II. Cpl. Georg. Mpl. Joh. Claud. ap. A l l a t. de cons. p. 627. 712. 663. 871. Sym. Thess. l. c. Marc. Eph. (l. c. p. 193).

[8]) C o t e l. n. 9. p. 496.

[9]) Cod. Mon. 256 f. 72, a (gleich nach der vorigen Anklage): *Ὁ μεταλαμβάνων τῶν παρ' αὐτοῖς ἁγιασμάτων ὕδατι περικλύσας τὸ στόμα εἰς ἔδαφος αὐτὸ ἀποπτύει καὶ καταπατεῖ· εἰ οὖν ἐκεῖνα Χριστοῦ, πῶς ἀτιμαστέα; εἰ δ' ἀτιμαστέα, οὐ τοῦ Χριστοῦ.*

[10]) C o t e l. n. 2.

Fastenzeit statt der Präsanctificatenliturgie und 9) die dadurch bewirkte Uebertretung des Fastens Niketas Stethatus, womit die Rüge 10) in Verbindung steht, daß die Abendländer nicht zur rechten Zeit die Liturgie feiern. [11]) Ferner ward getadelt, daß 11) die Lateiner blos drei heilige (liturgische) Sprachen anerkennen und 12) daß ihre Priester mehrere Messen an einem Tage und verschiedene Geistliche auf demselben Altare lesen dürfen (S. 206 ff. 209 ff.) Auch sollten sie 13) die Liturgie des Basilius und des Chrysostomus verachten. [12]) Gerügt wird außerdem 14) das Ringetragen der Bischöfe (nach Cärularius), 15) die Handschuhe, die Mitra, das Pallium derselben, 16) das Tragen seidener statt wollener Gewänder (S. 198 ff.), 17) die Vornahme jüdischer Reinigungen und Aspersionen durch die Geistlichen zur Abwehr von Uebeln, 18) die Art, das Kreuzzeichen zu machen (S. 204), 19) die Nichtverehrung des Kreuzes während der Fastenzeit und das Vorzeigen desselben am Charsamstag (S. 219), 20) das Verfahren mit den Leichen von Bischöfen und 21) die Behandlung der Verstorbenen überhaupt (S. 208), 22) das ungehörige Betragen in den Kirchen, namentlich das Hinzutreten von Weibern an den Altar, [13]) 23) die ungeregelte, zur Unzeit Stattfindende und traditionswidrige Feier der Festtage des Herrn, 24) die theatralische Aufrichtung des Grabes Christi am Osterfeste, [14]) endlich 25) die Communion unter einer Gestalt. [15])

C. Hinsichtlich der Taufe rügte Niketas Seidus, daß dieselbe bei den Lateinern nicht nach der kirchlichen Ueberlieferung gespendet werde. [16]) Das wird dahin anderwärts specificirt, daß sie 1) nur mit einer einmaligen Immersion taufen und so die drei göttlichen Personen in Eine zusammenzuziehen scheinen; 2) daß sie blos mit Wasser taufen, 3) dem Täuflinge Salz in den Mund geben, 4) ihn mit Speichel bestreichen, dagegen ihn 5) nicht mit dem von der Kirche vorgeschriebenen Oele salben oder 6) den Kindern nach der Taufe nicht die Communion reichen, endlich 7) zweimal die Taufe ertheilen, indem sie die Erwachsenen zur Sündenvergebung noch mit Oel salben. [17]) In späteren Zeiten hielt man sich vorzüglich an die Anklage, daß sie nicht die dreimalige Untertauchung, sondern nur eine Immersion anwenden, [18]) und besonders, daß sie die Taufe durch Infusion (ἐπίχυσις) oder Aspersion (ῥαντισμός)

---

[11]) ib. n. 20. 17. 11.

[12]) Mon. cit. f. 72, b (nach Cotel. n. 11): *Τὴν παρὰ τοῦ μεγάλου Βασιλείου καὶ τοῦ Χρυσοστόμου ποιηθεῖσαν ἀκολουθίαν τῆς θείας ἱερουτελεστίας τέλεον ἀθετοῦσι.*

[13]) Balsam. in Trull. c. 69 Laod. c. 44. t. I. p. 239. 474. c. Franc. §. 9. 11. 26. (oben S. 195 f. 197. 220). Cotel. n. 36. 38. 41.

[14]) Ersteres bei Cot. n. 21, Letzteres cod. Mon. cit. f. 76, b.

[15]) Sym. l. c. Anon. ap. Dosith. p. 566. 567. Vgl. Arcud. Conc. III. 51.

[16]) Seid. n. 7 Anon. l. c.

[17]) Zu 1 vgl. Cot. n. 12 Caer. ep. 1 ad Petr., zu 2—4 und 7 oben S. 201 f., zu 5 und 6 Sym. Thess. l. c.

[18]) Matth. Blastar. Nomocan. A c. 23 in c. 50 ap. — Jerem. II. Censura Luth. c. 2. Arcud. l. c. I. p. 17.

ertheilen, was mehrfach für ungiltig erklärt ward.[19]) Auch die lateinische Taufformel (die active statt der passiven) ward von Mehreren getadelt.[20])

D. Was die **Firmung** angeht, so hatte Photius getadelt, 1) daß man sie, wenn von einfachen Priestern gespendet, für ungiltig halte, 2) daß man das Chrisma aus Flußwasser bereite (Bd. I. S. 644. 656); man rügte auch, daß die Firmung nicht zugleich mit der Taufe ertheilt zu werden pflege.[21])

E. Betreffs der **Buße** wird gerügt, 1) daß die Lateiner keine Beichtväter haben, weil sie sonst wissen müßten, wer der Eucharistie würdig sei (B. 3), 2) daß sie bei der Absolution den Gebannten am nackten Leibe geißeln.[22])

F. Was die **Ordination** betrifft, so kommen die Späteren auf den Tadel des Photius, daß Diaconen ohne Empfang der Priesterweihe zu Bischöfen geweiht würden, nicht mehr zurück, rügen aber, 1) daß bei den Lateinern nicht zu jeder Zeit die Weihe ertheilt werde, sondern nur viermal im Jahre zu bestimmten Zeiten (S. 221 ff.), daß 2) zugleich viele Bischöfe und Diaconen ordinirt werden, 3) daß der von der Synode erwählte Papst durch Auflegung der Hand des verstorbenen Vorgängers die Salbung erhalte, 4) daß ein einziger Bischof einen andern consecrirt, die anderen nicht mitfungiren.[23])

G. In Bezug auf die **Ehe** wird den Lateinern vorgeworfen: 1) Es heirathen zwei Brüder zwei Schwestern; 2) der Sohn, Bruder oder sonst ein Verwandter des Ehemanns kann die Tochter desjenigen heirathen, der sein Schwiegervater (Vater seiner Frau oder Braut ist); 3) den Priestern und Diaconen ist die Ehe untersagt und dem Weihcandidaten die Entlassung der Frau vorgeschrieben; dagegen ist 4) bei ihnen die Unzucht an der Tagesordnung; 5) einige derselben nehmen sogar ungescheut die zweite und dritte Frau. 6) Sie scheiden die ehebrecherische Frau nicht vom Manne und verstehen Matth. 19, 9 falsch.[24])

H. Auch die **Heiligen- und Reliquienverehrung** der Abendländer wird theils getadelt, theils in Zweifel gezogen. Nach Cärularius ehren sie

---

[19]) Callist. Patr. 1355 (Acta Patr. Cpl. t. I. Doc. 186 p. 439 seq.) Syn. Cpl. a. 1756 (Rhalli Synt. t. V. p. 615. 616) Sym. l. c. Marc. Eph. l. c. p. 136.

[20]) Manuel Rhetor Apol. (Migne CXL p. 480).

[21]) Anon. ap. Dosith. l. c. p. 566.

[22]) Cot. n. 9. 19. Die Flagellation war zwar vielfach empfohlen (Petr. Dam. Opusc. 43 p. 679 seq. De laude flagellorum), aber keine Vorschrift, am wenigsten in der angegebenen Weise.

[23]) Zu 2 und 3 s. Cot. n. 15. 16, zu 4 Anon. ap. Dosith. l. c. — Sym. l. c.: *τὸ τὰς χειροτονίας ἑτέρως ποιεῖν ἢ ὡς οἱ πατέρες παραδεδώκασιν* . . . i. e. *διὰ χρίσματος*, non *δι᾽ ἐπιθέσεως χειρῶν*, dann p. 104: *εἷς ἐπίσκοπος παρ᾽ αὐτοῖς πολλάκις ἐπίσκοπον χειροτονεῖ.*

[24]) Zu 1 s. Caer. l. c. Seid. n. 13. Cot. n. 23 Anon. ap. Dosith. l. c.; zu 2 oben S. 212. Sym. Thessal. l. c. — Balsam. in Basil. c. 79 p. 129 klagt die Lateiner an, daß sie *ἀδιαφόρως* Ehen *ἐξ ἀγχιστείας* eingehen. Zu 3—5 sind neben Phot., Caerul., Nic. Steth. u. A. (s. oben S. 205 f.) der citirte Anonymus und Symeon p. 104. 105, zu 6 der Rhetor Manuel Apol. p. 480. 481 anzuführen.

1) die Reliquien der Heiligen nicht, 2) einige auch nicht deren Bilder,[25]) während sie auch 3) die großen griechischen Kirchenväter nicht den Heiligen beizählen sollen. Nach Anderen 4) nennen sie die seligste Jungfrau nicht Gottesgebärerin, sondern nur heilige Maria, nach Anderen haben sie 5) keine historischen Heiligenbilder außer dem der Kreuzigung und brauchen Sculpturen statt der Gemälde (S. 195 ff.); auch sollen 6) ihre Bilder nicht der Würde des Gegenstandes und der kirchlichen Tradition entsprechend, für das Seelenheil gefahrbringend sein.[26])

I. In gleicher Weise gibt das **Fasten** der Lateiner vielfachen Anstoß, sowohl das Quadragesimal-, als das wöchentliche Fasten. a) Was das erstere betrifft, so rügte schon Photius, 1) daß die Lateiner die erste Fastenwoche vom übrigen Fasten trennen und Milch, Käse u. dgl. genießen, 2) daß sie nicht acht Wochen vor Ostern sich des Fleisches und sieben Wochen vorher der Lacticinien enthalten. Man tadelte 3) daß sie nicht gleich den Griechen das Fasten mit Sexagesima beginnen, sondern erst mit dem Aschermittwoch, überhaupt 4) nicht die Zahl der Fasttage so wie die orientalische Kirche einhalten, 5) den Gebrauch der Lacticinien gar nicht kennen, ungehindert fortwährend Fische essen und sich im Wein betrinken, 6) am grünen Donnerstage Eier, Milch und Käse genießen; 7) ihren Kindern an allen Samstagen und Sonntagen des Osterfastens Milch und Eier reichen (S. 190 ff. 214 ff.). Insbesondere wurden 8) die Aschermittwochsceremonien der Lateiner verhöhnt und behauptet, im Frühjahre würden von ihnen die Gebeine unreiner Thiere gesammelt und verbrannt, ihre Asche dann in das Wasser geworfen und zur Aspersion und Heiligung gebraucht; am Aschermittwoch, dem Anfang ihres Fastens, salbten ihre Geistlichen mit jener Asche unter Beimischung von Wasser die Gläubigen auf dem Haupte, der Stirne und dem Gesichte, in dem Wahne, das gebe Kraft und Stärke zum Fasten; auch vermischten sie mit jener Asche ihr tägliches Tischbrod.[27]) b) In Ansehung des Wochenfastens wird gerügt: 1) das von Photius und den Anderen getadelte Samstagsfasten,[28]) 2) das Fleischessen am Mittwoch, das ganz allgemein sei, 3) der Genuß von Käse und Eiern am

[25]) Cotel. n. 35.

[26]) Sym. Thess. Dial. c. 23 p. 112 seq.

[27]) Cod. Mon. 256 f. 73, b: *Κατὰ τὸν ἐαρινὸν τοῦ ἡλίου τρόπον, ἐπισωρεύοντες ζώων ἀκαθάρτων ὀστᾶ, ὄνων καὶ κυνῶν καὶ τοιούτων, κατακαίουσι ταῦτα καὶ λαμβάνοντες τὴν ἐξ αὐτῶν αἰθάλην ἐμβάλλουσιν ὕδατι καὶ χρῶνται εἰς ῥαντισμὸν καὶ ἁγιασμόν, ὡς οἴονται, τῶν ῥαντιζομένων. Κατὰ τὴν παρ' αὐτοῖς εἴσοδον τῆς μ' ἤτοι τὴν τετράδα τῆς α ἑβδομάδος ἐξ ἐκείνης τῷ ὕδατι πεφυραμένης αἰθάλης περιχρίουσιν οἱ τοῦ βήματος τοὺς προσερχομένους εἰς κορυφὴν καὶ μέτωπον καὶ τὸ πρόσωπον, βοήθειαν εἰς νήστειαν καὶ ἀρετὴν ἐκ τούτου πιστεύοντες διδόναι καὶ πιστευόμενοι. Λέγεται δὲ ὡς ἀπὸ τῆς τοιαύτης αἰθάλης συμφυρῶσι καὶ εἰς τοὺς ἐπιδειπνίους ἄρτους αὐτῶν. Τὰ τοιαῦτα γοῦν ποίας μισαρότητος οὐ νικῶσιν ὑπερβολήν;*

[28]) Vgl. oben S. 189 und die Canonisten zu Trull. c. 55 apost. c. 66. Bever. I. 223. 43 Anon. Dosith. p. 567 Sym. l. c. Petrus Damiani (opusc. 54 p. 795 seq. ed. Migne) vertritt gleich Humbert dieses Fasten.

Freitag, bei Einigen auch der von Fleisch, 4) der Genuß von Fleisch und Schweinefett Seitens der Mönche,[29]) 5) das Fleischessen an Fasttagen bei ganz geringem Unwohlsein Seitens der Laien und der Mönche, sowie 6) das Fleischessen der zum Episcopat erhobenen Mönche,[30]) das ehedem bei dem alexandrinischen Patriarchen nach dem Berichte des Photius (Bd. I. S. 450) sogar gefordert worden sein soll. Man war bei den Griechen so strenge gegen den Fleischgenuß von Seiten der Mönche, daß man ihn nicht einmal den schwer Erkrankten gestatten wollte, sondern höchstens den Genuß von Fischen und Oel an Mittwochen und Freitagen.[31])

K. Bezüglich des sonstigen Lebens wird den Abendländern vorgeworfen: 1) der Genuß von Blut und Erstricktem, sowie 2) von unreinen Speisen,[32]) 3) das häufige Schwören, 4) die Gewohnheit des Meineids, 5) das Unterlassen des Lesens der Bibel und der Canones, nebstdem 6), daß sie nach dem Mahle die Eulogie der seligsten Gottesgebärerin nicht nehmen, vielmehr die Griechen deßhalb verspotten, 7) die frömmsten unter den Letzteren Bogomilen heißen, als schlechter denn die Armenier, Juden und Saracenen schmähen,[33]) 8) das von Juden in Händen getragene alte Testament verehren.[34]) 9) Durch was immer für eine Todesart Einer von ihnen fällt, klagen sie sein „Risico" an, wie sie barbarischerweise das Schicksal und das Fatum nennen.[35]) 10) Sie essen mit den Hunden, lassen diesen ihre Schüssel auslecken und essen nachher wieder daraus, ja 11) sie waschen sich mit ihrem Urin und trinken davon.[36]) 12) Sie begehen unzählige Gewaltthaten, verbrennen, plündern und profaniren die Kirchen, Altäre, Heiligenbilder, Reliquien, schänden Gott geweihte Personen und entehren das Allerheiligste, wie 1204 bei der Eroberung Constantinopel's.[37])

L. Was aber den Wandel und Sitten der Geistlichen angeht, so wird 1) das schon von Photius und Cärularius gerügte Bartscheeren und 2) das Kriegführen der Bischöfe und Cleriker hervorgehoben.[38]) Ebenso heißt

---

[29]) Anon. cit. Caer. Op. c. Fr. §. 23 (oben S. 212 ff.).

[30]) Cod. Mon. cit. f. 79, b nach Cotel. n. 53.

[31]) Balsam. ad Marc. q. 52 (Leuncl. I. 387) in c. ap. 69. Cf. Thomass. I, II. c. 83 n. 14.

[32]) Balsam. in c. 63 ap.; Trull. c. 67 p. 41. 237 Sym. Thess. p. 105. Cot. n. 47. Anon. l. c. Nic. Seid. n. 6 u. A. oben S. 197 f.

[33]) Cotel. n. 5. 6. 4. 40. 42.

[34]) Mon. cit. f. 77, b: *Τὴν παλαιὰν καὶ νομικὴν βίβλον ἐν χερσὶ φερομένην Ἑβραίων (ὡς) σεβασμίαν προςκυνοῦσι καὶ περιπτύσσονται.*

[35]) ib. f. 58, a (nach Cot. n. 44): *Ὁποίῳ ἄν τις θανάτῳ παρ' αὐτοῖς πέσοι, τὸ ῥιζικὸν αὐτοῦ αἰτιῶνται, βαρβάρως οὕτω τὴν τύχην ὀνομάζοντες καὶ τὸ εἱμαρμένον καὶ πεπρωμένον.*

[36]) Cot. n. 35. 55.

[37]) *Ὅσα ἐποίησαν ἐν τῇ ἁγίᾳ ΚΠ. μετὰ τὴν ἅλωσιν.* Cot. p. 510—514. Cod. cit. f. 79, b.

[38]) Zu 1 s. Cot. n. 27. 46, zu 2 Anna Comnena Alex. L. X. p. 292 Cot. n. 26. And. oben S. 188.

Salbung und Anhauchung bei der Taufe,[49]) 8) wegen unrechter Bereitung des Chrisma und Verkauf des Salböls.[50])

b) Nur von den Griechen wurden die Armenier angegriffen 1) wegen des Fastens Artzebur, über dessen Ursprung aber die Ansichten weit auseinander gingen.[51]) Der Katholikos Nerses erklärte, es heiße dieses Fasten das erste (araciavoraz), weil es Gregor der Erleuchter eingeführt, das vorhergehende, weil es im Januar vor der Quadragesima gehalten werde, das des Sergius, weil das Fest dieses Heiligen in jene Zeit falle;[52]) wahrscheinlich führte man es aus Anlaß einer verheerenden Seuche nach 676 unter dem Katholikos Ananjesu ein, wobei nach dem Beispiele der Niniviten drei Tage ohne Speise und Trank zugebracht werden sollten, um Gott zu versöhnen; es scheint von den Nestorianern eingeführt und dann von den Jakobiten angenommen worden zu sein.[53]) Ferner ward den Armeniern vorgeworfen 2) die Unterlassung des Gebetes und des Opfers für die Lebendigen, 3) das Taufen des Kreuzes, dem man sonst die gebührende Ehre nicht erweise[54]) und mit dem man abergläubische Gebräuche vornehme. Es sollen nämlich die Armenier 4) die Kreuze mit einem Nagel durchbohren zur Bezeichnung der Einen Natur in Christus und der Leidensfähigkeit der Gottheit, auch sie mit dem Blute von Opferthieren salben,[55]) ferner 5) drei hölzerne Kreuze mit einander verbinden und das die heilige Trinität nennen.[56]) Ueberhaupt wird ihnen 6) jüdischer Opferdienst

---

[49]) Isaac. II. c. 20. 22. Die Salbung mit dem Katechumenenöl fehlt in den armenischen Kirchenbüchern. Galan. I. 497 Serpos. III. 232 seq.

[50]) Ners. Cathol. ap. Assem. l. c. Theorian. Disp. p. 376 ed. Mai; p. 146 Leuncl. Greg. VII. l. c.

[51]) Einige nannten es das Fasten des heiligen Sergius, Andere das der Stadt Ninive, Andere das des Adam, oder auch das Fasten Constantin's M. oder Armeniens bei der Bekehrung. Isaac I. 14 II. 27. Niceph. Call. l. c. Viele Griechen leiten es ab von dem Hunde des Häretikers Sergius, der ihm voraus lief, um seine Ankunft anzuzeigen. (Ἀρτζηβούρην = τὸν προμηνύτορα oder μανδάτορα) oder von dem Hunde eines Bischofs Artzibur. Nach einer dem Studiten Theodor zugeschriebenen Schrift (Catech. chron. c. 8 Mai N. Bibl. V, II p. 108) führte es der armenische Bischof Petrus ein in der Woche Septuagesima wegen eines häßlichen Wolfes und zum Ausdruck des Abscheus; dagegen soll diese Woche (Prosphonesimos) von den Orthodoxen ohne alle Abstinenz begangen worden sein. Vgl. noch Balsam. ad Marc. q. 52 (Leuncl. I. 388) Euthym. p. 1188. Nicol. Myst. de vita mon. (Mai N. C. IX. p. 617 seq.) Allat. de hebdom. Graec. post op. de cons. p. 1414 — 1420.

[52]) Ners. ep. ad Alex. et ad Man. Imp. (Mai N. C. VI. 423. 424). Der Martyrer Sergius ward als besonderer Beschützer vor Uebeln auch von barbarischen Völkern verehrt. Theophyl. Simoc. L. V. Phot. cod. 65.

[53]) Le Quien l. c. p. 1368 Assem. B. O. t. II. p. 304. 425 seq.

[54]) Barsal. ap. Assem. l. c. q. 203. 205. Niceph. Call. l. c. Isaac Tr. II. c. 24. Betreffs des Taufens des Kreuzes bemerkte Nerses, die Benediction des Kreuzes werde nicht alljährlich, sondern nur einmal vorgenommen, und zwar mit den von den Griechen selbst entlehnten Riten.

[55]) Euthym. p. 1184 Nic. Call. l. c. Isaac I. 10 Nicon. l. c.

[56]) Euth. p. 1185. Nicon. Nic. Call. l. c. Isaac I, 11; II, 6 wird noch beigefügt, das eine Kreuz sei kleiner als das andere, so daß neben der Darstellung der Trinität durch

vorgeworfen und 7) die Behauptung zugeschrieben, die abgeschiedenen Seelen könnten keine Ruhe finden, wenn nicht für sie Schafe oder Ochsen geschlachtet und deren Blut ausgegossen werde, woraus dann gefolgert wird, daß sie nicht an die Allgemeinheit der Erlösung und an Christi Opfertod glauben, mit demselben Recht oder vielmehr Unrecht, wie aus der Verbindung verschiedener Feste die Läugnung der Incarnation erschlossen wird.[57]) Deßgleichen legt man ihnen 8) das Fehlen des Magnificat in ihrem Officium (was Nerses bestreitet), 9) das Unterlassen der Gedächtnißfeier der Heiligen, 10) das Verbot, das Vater Unser zu beten, mit bloßer Ausnahme des Celebranten, 11) das Nichtbetreten der Kirche und das Unterlassen des öffentlichen Gebetes in der Quadragesima und 12) Verachtung der Liturgie zur Last.[58]) Eben so wird getadelt, 13) daß sie gegen das Gebot des heiligen Sylvester keinen Wechsel in den heiligen Gewändern, besonders in dem Phelonium, haben, 14) in gewöhnlichen Kleidern an den Altar treten, 15) die Liturgie mit bedecktem Haupte feiern, die Bischöfe und Aebte dabei eine doppelte Kopfbedeckung tragen, endlich 16) am grünen Donnerstage, an dem alle Christen communiciren, das mystische Mahl nicht empfangen.[59]) Wenn auch im vierzehnten Jahrhunderte die Anklagen der Lateiner zahlreicher wurden, so haben sie doch nie die Menge der byzantinischen Anschuldigungen erreicht, die bei den Armeniern auch Doketismus, Arianismus und Apollinarismus finden.[60])

c) Dagegen waren die Armenier mit den Lateinern ganz in Einklang 1) bezüglich des Gebrauches der Azymen bei der Liturgie, weßhalb sie von den Griechen hart getadelt wurden.[61]) Der nach Byzanz geflüchtete Katholikos Isaak findet in dem ungesäuerten Brode nur die „Eine Natur“ Christi ausgedrückt, ein unvollkommenes, den Juden entlehntes Element; auch zugegeben, daß Christus beim letzten Abendmahle Azymen gebraucht, wäre das aus Rücksicht auf die Juden und aus dem Abgange des vollkommenen Brodes zu erklären; in der That sei aber das Abendmahl am 13. Nisan gefeiert worden, wo noch gesäuertes Brod vorhanden war.[62]) Auf die Forderung des Kaisers Manuel, die Eucharistie mit gesäuertem Brode zu feiern, erklärte der Katholikos Nerses das für indifferent und nicht zum Dogma gehörig und stützte sich auf die Uebereinstimmung der Armenier mit der römischen Kirche. Diese hatte durch Gregor VII. zum Festhalten an diesem Gebrauche gemahnt, worin man sich durch die Reden der Griechen nicht stören lassen solle.[63]) Letztere erklärten

---

materielle Dinge sich auch der Irrthum des Subordinatianismus (daher bei Nikon: Macedonianismus) ergebe.

[57]) Nic. l. c. Euth. p. 1184 Isaac II. 33. 15.

[58]) Isaac. II. 26. 21. 23. Ners. ap. Assem. l. c. p. 364.

[59]) Isaac. II. 29. 30.

[60]) Nic. Call. XVIII. 53. Cf. Galan. I. 515.

[61]) Leo Achr. ep. 3. Nic. Steth. c. Arm. Euthym. Nic. Call. l. c. Assem. II. p. 182. Le Quien l. c. p. 1367. 1368. Vgl. oben N. 44.

[62]) Isaac. Tr. I. 7. II. 10.

[63]) Mai l. c. p. 376. 377. 424. Assem. B. O. II. 364. Galan. I. 232.

später: Gleichwie die Lateiner den heiligen Petrus und die Väter verläumden, als ob sie ihnen den Gebrauch des Ungesäuerten überliefert, so verläumden die Armenier Gregorius den Erleuchter als Urheber der Darbringung der Azymen und des nicht mit Wasser vermischten Weines.[64]) Wie 2) die Nothwendigkeit des Salzes neben dem Sauerteige gegen die Lateiner hervorgehoben ward, so wurde auch an den Armeniern mit Berufung auf Matth. 5, 13 und Chrysostomus gerügt, daß sie kein Salz beim eucharistischen Brode haben. Wie 3) den Lateinern das Darbringen eines Lammes am Osterfeste zum Vorwurf gemacht ward, so wurden die Armenier angeklagt, daß sie die jüdischen Opfer erneuern, am Ostertag Lämmer und andere Thiere darbringen und dadurch Sündenvergebung zu erlangen hoffen.[65]) Ebenso war es gemeinsame Anklage, 4) daß sie an Samstagen und Sonntagen der Quadragesima Eier, Milch und Käse genießen[66]) und 5) gegen die Ueberlieferung von Sylvester und Constantin in der Käsewoche Fleisch,[67]) endlich 6) daß sie den Bildercultus verwerfen.[68])

Ja wegen der Aehnlichkeit in einigen Stücken haben die Polemiker des dreizehnten Jahrhunderts den Lateinern wie den Armeniern Vieles angedichtet, was sie in älteren Schriften über Häretiker fanden. In den sechzig Anklagen gegen die Lateiner werden diese des Armenisirens nicht blos in den eben (c. 1. 4. 5) aufgezählten Punkten, sondern auch in anderen beschuldigt und mit diesen den Jakobiten gleichgestellt,[69]) dazu getadelt, daß sie die Armenier ganz besonders lieben und die Gemeinschaft der „Verächter der vierten Synode" suchen.[70]) Unter den älteren Schriften, die bei diesen Anklagen benützt wurden, nimmt die dem Demetrius von Cyzikus (eilftes Jahrhundert) angehörige Abhandlung „von der Häresie der Jakobiten und Chatzizarier" eine besondere

---

[64]) Cod. Mon. 256 f. 83 a (Criminat. Lat. n. 60): *Ὡς λατῖνοι δὲ τὸν μέγαν Πέτρον ἐκδιαβάλλουσι καὶ τοὺς πατέρας παραδοῦναι τούτοις τὸ ἄζυμον, οὕτω καὶ οἱ Ἀρμένιοι τὸν . . . . Γρηγόριον διδάξαι αὐτοὺς τὴν ἄζυμον προσφορὰν καὶ τὸ ἄνυδρον ποτήριον.*

[65]) Isaac. Tr. II. 12. 31. 32. I. 9. Nicon. l. c. Niceph. Call. Cf. Nicol. Myst. ep. 66. Mai Spic. VII. 171. X, II. p. 341. 342.

[66]) Isaac. II. 25 — bei Nikon mit dem Beisatze, daß auch die Katholikoi das thun, und zwar mit Berufung auf einen Kanon, der die Lacticinien mit Wein und Oel gleichstelle. Nach Isaak war ein Gesetz, das an jenen Tagen das Fasten bei Strafe des Bannes verbot, Anlaß zum Aufkommen dieser laxen Praxis, über die sich Nerses (Mai p. 422) näher verbreitet.

[67]) Isaac. II. 28 Nicon l. c.

[68]) Isaac II. 23. Nic. Chon. (oben N. 44) Nicon. l. c. Dagegen heißt es bei Nic. Call., daß sie Bilder des Vaters und des heiligen Geistes malen und die Bilder zwar ehren, aber statt ihrer den eigenen Finger küssen, der sie berührt.

[69]) S. oben S. 179 N. 26; S. 195 N. 60. Im Cod. Mon. 256 f. 82 steht statt *γαλακτοτροφεῖν* (Vgl. Blas. T. c. 5. Nic. Call. p. 884): *ὠογαλακτοτυροφαγεῖν.*

[70]) Cot. n. 42 Mon. cit. f. 77: *εὐσεβεστέρους τοὺς Ἀρμενίους (τῶν Γραικῶν) καλοῦσι, οὓς καὶ γνησίους στέργουσι.* Nicol. Methon. Dial. c. Lat. Mon. 28 f. 289, b: *Τί δὲ (ἐστι) τὸ συλλειτουργεῖν τοῖς Ἀρμενίοις, ἢ τὴν τετάρτην συναναθεματίζειν σύνοδον;*

Stelle ein, die auch Alexius Aristenus und Nikephorus Kallisti benützten.[71]) Dieselbe handelt von den Monophysiten und Monotheleten sowie von den Unterschieden der Melchiten, Jakobiten und Chatzizarier. Die syrischen Jakobiten, heißt es, nahmen den Brauch an, zur Bezeichnung der Einen Natur in Christus mit einem Finger das Gesicht, und zwar von der Linken zur Rechten fahrend, zu bezeichnen; sie vermischen die Oblation mit Oel, halten die Communion (der Griechen) für nichts, brauchen bei der Messe kein Wasser, ehren die Bilder nicht, küssen statt derselben ihren sie berührenden Finger, vergraben am Charfreitag das Kreuz und suchen es am Sonntage wieder auf, rühmen sich verschiedener Formen der Liturgie, essen in der Abstinenzwoche Fleisch und haben den Zusatz des Petrus Fullo angenommen. Die Chatzizarier haben ihren Namen vom Kreuze (Chatzi = Kreuz)[72]); dieses ehren sie aber in anderer Weise als die Orthodoxen; außerdem sind sie Feinde der Bilder und sonst wie die Jakobiten und Theopaschiten, mit denen sie den Zusatz zum Trishagion gemein haben; darin aber sind sie von den Jakobiten verschieden, daß sie nicht in vermischender Weise Eine Natur in Christus annehmen, sondern zwei gleich den Rechtgläubigen; dagegen sehen sie in Christus gleich den Nestorianern zwei Personen.[73]) Außerdem gebrauchen sie Azymen und bloßen Wein bei

---

[71]) S. oben S. 179 N. 27, Migne P. P. gr. CXXVII. p. 879 seq. Als Verfasser wird bei Gallandi Philippus Solitarius, bei Le Quien (I. 1356. 1368) der Katholikos Isaak genannt, von Cave u. A. (Fabric. Bibl. gr. VI. p. 388 seq.) Demetrius Cyzicenus, bekanut durch kanonistische Arbeiten (Leuncl. I. p. 397 seq. Rhalli Syntagma t. V. p. 354). Die Schrift steht theilweise auch Cod. Mon. 226 saec. 13 f. 89, a mit dem Anfange: *Οἱ Χατζιζόριοι τὸν σταυρὸν μόνον προσκυνοῦσι* (Migne l. c. c. 5. p. 881) ohne Titel und ohne die Einleitung über die Jakobiten. Alexius Aristenus (Bever. Pand. t. II. Append.) mit der Bezeichnung: Ex Demetrio Cyziceno und dem Anfange: *Ἰακωβῖται οἱ αὐτοί εἰσι τοῖς τὰ Εὐτυχοῦς νοσοῦσι, τοῖς καὶ Μονοθελίταις καὶ Μονοφυσίταις* gibt Einiges kürzer, erklärt den Namen Melchiten (Melchi = Basileus), dann den Chatzizarier und schließt die Erörterung über die Messalianer und Bogomilen an. Aehnlich Niceph. Call. XVIII. 54, wo es aber heißt: *Μάλιστα δὲ ταῦτα ποιοῦσιν παρ᾽ αὐτοῖς* (Armen.) *λεγόμενοι Χατζιζάριοι σχίσμα οὐκ ἐλάχιστον ὄντες τοῦ παρ᾽ αὐτοῖς δόγματος, οἱονεὶ σταυρολάτραι.*

[72]) Die folgenden Worte nach Erwähnung des *σταυρός* (S. 179 N. 27) lauten verschieden:

Cod. Monac. 226. Gall. Migne p. 884 A.	Cod. Mon. 256.	Arist. ap. Bever.
Ἕκαστον δὲ τῶν σταυρῶν (C. *σταυρὸν*) *ἥλῳ διαπερῶσιν* (Cod. *κατὰ τὸ μέσον περονῶσι*) *ὡς δὴ παθεῖν ἐν τῷ σταυρῷ τὴν θεότητα δογματίζοντες. Προσκυνοῦσι δὲ τὸν σταυρὸν οὐχ ὥσπερ ἡμεῖς, ὅπλον εἰδότες αὐτὸν κατὰ τοῦ θανάτου καὶ τῶν δαιμόνων, ἀλλ, ὡς αὐτοὶ ληροῦσιν, ὅτι δυνατώτερος ὤφθη τοῦ Χριστοῦ* [*ὁ σταυρός* add. G. M.] *καὶ ἀνεῖλεν αὐτόν. Ἀποστρέφονται δὲ πάσας τὰς ἁγίας εἰκόνας* (C. *Τὰς μέντοι ἁγίας εἰκόνας παντάπασιν ἀποστρ.*).	*Καὶ δοξάζουσι τὸν σταυρὸν δυνατώτερον τοῦ Χριστοῦ, ὅτι τὸν Χριστόν, φασίν, οὗτος ἀνεῖλε καὶ κατὰ τὸ μέσον τοῦ σταυροῦ ἧλον διαπερ(ον)ῶσι καὶ θεοπασχῖταί εἰσι καὶ Μονοφυσῖται καὶ οὗτοι· καὶ τὰς τιμίας εἰκόνας κ. τ. λ.*	*Περονοῦσι δὲ τοῦτον ἥλῳ, ὡς παθητὴν τὴν θεότητα δογματίζοντες· καὶ προσκυνοῦσιν ὡς δυνατώτερον Χριστοῦ καὶ ἀναιρετὴν αὐτοῦ. Τὰς εἰκόνας ἀποστρέφονται.*

[73]) Cod. Mon. 226: *Οὐ μίαν φύσιν ἐπὶ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ συγχυτικῶς δογματίζον-*

der Messe,[74]) haben ihr besonderes Fasten, namentlich eines von wenigen Tagen vor Sexagesima (Apokreo) und genießen an den Sonntagen und Samstagen der großen Fastenzeit Lacticinien; auch taufen sie die bei ihnen gebrauchten Kreuze an einigen bestimmten Tagen. Ihnen sei mehrfaches Anathema.[75]) Der Abscheu vor diesen Häretikern war auch auf die Armenier übergegangen, die man mit den Nestorianern, Monophysiten und Lateinern zusammenstellte,[76]) Wölfe, Juden, Schlangen, Scorpionen, der Sacramente verlustig gewordene, dem Teufel übergebene Ketzer nannte.[77])

Auffallend ist es bei der so sehr in das Kleinliche versunkenen Polemik, daß der wichtigste Punkt, in dem Lateiner und Armenier harmonirten, 7) die Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes bis in's vierzehnte Jahrhundert herab von den Griechen mit keiner Sylbe erwähnt wird, auch nicht in den Disputationen des Theorianus (1170—1172)[78]) und der Correspondenz des Patriarchen Germanus II. und seiner Nachfolger.[79]) Viele armenische Schriftsteller behaupten, daß ihre Landsleute von jeher hierin mit der römischen Kirche Eines Sinnes waren. Agathangelos legt Gregor dem Erleuchter die Worte in den Mund, der Geist sei von Vater und Sohn; das Concil von 862 nennt ihn „aus dem Wesen Beider" und ähnlich drücken sich die liturgischen Bücher dieser Nation aus.[80]) Ganz bestimmt versichert das sechste Concil von Sis unter Mechitar (1342) gegenüber den der Nation gemachten Anschuldigungen, der

---

τες, ὡς καὶ Ἰακωβῖται, ἀλλὰ δύο μὲν καθάπερ ἡμεῖς, ἑτέραν δὲ ἀσέβειαν ἐπεισάγοντι, δύο πρόσωπα ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ κατὰ τοὺς Νεστοριανοὺς ἀσεβῶς μυθολογοῦντες κ. τ. λ. Aehnlich Nic. Call. l. c. Bei Aristenus heißen sie kurz Theopaschiten wegen des monophysitischen Zusatzes im Trishagion und Nestorianer wegen der Annahme zweier Naturen.

[74]) Bei Bever. (wo die Anklage wegen der Azymen fehlt) heißt es: Οἶνον οὐχ ἐνιᾶσι. Cod. 226: ἐν τῷ ποτηρίῳ κατὰ τοὺς Ἰακωβίτας οἶνον μόνον ἐμβάλλουσι. Nic. Call.: τὸ χωρὶς οἴνου ποτήριον.

[75]) κατά τινας ῥητὰς (so cod. cit.; Bev. ῥητῶς) ἡμέρας. Ἔστω αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ μου ἀνάθεμα καὶ καταναθεμα καὶ παντανάθεμα. So schließt Cod. Mon., worauf die polemische Schrift mit siebenzehn Anklagen (N. 1) folgt.

[76]) Balsam. q. 32 ad Marc. Joh. Citr. ad Const. Cabas. q. 12 (Leuncl. I. p. 379. 380. 330. 331). Job Jas. Apol. in cod. Mon. 68 f. 57. Acta Patr. Cpl. t. I. Doc. 162 p. 357. An letzterer Stelle wird in einem Decret von 1356 unter den Verbrechen des abgesetzten Metropoliten von Alania erwähnt, daß er zwei Kinder orthodoxer Eltern in der Kirche der Armenier taufen ließ.

[77]) Cf. Isaac Tr. I. 11—14. II. 7—9. Zu interessanten Vergleichungen, die aber hier nicht weiter ausgeführt werden können, dienen die nestorianischen Anklagen gegen Jakobiten und Melchiten bei Assem. Bibl. Or. t. III. P. I. p. 305. 306.).

[78]) Migne PP. gr. CXXXIII. p. 119 seq. nach Leuncl. und Mai. Vgl. Galan. I. 242 seq. Allat. de cons. II. 12, 2 p. 668. Fabric. Bibl. gr. t. X. p. 173 n. 2. Mansi XXII. 197 seq. Hefele Conc. V. S. 629 ff.

[79]) Mai Spic. X, II. p. 442 seq. Vgl. Acta Patr. Cpl. t. I. Doc. 71. 72. p. 158 164 (Brief des Patriarchen Isaias).

[80]) G. Avedichian Sopra la processione dello Spirito Santo. Venezia 1824. Moeren De proc. Sp. S. Lovan. 1864 p. 139 seq. Daß die Synode zu Sis von 1251 das Filioque angenommen habe (Pichler II. S. 498 §. 8), wird von Manchen beanstandet. Vgl. Felix Neve in der Révue cathol. 1862. p. 528.

alte Glaube der Armenier sei das Dogma der römischen Kirche gewesen, was später mehrmal wiederholt ward.[81]) Wäre dieser Punkt früher den Griechen bekannt gewesen, es hätten diese nicht verfehlt, die ihnen so verhaßte Lehre zum Gegenstande besonderer Angriffe zu machen; ihrerseits scheinen die schlauen Armenier, die sich oft nach politischen Verhältnissen bald der alten, bald der neuen Roma zuwandten, weit davon entfernt gewesen zu sein, die Controverspunkte zu vermehren. Im Ganzen aber hatte die römische Kirche schon seit den Kreuzzügen bei ihnen weit größeren und dauerhafteren Erfolg als die byzantinische. Den Aerger darüber sprechen die Griechen in ihren Aeußerungen deutlich aus und die Armenier haßten sie bald nicht minder als die Franken; beiden legten sie die gleichen Verirrungen zur Last und so erklären sich viele der abenteuerlichen Beschuldigungen, die sie gegen die Lateiner erhoben.

Auf die vielfachen Anklagen der Griechen suchten natürlich auch die Lateiner mit Gegenklagen zu antworten, wie das schon theilweise von Aeneas und Ratramnus, noch mehr aber von Cardinal Humbert geschehen war. Eine unseres Erachtens dem Hugo Etherianus angehörige, im dreizehnten Jahrhunderte bekannt gewordene Schrift über die „schlimmen Gewohnheiten der Griechen"[82]) wirft diesen vor: 1) daß sie durch die Läugnung des Ausgehens des Geistes vom Sohne den Letzteren geringer stellen als den Vater, mit Arius die göttliche Substanz theilen und den Unterschied zwischen Generation und Procession aufheben, 2) daß sie durch den Gebrauch des gesäuerten Brodes bei der Eucharistie von dem Beispiele Christi abweichen, der bei ihrer Einsetzung Azymen gebraucht,[83]) dabei die heiligende Kraft dem Brode als solchem zuschreiben, während doch dieselbe in der die Materie beseelenden Form liege; 3) daß sie sich überhaupt bei der Eucharistie nicht an Christi Vorbild halten, kaltes, dann heißes Wasser in den Kelch gießen,[84]) als wäre die Consecration noch nicht kräftig genug, das Blut Christi hervorzubringen, ferner nach der Austheilung der Communion die Massen des übrig gebliebenen consecrirten Brodes begraben, weil es nicht dauerhaft und unversehrt bleibt, denen, die communiciren wollen, eingetauchtes Brod geben und mit einem Löffel die Bissen darreichen, was Christus keineswegs gethan. Daran schließen sich die weiteren Anklagen: 4) Ihre Diakonen nehmen Frauen, wenn sie zur höheren Weihe befördert werden wollen (und) um ihre Würde nicht zu verlieren — gegen

---

[81]) Rayn. a. 1341. n. 118; a. 1564 n. 52. Mansi Suppl. ad Conc. Labb. Venet. t. II. p. 446—448.

[82]) Bibl. P. P. Lugd. t. XXVII. p. 609 B — 611 B. Vgl. oben S. 175 N. 5.

[83]) Cf. Hugo c. Graec. II. 15 (Migne P. P. lat. CCII. p. 319): Panis quidem azymus erat ille, quem accipiens Dominus dixit etc. mit Berufung auf Chrys. de prodit. Judae, Cyrill. L. VI. de adorat. in Sp., Epiph. h. 30.

[84]) Hugo l. c.: Quae synodus sancivit, ferventem aquam sanguini Dominico permisceri? Quod quidem magis facit apparere animalem . . . . . susceptionem, quam rationalem seu vivam etc. Ueber den Ritus s. Habert Archieratic. gr. p. 257 — 260.

Nic. c. 10.[85]) 5) An vielen Orten sind ihre Priester Männer des Blutes und verwunden Andere mit ihren geweihten Händen. 6) Sie entziehen den Priestern die ihnen schuldige Ehre und lassen sie bei Gastmählern neben sich stehen. 7) Bei ganz geringen Anlässen bestrafen sie Priester und Kleriker nach Art der Heiden mit schweren Strafen und Geißelhieben und, um Stoff zum Lachen zu haben, zerschlagen und zerdrücken sie mit Faustschlägen die Hüte auf ihren Häuptern, da es doch heißt: „Wer an einen Cleriker Hand anlegt, sei es ohne Grund, sei es mit einem erdichteten, der sei im Banne."[86]) 8) Die Bischöfe der Griechen gehören zu Simon Magus, da sie ohne Geld keine Kirche verleihen, keine Weihe spenden, kein Begräbniß vornehmen; sie trifft das Wort Akt. 8, 20. — 9) Ihre Patriarchen, Erzbischöfe und Archimandriten werden durch Laien zu ihren Würden befördert.[87]) 10) Nur einen einzigen Samstag, den Charsamstag, fasten sie wegen des Begräbnisses des Herrn, während es doch, wofern kein besonderes Fest einfällt, nach Papst Sylvester an jedem geschehen soll, wie auch an jedem Sonntag die Auferstehung, an jedem Freitag der einmalige Tod des Herrn sein Gedächtniß hat.[88]) 11) Die Griechen sind der Unmäßigkeit ergeben und essen nicht blos zweimal des Tags, sondern so oft sie Gelegenheit dazu haben. An einigen Freitagen essen sie sogar Fleisch ohne Scham; nur sieben Tage fasten sie im ganzen Jahre, fünf statt der ganzen Quadragesima, dann am Charsamstag und in der Vigil von Epiphanie. Denn die ganze Quadragesima hindurch enthalten sie sich nicht des Abendessens und haben nur dreißig Tage derselben oder eigentlich gar keine Quadragesima.[89]) 12) Die Mönche übernachten außerhalb der Klöster gleich den Thieren und essen jede Stunde auf der Straße, indem sie aus ihrem Busen wie aus einem Behältniß Früchte oder sonst etwas Eßbares herausziehen; sie gehen auch in Wirthshäuser.[90]) 13) Bei den Mönchen existirt keine gemeinsame Kasse, sondern Jeder hat gegen das Wort des Herrn Luk. 14, 33 seine besondere. 14) Mit Mißachtung der Vorschrift I. Kor. 11, 14 pflegen sie das Wachsthum der Haare, besonders Cleriker und Mönche; letztere tragen nicht die Tonsur in Form einer Krone, sondern theilen wie die Weiber an der Stirne ihr Haar ab. 15) Die Weiber geben die natürliche Pflege der Haare auf und schmücken sich mit falschen Haaren von Verstorbenen — gegen I. Petr. 3, 3; nebstdem 16) schminken sie ihr Gesicht und bemalen es mit verschiedenen Farben. 17) Das eheliche Band halten sie für gering; so oft ein Theil dem

---

[85]) Dieser Canon (Grat. c. 60. d. 50; c. 5. d. 81), von der Weihe der Gefallenen handelnd, gehört nicht strenge hieher.

[86]) c. ap. 28 (al. 27 vel 26) im Append. Tract. p. 616 G.

[87]) p. 609 F. (Migne CXL. p. 545 D.): Patriarchae eorum et archiepiscopi et archimandritae, secundum quod aliquando fuit in primitiva ecclesia haereticorum, ad obtinendos honores (et) celsitudines a laicis promoventur gegen can. ap. 30 (31), Conc. VII. c. 3.

[88]) Cf. Humbert Dial. c. Leon. et c. 19 c. Nic.

[89]) Der Text dieser übertriebenen Anklage ist mehrfach corrupt.

[90]) Declinant ad (so ist statt ut zu lesen) caupones.

anderen mißfällt, legen sie ihren Entschluß dem Prätor der Stadt vor, zerschneiden ihre Instrumente und Gürtel und heirathen ohne Widerspruch Andere[91]) — gegen Matth. 19, 6. — 18) In ihren Häusern errichten sie Betkapellen,[92]) worin sie Heiligenbilder aufstellen, die sie auf jede Art verehren, mit Lampen, Kerzen, Weihrauch; dagegen lassen sie die von ihren Vätern erbauten großen Synodalkirchen verarmen und öde stehen; beinahe in ihren Schlafgemächern lassen sie Messe lesen gegen das Verbot des heiligen Sylvester.[93]) 19) Die Frauen der Priester treten in den Chor, nehmen Brode vom Altar, verrichten den Dienst des Diakons und bereiten das für die Liturgie Nöthige vor. 20) Die Priester celebriren gegen die dritte Stunde (zur Zeit der Terz), ohne Zuhörer zu haben, und — was schweres Unrecht ist — umgeben von der Frau und dem Sohn, und sagen, die nicht vorhandenen Anwesenden begrüßend: „Der Friede sei mit euch.“ 21) An allen Samstagen und Sonntagen der Quadragesima lesen sie die volle Messe, an den übrigen Wochentagen aber, wo oft eine größere Nothwendigkeit dazu vorliegt, unterlassen sie die Messe und bedienen sich blos der Präsanctificaten. 22) In der großen Fastenzeit übergehen sie das sonst von ihnen gesungene Deus Dominus et illuxit nobis (Ps. 117, 27). 23) Ihre Priester lassen nach jüdischer Art den Bart herabhängen, der oft von dem genossenen Blute des Herrn trieft. 24) Sie enthalten sich auch nicht von Blut und vom Erstickten, denn sie essen mit Stricken erdrosselte Drosseln und andere Vögel und genießen sie, indem sie das Innere mit Blut von Schweinen anfüllen, als Delikatesse — gegen Akt. 15, 29.[94]) 25) Diejenigen, die eine Aderlässe vornehmen, ernähren die Schweine mit Menschenblut. 26) Wenn sie zur Bestattung eines Todten zusammenkommen, geben die Verwandten und Bekannten der Leiche einen Kuß, gleichsam von ihr Erlaubniß erbittend, nach Art der Heiden, die zu dem Todten sagten: „Gehe hin, wohin die Natur dich gerufen hat; wir werden dir folgen.“ 27) Die von den Vätern verbotene Vermischung des Blutes ist bei ihnen herkömmlich, da Geschwisterkinder einander heirathen.[95]) 28) Bei der Taufe beobachten sie gegen die Vorschriften des

---

[91]) Coram Practore urbano voluntatibus eorum expositis (beim διαζύγιον κατὰ συναίνεσιν, das übrigens gesetzlich abgeschafft war. S. Zhishman Orient. Eherecht S. 53. 99. 784) instrumentis (die Ehepakten?) et cingulis praecisis, sine contradictione viri uxores et mulieres viros pro lubitu accipiunt.

[92]) mansiunculas construunt.

[93]) Et synodales, quas patres eorum construxerunt, ecclesias in solitudinem sinunt et in paupertatem redigi; et paene in cubilibus suis faciunt Missarum solemnia celebrari, B. Sylvestro hoc inhibente etc. (Gratian c. 75. d. 1 de cons.; Polyc. L. III. tit. 16. Anselm. L. VII. c. 133.)

[94]) Nec suffocatis abstinent nec sanguine. (So ist sicher zu lesen.) Nam turdos comedunt laqueis strangulatos et alias aves et intestina sanguine porcino implentes pro deliciis vescuntur contra Apostolorum decreta. Die Vögel stellten einige Orientalen den Fischen gleich. Socr. V. 22. Bened. XIV. de Syn. dioec. L. XI. c. 5. n. 10.

[95]) Gegen solche Ehen bestanden aber viele Gesetze (vgl. Trull. c. 54); Einzelne frevelten dagegen.

Herrn und die apostolische Gewohnheit zwei abergläubische Gebräuche: a) der Priester salbt den Täufling am ganzen Leibe mit Oel,[26]) auf daß ihn das Wasser nicht berühre; b) sie lassen das Wasser warm machen, damit es das Kind ganz reinigen soll, was weder Christus noch einer der Jünger gethan: so machen sie aus einer Taufe zwei, während geschrieben steht: „Ein Herr, Eine Taufe." 29) Grundlos tadeln sie die Lateiner wegen des an Sonntagen zur Heiligung des Volkes in den Kirchen geweihten Wassers; ist das strafbar, so sind es die Griechen noch weit mehr; denn sie bestreichen ihre Stirne mit Papier, das in das Oel der vor Heiligenbildern brennenden Lampen eingetaucht ist, und besprengen sich mit Wasser, das mit den Reliquien der Heiligen in Verbindung gebracht ward, und jeden ersten Monatstag weihen sie das Wasser mit großer Sorgfalt. Um dieses zu holen, kommen sie aus der Nachbarschaft herbei, tragen es in ihre Häuser, besprengen sich nicht blos damit, sondern schütten es auch wahrhaft aus. 30) Um ihr Priesterthum nicht zu beflecken, gaben die Apostel und ihre Nachfolger den fleischlichen Umgang mit ihren Frauen gänzlich auf; aber die griechischen Priester weichen ab von ihrem Beispiele und gehen Ehen ein, indem sie als fleischliche Menschen nicht verstehen, was Gottes ist; ja, was noch abscheulicher, sie erheben sich vom ehelichen Beischlaf und profaniren die heiligen Mysterien, für die in keiner Weise Befleckte und mit Weibern Verunreinigte geeignet sind.[27]) 31) Sie wähnen, der Name **Christus** vermöge weniger als der Name **Herr**, denn sie singen nie im Officium: „Christe eleison", sondern nur: „Kyrie eleison."[28]) 32) Der Vorzug des Priesterthums scheint bei ihnen nur unter den Mönchen zu bestehen, da blos diese die Binde- und Lösegewalt ausüben, die dem Petrus und seinen Nachfolgern vorzugsweise übergeben ward.[29]) 33) Darum hält große Geldgier die Regularpriester gefesselt und daher stammen viele Verbrechen. 34) Was in dem Palaste des großen Constantin strenge beobachtet wird, das wird an den Lateinern getadelt. In der Kirche dieses Palastes, wo sich heilige Reliquien befinden, wird das hinter dem Altar befindliche und zur Auszeichnung Domina domus genannte Bild der Gottesgebärerin sogleich beim Beginne der Fasten in einem Gemache eingeschlossen bis zum Charsamstag; die Thüren werden mit einem Tuche bedeckt; auch an anderen Orten deckt man die Heiligthümer mit Schleiern zu. 35) Sie rufen das Bild der Gottesgebärerin an,

---

[26]) oleo per **totum** baptizandum **perungit** sacerdos. Vgl. Hugo c. Gr. l. c.: Quis pontificum coetus baptizandos **perungi** oleo sancivit?

[27]) Cf. Humbert Dial. c. Caerul. c. 66.

[28]) Hugo l. c.: Quae synodus constituit, in officiis ecclesiarum **Kyrie eleison** tantum psallere, et non concinere huic **Christe eleison**?

[29]) Praelatio sacerdotii apud eos tantum inter monachos esse videtur. Soli enim monachi potestatem solvendi atque ligandi exercent, quae Petro Petrique successoribus principaliter est tradita. Ebenso Kaiser Balduin ep. ad Innoc. III. L. VII. ep. 152 (**Migne** II. 452). Andere St. s. in unserer (oben S. 245 N. 14) citirten Festschrift von 1865, Abhandlung über das entalma graec. n. 7 seq. p. 17 seq.

damit sie Nachkommenschaft erhalten, und machen sie mittelst dieses Bildes selbst zur Gevatterin, indem sie ein Leintuch an das Bild knüpfen, damit sie von der Hand des Priesters gleichsam als Pathin den getauften Knaben aufnehme. Diesen Aberglauben gestehen sie selbst ein.[100]) Daß aber das Bild spricht oder für das Kind Bürgschaft leistet oder ein Zeugniß über die Taufe ablegt, wer sollte das ohne Gottesverachtung zu behaupten wagen? 36) Während sie ihre lebendigen Brüder hassen, machen sie die Heiligen wider deren Willen zu ihren Brüdern. Sie gewinnen mit Geld einen Priester; während in der Kirche die Messe gesungen wird, betet er für diese verabscheuungswürdige Brüderschaft; es werden wenigstens zwei Kerzen angezündet und der fingirte Bruder wird mit Oel bestrichen und umarmt so das Heiligenbild, das er seinen Bruder zu nennen wagt.[101]) 37) Sie widersprechen Christo offen und behaupten die Ungiltigkeit der Consecration mit gesäuertem Brode. 38) Wenn ein lateinischer Priester (was aber kaum gestattet wird) in ihren Kirchen celebrirt, so thut es der griechische nicht eher, als bis er den Altar wieder abgewaschen hat.[102]) 39) Ein Lateiner, der eine Griechin heirathen will, muß schriftlich und eidlich versprechen, seine Religion, seine Taufe, seine Communion, sein Samstagsfasten, die Beichte bei lateinischen Priestern u. s. f. aufzugeben. 40) Jeder Lateiner, der von ihnen gewonnen wird, muß sich heimlich oder öffentlich wieder taufen lassen und so taufen sie die nach lateinischem Ritus getauften Kinder wieder.[103])

In dieser und ähnlicher Weise retorquirten die Lateiner die von den Griechen gegen sie erhobenen Beschuldigungen; sie ahmten die gegnerische Polemik mit Geschick nach und mehrten nach und nach die Anklagen in wichtigeren Punkten.[104])

---

[100]) Diese Synteknie der Heiligen war ziemlich alt. Theodor der Studit hatte L. I. ep. 17. p. 961 M. es gebilligt, daß ein Spathar Johannes das Bild des heiligen Demetrius zum Pathen seines Sohnes nahm.

[101]) Migne l. c. p. 549: Aero conducunt sacerdotem, cum in ecclesia cantatur Missa, funduntur pro execrabili fraternitate preces non exaudiendae (animalis enim est hujusmodi fraternitas, non spiritualis); cerei ad minus accenduntur duo et perungitur oleo fictus frater et sanctam amplectitur imaginem, quam ausus est dicere fratrem. Trotz vielfacher Verbote, besonders für Mönche, erhielt sich die ἀδελφοποίησις πνευματική mit ihrem eigenen Officium. Goar Euchol. gr. p. 898 seq. Theilweise verwandt ist der von Humbert c. Caerul. c. 65 erwähnte Gebrauch: Hominis morituri imaginem affigitis crucifixae imagini Christi, ita ut quidam Antichristus sedeat ostendens se adorandum, tamquam sit Deus.

[102]) l. c. p. 610. Cf. Odo de Diogilo de profect. Ludov. VII. Conc. Later. IV. c. 4 (c. 6 de bapt. III. 42).

[103]) Humbert. l. c. c. 66. Sent. excom. Odo l. c. Conc. Later. IV. l. c. Arcud. Conc. I. 8. p. 17.

[104]) So z. B. die über Auflösung des Ehebandes im Falle des Ehebruchs (Arcud. l. c. L. VII. c. 6. p. 487 seq.), die über die Unterlassung der Beichte von Seite der in Todsünden befindlichen Priester (ib. L. III. c. 10. p. 347. L. IV. c. 2. Habert. Archierat.

In nicht wenigen Fällen aber sehen wir auch Griechen ihre Landsleute anklagen, namentlich da, wo keine polemische Rücksicht auf das Abendland sich zeigt, vielmehr innere Schäden des griechischen Kirchen- und Staatswesens besprochen werden. In einem Aufsatze: „Welches sind die Ursachen der uns heimsuchenden Trübsale?“ [105]) wird insbesondere Folgendes hervorgehoben. 1) Wir erhalten die Taufe, die Einen auf eine einmalige Untertauchung, die Anderen auf drei Immersionen und ebenso viele Anrufungen der Dreieinigkeit. [106]) 2) Die Meisten von uns wissen nicht blos nicht, was ein Christ ist, sondern können nicht einmal das Kreuz machen, und wenn sie es wissen, versäumen sie, es zu thun. 3) Unsere Priester werden für Geld geweiht. [107]) 4) Schon vor der Ehe pflegen sie gleich dem Volke Umgang mit ihren Weibern. 5) Für Geschenke wird von den Beichtvätern (den sogenannten Pneumatischen) die Nachlassung der Sünden und die Theilnahme am Tische des Herrn gewährt. 6) Die Mönche, die Jungfräulichkeit gelobt haben, wohnen ohne Scham mit Nonnen zusammen. [108]) 7) Wir bestrafen die Lästerung des Namens Gottes nicht, für den wir zu sterben schuldig wären. 8) Den gewöhnlichen Namen der Feinde des Kreuzes legen wir einander wechselseitig bei. 9) Wir anathematisiren alltäglich und verfluchen in jeder Art sowohl uns selbst als Andere. 10) Wir schwören ohne Scheu jeglichen Eid und begehen stündlich Meineid auf den erhabenen und heiligen Namen des Erlösers ohne irgend eine Noth. [109]) 11) Wir murren gegen Gott, wenn es thaut und regnet und wenn es nicht geschieht, über Hitze und Kälte, über den Reichthum der Einen und die Armuth der Andern, über Winde und Stürme, kurz wir werfen uns allenthalben zu Richtern Gottes auf. 12) Wir lästern wie keiner der Gottlosen den orthodoxen Glauben, das Gesetz, das Heilige, Gott selbst und fügen

---

gr. p. 9. 10), die über die Meinung, daß nicht die Einsetzungsworte, sondern die Epiklese die Form der Eucharistie sind. (Arcud. L. III. c. 28 seq.) u. s. f.

[105]) Cod. Monac. 256. f. 67, a: *Τίνες αἱ αἰτίαι τῶν καθ' ἡμῶν λυπηρῶν*; Anf.: *Εἴ τις τὰς ἐπαγομένας ἡμῖν ἐκ θεοῦ παιδείας ὁρῶν ἐξίσταται ἀπορῶν, μὴ μόνον ταύτας, ἀλλὰ καὶ τὰς γινομένας παρ' ἡμῶν ἀτοπίας λογιζόμενος, θαυμαζέτω πῶς οὐ φέρονται σκηπτοὶ καθ' ἡμῶν. καὶ γὰρ οὐκ ἔστι κακίας εἶδος, ὃ μὴ διὰ βίου παντὸς ἐπιμετερχόμεθα.* Schluß f. 70, b: *Οὕτω γὰρ κύριος παιδεύει τοὺς ἑαυτοῦ.*

[106]) Unmittelbar nach dem citirten Anfange: *Δῆλον δὲ ὅτι βαπτιζόμεθα, οἱ μὲν εἰς μίαν κατάδυσιν, οἱ δὲ εἰς τρεῖς καταδύσεις, τοσαύτας δὲ καὶ τῆς ἁγίας τριάδος ὀνομασίας.*

[107]) *Οἱ ἱερεῖς ἡμῶν ἐπὶ χρήμασι χειροτονοῦνται.* Vgl. Niceph. Greg. VII. c. 9 p. 259. 260; c. 11. p. 270.

[108]) *Ὅτι μοναστρίαις ἀνέδην συνοικοῦσιν οἱ παρθενίαν ἐπαγγειλάμενοι μοναχοί.* Die durch das siebente Concil c. 20 verbotenen Doppelklöster konnten im Orient nicht ausgerottet werden. So schritt. Patriarch Nilus im März 1383 gegen ein solches ein; ebenso wird ein solches auf Creta erwähnt. Acta Patr. Cpl. t. II. Doc. 375 p. 80 — 83; Doc. 654. p. 477.

[109]) *Ὅτι πάντα ὅρκον ῥητὸν ἅμα καὶ ἄρρητον ὀμνύομεν ἀδεῶς καὶ εἰς τὸ τοῦ σωτῆρος καὶ θεοῦ φρικτὸν καὶ ἅγιον ὄνομα ἐπιορκοῦμεν ὀσώραι, καὶ ταῦτα προκειμένης ἀνάγκης μηδεμιᾶς.* So sagt auch Eustathius von Thessalonich de Thessal. a Latinis capta n. 147 (Migne CXXXVI. 140): *ὅπερ κατ' ἐπιορκίας ἔγκλημα ἐξεπολέμησε ἡμῖν φανερῶς τὸν θεόν.* Niceph. Greg. L. VI. c. 5. n. 6 spricht von Meineid *ὑπὲρ ἑνὸς ὀβολοῦ.*

zu der Lästerung die Verläugnung, ohne daß einer der Zuhörer es rügt. 13) Wir brauchen jüdische Aerzte und genießen ohne Bedenken das von ihren Händen Berührte und Befleckte.[110]) 14) Wir essen Erstictes, Blut von Thieren, das Fleisch gefallener Thiere und sonstige unreine Speisen ganz wie die Heiden. 15) Nackt, wie sie geboren wurden, schlafen nicht blos Männer, sondern auch Weiber. 16) Einige geben ihre unerwachsenen Töchter der Verführung Preis und legen 17) ihren Frauen Mannskleider an. 18) Wir schämen uns nicht, die heiligen Feste durch Tänze, Trinkgelage, satanische Lieder und sonstige Unehrbarkeiten zu schänden. 19) Durch unaussprechliche und nicht aufzuschreibende Gotteslästerungen verläugnen wir Gott und hängen dem Feinde an. 20) Indem wir unordentlich die heiligen Bilder hin- und herbewegen, suchen wir durch diese ihre Bewegungen die Zukunft zu erforschen.[111]) 21) Die meisten Sünden bleiben ungebeichtet, darum auch unverziehen.[112]) 22) Alle Glieder unseres Leibes bieten wir dem Feinde als Werkzeuge dar, indem wir aus denselben die Zukunft erkennen wollen. 23) Ebenso aus der Begegnung und dem Besuche von Menschen. 24) Aus der Stimme der Hausvögel, dem Schreien der Raben nehmen wir Augurien. 25) Wir nehmen wie die Astrologen an, daß unser Leben abhängig sei von den Planeten, Sternbildern, Jahreszeiten u. s. f. 26) Wir nehmen an, daß im Meere Nereiden und vorherrschende Elemente an jedem Orte seien. 27) Wir beobachten die zweiten, dritten, fünften und die Neumonde. 28) Einige von uns, und dazu Orthodoxe, beräuchern die Feigenbäume und die Elemente des Hauses, 29) verehren den Neumond und begrüßen ihn. 30) Wir begehen die Kalenden und tragen Amulete vom März, bekränzen uns im Mai, feiern den Juni,[113]) machen Vorbedeutungen, springen über angezündete Feuer. 31) Wir geben auf die Träume acht und glauben, daß das Geträumte eintrifft. 32) Wir tragen Talismane um den Hals und wahrsagen aus der Gerste. 33) Wir hängen tagtäglich den Wahrsagern, Zauberern und Goeten an, bei allen Krankheiten wird Magie angewendet; durch sie binden und lösen wir Vieh und Menschen; für das Gedeihen der Feldfrüchte, für den Ertrag der Weinberge, für die Mehrung der Heerden u. s. f. wenden wir Beschwörungen an.[114]) 34) Die Tugend schwindet immer mehr, die Sünde wird immer

---

[110]) gegen Trull. c. 11. cf. ap. can. 70. Phot. Nomoc. IX. 14. Blastar. Synt. Lit. I. c. 4.

[111]) Cod. cit. f. 68, b: *ὅτι κινοῦντες ἀτάκτως τὰς ἁγίας εἰκόνας τὰ μέλλοντα δῆθεν διὰ τῶν κινημάτων αὐτῶν τεκμαιρόμεθα.* Die Bilder wurden ebenso zur Divination benützt, wie die Evangelien, aus denen man sich Orakelsprüche suchte, wie z. B. Heraklius bei seinem Feldzug gegen die Perser. Theophan. p. 474 ed. Bonn. Verschiedene Superstitionen der Orientalen erwähnt Euseb. Alex. Serm. 7. 22. (Migne P. P. gr. LXXXVI. p. 356. 452 seq.)

[112]) *Τὰ πλείω τῶν ἁμαρτημάτων ἀνεξαγόρευτα μένει, ὅθεν καὶ ἀσυγχώρητα.*

[113]) Im Cod.: *τὸν ὄνον ἑορτάζομεν.* Ist das Wort richtig, so sind die Eselsfeste, wie sie auch der Occident hatte, zu verstehen. Auch die (Johannes-) Feuer (im Juni) hatte der Occident.

[114]) Die verschiedensten Arten der Magie kommen bei den Griechen vor; Zauberbücher

mächtiger. Unsere Obrigkeiten sind ungerecht, die Beamten habsüchtig, die Richter bestechlich, Alle unsittlich, die Jungfrauen unverschämter als Buhldirnen, die Geistlichen unmäßig und unenthaltsam.[115]) Das und vieles Andere zieh uns Gottes Züchtigung zu.

Dieses Eingeständniß bestätigt, daß viele Klagen der Griechen über die Lateiner von diesen mit Recht zurückgegeben werden konnten (vgl. Nr. 3. 10. 14. 18); es zeigt aber auch, daß die Selbsterkenntniß noch nicht bei allen Griechen untergegangen und die Auffassung der Drangsale des Reiches als verdiente Züchtigung für begangene Frevel keineswegs nur Einzelnen eigen war. Noch manche erleuchtete Männer erkannten sehr gut die Nachtheile, welche der kaiserliche Despotismus der Kirche geschlagen, namentlich die Entwürdigung des Patriarchats, das in sclavischer Unterwürfigkeit gehalten und oft an ganz rohe und unwissende Individuen vergeben ward.[116]) Mit schimpflicher Willfährigkeit richteten sich die Bischöfe nach der Laune der Gewalthaber, wie z. B. als der Patriarch Theodosius Borradiotes (1178—1183), der nach dem Tode Chariton's dem Michael Anchialus noch unter Manuel I. succedirt war, auf Betrieb des Protosebastus Alexius erst abgesetzt und relegirt, kurz darauf aber wieder eingesetzt ward. Isaak Angelus entsetzte nacheinander vier Patriarchen: den Basilius II. Kamaterus (1183 — 1186), der dem Kaiser Andronikus in Allem bis zur Entwürdigung seines Amtes zu Willen gewesen war, dann den Niketas II. Muntanes (1186 — 1189), darauf den Leontius, endlich den von Jerusalem nach Byzanz transferirten Dositheus; er setzte auch unter Georg II. Xiphilinus seine Tyrannei fort, der nach dem Willen des Alexius Angelus uncanonische Ein- und Absetzungen von Prälaten vornahm.[117]) Nachdem Johann X. Kamaterus (1198—1206) bei der lateinischen Eroberung Byzanz verlassen hatte und der Sitz des Patriarchates nach Nicäa kam, hatte dasselbe gewandtere und tüchtigere Vorsteher,[118]) wenn wir absehen von

---

aller Art (*βιβλία γοητικὰ καὶ μαγικά* Chrys. hom. 38 in Act. Opp. IX. 275) waren sehr verbreitet; die *βιβλία χρησμολογικά* hatten fortwährend, auch am Hofe, ihre Bedeutung (Niceph. Greg. VIII. 5, 4) und die Magie ward ebenso wie im Occident in der Theorie behandelt (Mich. Psell. ap. **Migne** CXXII. 845 seq. 875 seq.). Im vierzehnten Jahrhundert finden sich viele Erlasse der byzantinischen Patriarchen gegen Zauberer, Hexen und deren Künste, und strenge Untersuchungen wurden angestellt. Acta Patr. Cpl. t. I. Doc. 79. 80. 85. 86. 134. 137. 153. 292. p. 180—190. 301—306. 317. 342. 511—550. t. II. Doc. 377. p. 84. 85.

[115]) Vgl. die Schilderung bei Niceph. Greg. VI. 5, 6 p. 185.

[116]) Georg. Acrop. Ann. c. 42 p. 77: *μάλιστα οἱ κρατοῦντες τοὺς πρὸς ἀρέσκειαν ἐν τούτοις προσίενται, ὡς ἂν μή τινας ἔχοιεν ἀντιρρίζοντας τοῖς βουλήμασι.* c. 53. p. 112 seq.: *ταπεινοτέρους γὰρ καὶ μετρίους εἶναι τὸ φρόνημα τοὺς πατριαρχεύσαντας οἱ κρατοῦντες ἐθέλουσι καὶ προσπίπτειν εὐχερῶς τοῖς σφῶν αὐτῶν βουλήμασιν ὡς προστάγμασι· τοῦτο δὲ μᾶλλον οἱ ἀγροικότεροι πάσχουσιν· οὐδὲ γὰρ ἔχουσι τοῖς λόγοις θαῤῥεῖν· οἱ δὲ περὶ λόγους ἀκαμπέστεροι φαίνονται καὶ τοῖς ἐκείνων ὁρισμοῖς ἀντιπίπτουσιν.*

[117]) Nic. Chon. in Alexio Manuelis filio c. 8. 17 in Isaac Ang. II. 4. III. 7 in Alex. II. 4.

[118]) **Cuper** p. 154 seq. n. 924 seq.

dem durch Weibergunst (1216) erhobenen[119]) Maximus, dem dritten Nachfolger jenes Johannes; Manuel I. und Germanus II., obschon schismatisch gesinnt, waren ihrem Posten völlig gewachsen; aber bald sehen wir wieder viele Unwissende mit dem Patriarchate betraut, wie Methodius II. (1240), Manuel II. (1244 — 1255), Arsenius (1255 — 1260 und 1261 — 1264), Athanasius I. (1289 — 1293), Niphon (1313 — 1315), Gerasimus (1321 — 1324).[120]) Wenn auch die Idee der Selbstständigkeit des kirchlichen Lebens da und dort noch einen Ausdruck fand,[121]) so trat sie doch bei den meisten Autoren sowie in der Wirklichkeit ganz und gar in den Hintergrund. Die späteren Griechen verloren das Bewußtsein, wie sehr sie, die beständig die Lateiner des Abfalls von der Paradosis der Väter und damit von der wahren Kirche beschuldigten,[122]) hierin von der altkirchlichen Ueberlieferung und von dem Geiste ihrer großen Väter (Bd. I. S. 104 ff.) abgekommen waren. Die alte Basileolatrie ward um so emsiger gepflegt, je mehr man sich dem päpstlichen Primate feindselig entgegenstellte. Man stützte sich darauf, die ökumenischen Synoden hätten eben daher ihren Namen, daß die Kaiser als Weltbeherrscher allen Bischöfen befahlen, sich zu versammeln, der Kaiser habe auf ihnen den Vorsitz zu führen und ihren Beschlüssen Rechtskraft zu verleihen,[123]) ja er habe Alles in der Kirche zu überwachen, zu leiten, zu genehmigen; er besitze alle bischöflichen Vorrechte mit bloßer Ausnahme der heiligen Functionen,[124]) wofür der alte Titel des Pontifex Maximus (!) sowie die Salbung

---

[119]) Georg. Acrop. p. 35 ed. Bonn.

[120]) G. Acrop. c. 19. 42. 51 seq. Niceph. Greg. VI. 5, 1 — 7; VII. 9, 2; VIII. 2. 3. Von Gerasimus sagt Letzterer p. 293: *ἑλληνικῆς μὲν παιδείας οὐδ' ἄκρῳ δακτύλῳ γευσάμενος πώποτε, διὰ δ'ἀμαθίαν καὶ ἄλλως ἁπλότητα τρόπων ταῖς βασιλικαῖς ἀρεσκείαις πάντη προςήκων· διὰ γὰρ τοῦτο τοιούτους οἱ βασιλεῖς ἐς τοιαύτας ἐκλέγονται τὰς ἀρχάς, ἵνα τοῖς τούτων εὐχερῶς ὑποκύπτωσι προστάγμασι, καθάπερ ἀνδράποδα, καὶ μηδενὶ τῶν ἁπάντων ἐναντία φρονῶσιν.*

[121]) Petr. Ant. ad Caer. c. 1 (wo aber nicht vom Kaiser, sondern nur von Argyrous als unbefugtem Laien die Rede ist). Balsam. in c. 15. Carth. (Bev. I. 531) Allat. de cons. I. 15, 1. p 226. 227. Rayn. a. 1148. n. 47. Libell. syn. Cpl. (Mai Spic. t. VII. Praef. §. IX. p. XX. seq.) Greg. XIV. 3, 5; VII. 9 p. 699. 700. 259 ed. Bonn. Joh. Cantacuz. Hist. I. 50 p. 154.

[122]) Nil. Thessal., Mich. Anchial. in dial., Macar. Ancyr. c. Barl. et Acynd. c. 40. 34, Marc. Eph., Georg. Schol., Georg. Phrantza u. A. bei Allat. l. c. c. 1. n. 2. L. II. c. 3. n. 1 seq.

[123]) Matth. Blastar. Protheor. Nomoc. Allat. l. c. I. 15, 1. p. 218. Als der russische Großfürst Basilius seinem Metropoliten verbot, den Namen des griechischen Kaisers zu commemoriren, und erklärte, dieser gehe die Russen nichts an, erwiderte der Patriarch Anton IV. (1389—1396): *Ὁ βασιλεὺς ὁ ἅγιος πολὺν τόπον ἔχει εἰς τὴν ἐκκλησίαν· οὐδὲ γὰρ ἔνι καθὼς οἱ ἄλλοι ἄρχοντες καὶ αὐθένται τόπων, οὕτω καὶ ὁ βασιλεύς, διότι ἀπ' ἀρχῆς οἱ βασιλεῖς ἐστήριξαν καὶ ἐβεβαίωσαν τὴν εὐσέβειαν εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην καὶ τὰς οἰκουμενικὰς συνόδους ὡς βασιλεῖς ἤγαγον κ. τ. λ.* (Acta Patr. Cpl. t. II. p. 189. 190 Doc. 447).

[124]) Demetr. Chomat. ad Const. Cabas. (Leuncl. I. 317): *Ὁ βασιλεὺς γὰρ οἷα κοινὸς τῶν ἐκκλησιῶν ἐπιστημονάρχης καὶ ὢν καὶ ὀνομαζόμενος καὶ συνοδικαῖς*

des Kaisers und seine Würde als Gottgesalbter zum Beweise diene.[125]) Aus dieser Salbung wird auch die Lehrgewalt des Kaisers gefolgert und dabei das Princip aufgestellt: „Die kaiserliche Machtvollkommenheit kann Alles thun.“[126]) Der Kaiser hat für Leib und Seele zu sorgen, der Patriarch nur für die letztere.[127]) Dem Kaiser steht die Gesetzgebung und das Richteramt, die Theilung und Circumscription der Kirchenprovinzen, die Feststellung des Vorrangs der einzelnen Kirchen zu.[128]) Im griechischen Kaiserreiche war ein Investiturstreit nicht möglich; dem neuen Patriarchen übergab der Kaiser (später auch der Sultan) den Hirtenstab als Zeichen der von Gott durch den Kaiser verliehenen Würde.[129]) Wenn der Kaiser nicht geradezu den Patriarchen ernannte, bezeichnete er den Wählern im Voraus den von ihm bestimmten Candidaten; fand eine Wahl Statt, so wurden die in der Hauptstadt anwesenden Bischöfe, deren wenigstens zwölf sein mußten, in der Apostelkirche[130]) versammelt, um dem Kaiser drei taugliche Geistliche vorzuschlagen, woraus dieser einen ernannte. Dieser ward nach der Erklärung seiner Annahme vor den Kaiser geführt, um von ihm die Institution zu erhalten, worauf sich der neue Patriarch zu Pferd nach St. Sophia begab, wo die Inthronisation und die Weihe durch den Erzbischof von Heraklea Statt fand.[131]) Immer mehr aber häuften sich die willkürlichen Absetzungen der Patriarchen; von kirchlicher Frei-

---

γνώμαις ἐπιστατεῖ καὶ τὸ κῦρος ταύταις χαρίζεται· ἐκκλησιαστικὰς τάξεις ῥυθμίζει καὶ νομοθετεῖ βίῳ καὶ πολιτείᾳ τῶν τοῦ βήματος, ναὶ μὴν καὶ δίκαις ἐπισκόπων καὶ κληρικῶν καὶ πρός γε χηρευουσῶν ψήφοις ἐκκλησιῶν . . . καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, πλὴν μόνου τοῦ ἱερουργεῖν τὰ λοιπὰ ἀρχιερατικὰ προνόμια σαφῶς εἰκονίζει ὁ βασιλεὺς ἐφ' οἷς πράττει νομίμως τε καὶ κανονικῶς.

[125]) Demetr. Chom. l. c. Balsam. in Ancyr. c. 12 (Bev. I. p. 385). — Anton. IV. l. c.: *Εἰ γὰρ καὶ, συγχωρήσει θεοῦ, τὰ ἔθνη περιεκύκλωσαν τὴν ἀρχὴν τοῦ βασιλέως καὶ τὸν τόπον, ἀλλὰ μέχρι τῆς σήμερον τὴν αὐτὴν χειροτονίαν ἔχει ὁ βασιλεὺς παρὰ τῆς ἐκκλησίας καὶ τὴν αὐτὴν τάξιν καὶ τὰς αὐτὰς εὐχὰς καὶ τῷ μεγάλῳ χρίεται μύρῳ καὶ χειροτονεῖται βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ τῶν Ῥωμαίων, πάντων δηλαδὴ τῶν χριστιανῶν κ. τ. λ.*; p. 191: *Οὐκ ἔνι δυνατὸν εἰς τοὺς χριστιανοὺς ἐκκλησίαν ἔχειν καὶ βασιλέα οὐκ ἔχειν.* I. Petr. 2, 17 stehe nicht: *τοὺς βασιλεῖς τιμᾶτε*, sondern: *τὸν βασιλέα*: denn *εἷς ἐστιν ὁ καθολικὸς βασιλεύς.*

[126]) *Ἡ βασιλικὴ ἐξουσία πάντα δύναται ποιεῖν.* Balsam. in Carth. c. 15 (Migne CXXXVIII. 73). Allat. l. c.

[127]) Balsam. Medit. Leuncl. I. p. 445.

[128]) Balsam. in Carth. c. 16 (Migne l. c. p. 93.) in Chalc. c. 17 (Migne t. CXXXVII. p. 452.) Anton IV. l. c. p. 190: *τὰς τῶν ἀρχιερέων πρωτοκαθεδρίας καὶ τὴν τῶν ἐπαρχιῶν αὐτῶν διαίρεσιν καὶ τὸν τῶν ἐνοριῶν μερισμὸν βασιλικαὶ διατάξεις ἐτύπωσαν μετὰ τῶν συνόδων.*

[129]) Die Worte lauteten: *Ἡ ἁγία Τριὰς διὰ τῆς παρ' αὐτῆς δωρηθείσης ἡμῖν βασιλείας προβάλλεταί σε ἀρχιεπίσκοπον ΚΠς νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸν πατριάρχην.* Codin. de off. c. 20. p. 103. ed. Bonn. Etwas verschieden bei Const. de cerem. aul. byz. II. 14.

[130]) Denn St. Sophia durfte sede vacante kein Bischof betreten. Sim. Thessal. c. 224. Le Quien Or. chr. I. 165 seq.

[131]) Codin. l. c. p. 101—103. Sim. Thessal. c. 228. Georg. Phrantza Chron. maj. L. III. p. 305 seq. Le Quien l. c. p. 170—179.

heit ging auch jede Spur verloren; der kaiserliche Despotismus, der jede freiere Regung unterdrückte, war um so mehr die Geißel und die Quelle fortwährend steigender Entwürdigung der Kirche, als diese selbst ihn als normale und ursprüngliche Institution zu betrachten sich gewöhnt hatte.

Nur zu wahr ist, was Gregor IX. 1232 an Germanus II. schrieb: „Als die Kirche der Griechen sich von der Einheit des römischen Stuhles trennte, da ging ihr sofort das Vorrecht der kirchlichen Freiheit verloren; sie, die frei gewesen war, wurde die Magd der weltlichen Gewalt, so daß nach dem gerechten Gerichte Gottes diejenige, die den göttlichen Primat in Petrus nicht anerkennen wollte, wider ihren Willen das Joch irdischer Gewalthaber tragen muß!“ [132]) Das hat auch in dem größten schismatischen Staate, in Rußland, sich augenfällig gezeigt; das war die bittere Frucht des durch Photius in das Leben gerufenen Schisma.

10. Die späteren Griechen über den Ursprung des Schisma.

Es ist höchst interessant zu betrachten, wie in späteren Jahrhunderten die vom christlichen Abendlande getrennten Griechen sich den historischen Thatbestand der Spaltung zu erklären und zurechtzusetzen suchten, welche abenteuerlichen Fabeln in einer großen Zahl von Handschriften uns darüber begegnen. Bei dem gänzlichen Mangel an historischem Bewußtsein, an chronologischer Genauigkeit und Kenntniß abendländischer Zustände konnten sich unter den Griechen auch abgeschmackte Mährchen vielfachen Eingang verschaffen.

Eine der Geschichtsdarstellungen, die sehr häufig in Manuscripten vorkommt und vielen späteren zur Grundlage gedient hat, ist die folgende. [1])

I. Die Päpste nach der siebenten Synode — sie werden keineswegs alle richtig aufgezählt [2]) — bis Formosus excl. bekannten alle das Symbolum, wie es die ökumenischen Synoden festgestellt, und lehrten mit den übrigen Kirchen das Ausgehen des heiligen Geistes allein aus dem Vater. Aber schon bald nach der siebenten Synode unter Leo, der bald als der zweite, bald als der achte Papst (wohl nach der genannten Synode) bezeichnet wird, und wäh-

---

[132]) Cuper n. 945. p. 157.

[1]) Den Hauptinhalt des unter verschiedenen Titeln vorkommenden Schriftchens führt Baron. a. 883. n. 35 aus einem cod. Vallicell. an; zwei Stellen citirt Allat. c. Creyght. p. 377. 571. Mir lag dasselbe (Monum. K. n. I.) in fünf verschiedenen Handschriften vor, in einer Münchener (cod. 524) sogar zweimal, so daß sich, abgesehen von den Citaten bei Allatius, sechs Texte fanden. Dasselbe steht auch cod. Paris. 1278 chart. saec. 15 (Catal. II. p. 273. n. 2): Quo pacto veteris et novae Romae ecclesiae in duas partes scissae sunt mit dem Anf.: *Μετὰ Ἀδριανὸν Πάπαν* und cod. 1286. ch. saec. 16 (ib. p. 274 n. 17) mit dem Anf.: *Οἱ ἐν τῇ ἑβδόμῃ.*

[2]) Nach Benedikt III. und vor Nikolaus I. werden Paulus und Stephanus eingeschaltet; in einem Texte (Mon. 524. f. 104) steht zweimal Stephan. Auch Annal. Saxo a. 854. p. 576. ed. Pertz hat: Benedictus Papa, et post hunc Paulus, post eum Stephanus per annos quatuor sedisse inveniuntur.

rend der zweiten Herrschaft der Ikonoklasten in Constantinopel kam, von diesem Papste gerufen, der Frankenkönig Karl nach Rom und wurde dort zum Kaiser gekrönt; der hatte in seinem Gefolge Häretiker, die den Lehren des Arius, des Apollinarius und (wie einige Texte beifügen) des Macedonius anhingen, das Ausgehen des heiligen Geistes auch vom Sohne behaupteten, das ungesäuerte Brod und einige andere der kirchlichen Ueberlieferung zuwiderlaufende Gebräuche in Aufnahme brachten. Da diese in Rom das Volk verführten und es dort an gelehrten Männern gänzlich gebrach, in Byzanz aber, wie bereits erwähnt, die Bilderstürmer regierten, so sandte der über die Fortschritte der Ketzerei bestürzte und tiefbetrübte Papst an den Patriarchen Thomas von Jerusalem und erbat sich tugendhafte und gelehrte Männer, welche die Irrlehre widerlegen und die Orthodoxen bestärken könnten. Thomas sandte zu diesem Behufe den Syncellus Michael (Bd. I. S. 292), dessen berühmte Schüler Theodor und Theophanes sowie einen gewissen Job (anderwärts Jakob oder Johannes; in mehreren Exemplaren fehlt der vierte Abgeordnete ganz) über Constantinopel, wo sie gleichfalls die Rechtgläubigen ermuntern sollten, nach Rom ab; aber in Byzanz wurden sie von den Ikonoklasten ergriffen und gelangten so nicht nach Rom; Michael starb inzwischen; seine beiden Schüler wurden gegeißelt, im Gesichte gebrandmarkt und verbannt (§§. 1—4). In Rom hatte unterdessen die Irrlehre noch mehr sich ausgebreitet; deßhalb ließ Papst Leo die in der Schatzkammer befindlichen zwei Schilde, auf denen das (unverfälschte) Symbolum verzeichnet stand, öffentlich in der Kirche aufstellen. Sein Nachfolger Benedikt (III.), der ebenso mit Schmerz das einreißende Verderben sah, befahl, daß auch die Lateiner das Glaubensbekenntniß in griechischer Sprache recitiren sollten; ja er forderte in Briefen die vier anderen Patriarchen auf, in Zukunft keinen mehr als Bischof von Rom anzuerkennen, bevor er ihnen das Symbolum in seiner ursprünglichen Form eingereicht (§§. 5. 6). So blieb es, bis ein gewisser Formosus den päpstlichen Stuhl bestieg. Dieser, obschon heimlich jener Irrlehre zugethan, sandte das Glaubensbekenntniß noch ganz in derselben Weise wie seine Vorgänger an die übrigen Patriarchen; aber im Verborgenen beförderte er die Irrlehre in jeder Weise. Dasselbe thaten seine Nachfolger Bonifaz (VI.), Stephan, Romanus, Theodor, Johann (IX.), Benedikt (IV.), Leo (V.); Christophorus aber (903) war der Erste, der offen im Symbolum den Satz aussprach, der Geist gehe auch vom Sohne aus; deßhalb wurde er von dem byzantinischen Patriarchen Sergius (sowie von den drei anderen)[3]) aus den kirchlichen Diptychen gestrichen. (§§. 7. 8.) Die vierundzwanzig Nachfolger des Christophorus und nach ihnen viele andere blieben bei dessen Grundsätzen und Michael Cärularius anathematisirte die Lateiner öffentlich als Häretiker (§§. 9—11).

Diese Darstellung hat noch theilweise den Photius zur Quelle. Aus ihm ist wohl 1) die Angabe, daß die Päpste noch lange Zeit nach der siebenten

[3]) Späterer Zusatz, den eine der ältesten Handschriften (Monac. 263) nicht hat.

Synode das Symbolum ohne das Filioque bekannten und verkündigten,[4]) 2) daß unter Leo III. die „Häresie" noch nicht völlig frei und öffentlich hervortrat und das erstemal in Rom sich Geltung zu verschaffen suchte,[5]) 3) daß Leo die zwei Schilde mit dem Glaubensbekenntnisse in der Kirche aufstellen ließ,[6]) 4) daß der päpstliche Stuhl wegen der Armuth der lateinischen Sprache den Abendländern die Recitation des Symbolums in griechischer Sprache gebot;[7]) die Päpste Leo III. und Leo IV. scheinen wie bei Photius[8]) confundirt. Es war aber Photius bei unserem Berichte nicht die unmittelbare Quelle, sondern ein Anderer, der diesen benützt hatte; unser Bericht weicht darin von dem des Photius ab, daß er das von diesem dem Papste Leo zugeschriebene Gebot der griechischen Recitation des Symbolums seinem Nachfolger Benedikt beilegt. Die genannten Irrlehrer werden als Schüler des Arius bezeichnet, inwiefern sie die Gottheit der zweiten und dritten Hypostase durch die Consequenzen ihrer Lehre gefährdet haben sollen, als Schüler des Macedonius, inwiefern sie als „neue Pneumatomacher" den Geist herabzusetzen und zu degradiren schienen,[9]) als Apollinaristen, inwiefern man den Gebrauch der „todten" Azymen als Ausdruck des Irrthums von dem der vernünftigen Seele beraubten Leibe Christi ansah.[10]) Der Umstand, daß unter demselben Leo, der Karl den Großen zum Kaiser krönte, die Lehre der „neuen Pneumatomacher" zuerst in Rom zur Geltung zu kommen suchte, ward dahin gedeutet, daß in dessen Gefolge jene Irrlehrer dahin kamen; wahrscheinlich ward damit die eine oder andere vage Nachricht über die nach dem Concil von Aachen gepflogenen Verhandlungen sowie auch (die von späteren Ueberarbeitungen deutlicher angedeutete) Verurtheilung der Adoptianer Felix und Elipandus combinirt.[11]) Der Zorn über die in Byzanz nie ganz verschmerzte[12]) Kaiserkrönung vom Jahre 800 sowie über die gefürchteten Franken überhaupt that dazu noch das Seinige, dann der griechische Stolz gegen die abendländischen „Barbaren", denen es ganz an tauglichen Männern zur Widerlegung der Häresie gefehlt haben soll. Darum

---

[4]) Phot. de Sp. S. myst. c. 78—89. p. 79—103.
[5]) ib. c. 87. p. 96.
[6]) ib. c. 88. p. 98. 99.
[7]) ib. c. 87. p. 96. Vergl. Bd. I. S. 706.
[8]) ib. p. 95. not. 7. Vgl. das Opusc. K n. 1 §. 6 mit §§. 2—3. 5.
[9]) Cf. Phot. l. c. c. 32. p. 36 fin.
[10]) Petr. Ant. ep. ad Dom. c. 23. p. 225. Nicet. de azym. c. Arm. c. 13. Ueber die Fiction der Apollinaristen in Karl's Gefolge vgl. Bona Rer. liturg. L. II. Taur. 1749. vol. II. p. 181 seq.
[11]) De Rubeis Praef. ad tract. de pecc. orig. Venet. 1757. P. III. recus. Wirceb. 1857. p. X. XI.
[12]) Vgl. die Rede des Nechites (Niketas) von Nikomedien bei Anselm. Havel. III. 14: Ex quo Carolus quidam rex Francorum violenter Romanum imperium invasit et se Patricium Romanae urbis appellari fecit, cujus tempore contra majestatem imperii Monarchia divisa vel potius scissa est, unde non pauca scandala inter Latinos orta sunt etc. Das den Barbaren unterworfene Rom wird deßhalb bemitleidet. Joh. Cinn. V. 7. p. 218.

müssen auch der Syncellus Michael von Jerusalem und die zwei Grapti auf Anstehen Rom's abgesendet werden, wovon in ihrem Leben[13]) nicht das Geringste vorkommt; sie sollten den byzantinischen Ikonoklasten widerstehen, hier sollen sie zunächst gegen die italischen Azymiten und Pneumatomacher kämpfen. Nikephorus Gregoras führt in seiner Biographie des Michael[14]) aus, wie dieser in seiner Höhleneinsamkeit die beiden Brüder Theodor und Theophanes unterrichtet, dann, vom jerusalemischen Patriarchen hochgeehrt, in Folge eines Synodalbeschlusses mit seinen Schülern und dem Mönche Job zur Bestärkung der byzantinischen Orthodoxen abgesandt, aber von dem bilderstürmenden Kaiser sammt dem Job in ein hartes Gefängniß geworfen worden sei;[15]) von einer Sendung oder von einer beabsichtigten Reise desselben nach Rom hat auch er keine Sylbe; hier scheint das Parteiinteresse, das sich an irgend eine dunkle Sage oder an einen mißverstandenen Ausdruck anlehnen konnte, mit im Spiele gewesen zu sein. Doch läßt eine Aeußerung des Studiten Theodor (Bd. II. S. 49. N. 9) auf eine beabsichtigte anderweitige Reise Michael's schließen und vom Hymnographen Joseph ist eine Romreise bekannt (das. S. 584). Ein großer Verstoß gegen die Chronologie, der sich neben geringeren Unrichtigkeiten in der Liste der Päpste findet, besteht darin, daß Christophorus, der sich 903 des päpstlichen Stuhles bemächtigte, von dem erst am Ende des zehnten Jahrhunderts erhobenen Patriarchen Sergius aus den Diptychen ausgemerzt worden sein soll.[16]) Die Behauptung jedoch, daß dieser Patriarch die Päpste aus den Diptychen strich, kann immerhin wahr sein, wenn auch nach Petrus von Antiochien unter ihm noch Papst Johann XVIII.

---

[13]) Vita Theod. ed. Combef. in Manip. rer. Cpl. et ap. Sur. d. 26. Dec. Bar. Pag. a. 817. De Rubeis l. c. p. XV. Vgl. Bd. I. S. 292 N. 253.

[14]) Cod. Monac. 10. saec. 16. f. 233. n. 28: *Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἄθλησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μιχαὴλ τοῦ συγκέλλου. Νόμος οὗτος ἤνθησε πάλαι παρ' Ἕλλησι καὶ μέγα τῷ χρόνῳ τὸ κράτος κ. τ. λ.*

[15]) ib. f. 246: *Ὁ τῆς ῥωμαικῆς ἀρχῆς οὐκ εὐαγῶς τοὺς οἴακας ἰθύνων Λέων τὴν πρὸ μικροῦ μαρανθεῖσαν τῆς εἰκονομαχίας φλόγα ὅλαις αὖθις μηχαναῖς ὑπανάπτει, πολλῇ τῇ μανίᾳ κατὰ τῆς εὐσεβείας ῥεύσας· διὸ καὶ συγχύσεως ἐπληροῦτο καὶ κλύδωνος τὸ ὀρθόδοξον . . . . Γίνεται δὴ οὖν ταῦτα καὶ τῇ τῶν Ἱεροσολύμων ἐκκλησίᾳ γνώριμα καὶ πάθος ἐντεῦθεν προσγίνεται· σύνοδος δ' ἱερῶν ἐκεῖ συγκροτεῖται ἀνδρῶν καὶ σκέψις προτίθεται, πῶς ἂν τῷ κεφαλαίῳ τῆς ἐκκλησίας κατὰ τὸ δυνατὸν βοηθήσαιεν. Ἔδοξεν οὖν ἀπολεξαμένοις τινὰς τῶν λόγῳ καὶ ἀρετῇ διαλαμπόντων διαπρεσβεύσασθαι πρὸς τὸν βασιλέα περὶ τῶν θείων εἰκόνων· καὶ μὲν δὴ πάντων αἱ ψῆφοι πρὸς τὸν μέγαν ἔπιπτον Μιχαὴλ . . . ὁ δὲ . . . καὶ παραλαβὼν τὴν θαυμασίαν τῶν μαθητῶν ξυνωρίδα, πρὸς δὲ καὶ μοναχόν τινα ἕτερον Ἰὼβ τοὔνομα . . . ἔξεισι στρατηγὸς ἄριστος.* f. 251: *Ὁ βασιλεὺς θυμῷ καὶ ὀργῇ δοὺς καὶ ἀνθρακώδης τὰς ὄψεις γενόμενος . . δίχα πάσης φειδοῦς, δίχα πάσης ἐπισχέσεως τυφθῆναι κελεύει τὸν ἅγιον ὁμοῦ τοῖς σὺν αὐτῷ· ἐπεὶ δὲ καὶ ἐτύφθησαν, ὡς ἐκεῖνος ἐκέλευσε, καὶ κατὰ τῆς γῆς ἱκανῶς οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐσύρησαν ἀθληταὶ καὶ τἆλλα ὑπέστησαν, ὅσα εἰκὸς ἐν οὕτω βιαίῳ περιληφθέντες ἀγῶνι, καὶ κόρον ἤδη τῷ Βασιλεῖ παρεῖχεν ἡ τῶν πληγῶν ὑπερβολὴ, Θεόδωρος δὲ* (l. *μὲν*) *καὶ Θεοφάνης οἱ αὐτοῦ φοιτηταὶ ἐξορίᾳ καταδικάζονται, αὐτὸς δὲ χαλεπωτάτοις δεσμοῖς καὶ εἱρκτῇ σὺν τῷ εἰρημένῳ Ἰὼβ δίδοται κ. τ. λ.*

[16]) De Rubeis l. c. p. XVI.

in den Kirchenbüchern verzeichnet war, da jene Expunktion später von Sergius vorgenommen werden konnte; vielleicht ward dieser Johann XVIII. (Anderen XIX.) mit Johann IX. verwechselt, zu dessen nächsten Nachfolgern Christophorus gehörte. Wenn von Christoph bis Sergius vierundzwanzig Päpste gezählt werden, so ist das richtig, wenn von Papst Sergius IV. die Rede ist; das war vielleicht auch der Sinn des ursprünglichen Textes.[17]) Unter Voraussetzung einer seit dem Patriarchate des Sergius eingetretenen neuen Störung der Gemeinschaft ward Christophorus, als Eindringling ohnehin auch im Abendlande ungünstig geschildert, als der Erste dargestellt, der das veranlaßt; ebenso eröffnet Formosus, der wegen seines Wirkens in Bulgarien, wegen seiner Zerwürfnisse mit dem vielgepriesenen Johann VIII., wegen seiner antibyzantinischen Gesinnungen und seiner späteren Strenge im Orient keinen guten Namen gehabt zu haben scheint, die Reihe der bereits häretisch gesinnten Päpste. Nach unserer Schrift zeigt sich folgender Stufengang der Spaltung: a) unter Leo III. regt sich die Irrlehre in Rom zum erstenmale, und zwar von Außen importirt; b) unter Formosus nimmt sie den päpstlichen Stuhl ein, zeigt sich aber noch sehr zurückhaltend; c) unter Christoph tritt sie bereits offen mit ihrem Filioque auf; d) unter Leo IX. wird sie feierlich von Cärularius anathematisirt. Diese historische Anschauung kehrt bei den Griechen ungemein häufig wieder.[18])

Wer der Verfasser dieser Abhandlung ist, läßt sich nach den vorhandenen Daten nicht mehr bestimmen. Nur die Unwissenheit und Nachläßigkeit einiger Abschreiber hat ihr den Namen des Photius voransetzen können. Als Verfasser bezeichnen Allatius und eine Münchener Handschrift[19]) den Patriarchen Epiphanius von Constantinopel; wir finden aber seit Justinian bis zu der Zeit, in der das Schriftchen schon sehr vervielfältigt und überarbeitet war, ja bis zur neuesten Zeit keinen Epiphanius mehr in den Katalogen und auch an Polyeuktes (956—970), der nach Einigen auch den Namen Epiphanius gehabt haben soll,[20]) kann nicht gedacht werden. Leichter ist es, das Alter des Elaborats zu bestimmen. Dasselbe ist in der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts, nicht lange nach Cärularius entstanden. Im zwölften und noch mehr im dreizehnten Jahrhundert war es weit verbreitet, mehrfach abgeschrieben und benützt. Es finden sich dazu verschiedene Anhänge, Erweiterungen und Ausschmückungen. In einem Exemplar[21]) wird noch angefügt, daß die Italer von dem König der Vandalen oder Nemitzer die Azymen und das Sabbatfasten,

---

[17]) In §. 10 werden *εἴκοσι τέσσαρες πάπαι* nach Christophorus angeführt; die Worte: *καὶ οἱ μετ᾽ αὐτοὺς ἄλλοι πλείονες*, die in einer älteren Handschrift fehlen, wurden hinzugesetzt. —

[18]) Cf. Allat. c. Creyght. Exerc. XXVIII. p. 570 seq. De Rubeis l. c. §. III. Le Quien Or. chr. III. 425 seq.

[19]) Allat. l. c. p. 377. 571. — Cod. Monac. 256. saec. 14—15. f. 85: *Ἐπιφανίου πατριάρχου ΚΠ. περὶ τοῦ πῶς καὶ τίνι τρόπῳ κ. τ. λ.*

[20]) Ceillier Hist. des auteurs XIX. p. 693.

[21]) Cod. Marc. Monum. K. n. I. §. 11. not. 8.

das sie, auch wenn Feste des Herrn einfallen, noch beobachten, angenommen hätten. Der Einfluß der Vandalen und ihre angebliche Herrschaft in Rom spielt überhaupt in unseren Schriftstücken, wie sich noch weiter zeigen wird, eine große Rolle; mit dieser langen Vandalenherrschaft in Rom hat ja auch der Antiochener Petrus III.[22]) den Verlust der Akten der ersten nicänischen Synode und den angeblich arianischen Gebrauch der einmaligen Untertauchung bei der Taufe zu erklären gesucht. In einem anderen Texte[23]) findet sich ein auf die Zeit von Alexius Comnenus bezüglicher Zusatz der sicher bald nach dessen Regierung verfaßt ward. Es wird darin Zonaras wie einer der letzten Kämpen gegen die Lateiner erwähnt; Balsamon ist nicht genannt, obschon dessen Commentare dem Compilator für seine Behauptungen bezüglich der Lateiner noch dienlicher gewesen wären; es wird die dogmatische Panoplia des Euthymius gepriesen wie der Eifer des Kaisers Alexius; das ward sicher vor Manuel Comnenus, der noch eifriger war, und vor Abfassung der Hoplotheke des Andronikus Kamaterus, die in diesem Stücke noch viel reicheres Material darbot, geschrieben. Der Verfasser der Zusätze weiß auch etwas von dem Attentate auf Leo III., der als der achte Papst nach der siebenten Synode bezeichnet wird, und motivirt damit die Herbeirufung des Franken Karl und dessen Krönung, da Leo von dem ikonoklastischen Kaiser (damals herrschte aber die „heilige Irene") keinen Beistand erhalten konnte. Er geht auf Leo V., Michael II. und Theophilus sowie auf die Verurtheilung der Grapti ein und erzählt, nach Wiederherstellung der Orthodoxie sei tiefer Friede gewesen bis zum Auftreten der Bogomilen unter Alexius.[24]) Ein weiterer Zusatz sagt, daß die Lateiner nicht Häretiker genannt würden, sei nicht zu verwundern; sie seien ein großes tapferes, kriegerisches Volk, das furchtbar sei;[25]) an sich wäre es gerechtfertigt, sie so zu nennen, seit Sergius den Christoph aus den Diptychen wegen des Zusatzes expungirt; an dem Kampfe hätten die Byzantiner kein Wohlgefallen gehabt und, falls sie von Kriegen freigewesen, würden sie deßhalb eine Synode gehalten haben; aus den theilweisen Erörterungen, die man gepflogen, gehe das Unrecht der Italer hinsichtlich des Zusatzes, der Azymen und der üblen Herrschaft der römischen Kirche hervor; kein Rechtgläubiger werde mit ihnen Gemeinschaft halten wollen, wenn auch angeordnet sei, daß man sie nicht Ketzer heiße.[26]) In diesen Zusätzen des zwölften Jahrhunderts zeigt sich bereits der Uebergang zu der erweiterten Erzählung.

---

[22]) Petr. ep. ad Caerul. c. 12. p. 197. Will.

[23]) Cod. Mon. 524. I. (C) in §. 6. not. 23.

[24]) Cod. Mon. 524 (C) f. 10, b: *Ἐν εἰρήνῃ βαθείᾳ ἦν ἡ βασιλεύουσα ἕως τῶν ἡμερῶν Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ, ὅστις* (cod. *οὗτινος*) *μετὰ σπουδῆς μεγάλης εὗρε καὶ τὴν αἵρεσιν τῶν Βογομίλων, ὡς προείπομεν.*

[25]) ibid.: *Ὅτι δὲ παρ' ἡμῶν οἱ Ἰταλοὶ οὐκ* (ist nach dem Zusammenhang zu ergänzen) *ὀνομάζονται αἱρετικοί, θαυμαστὸν οὐκ ἔστι· τὸ γὰρ γένος αὐτῶν μέγα καὶ ἰσχυρὸν ὑπάρχει καὶ σφόδρα τῇ κακίᾳ ἐπιμένον καὶ τὴν μάχαιραν αὐτῶν ἀείποτε βαστάζουσι κ. τ. λ.* Vgl. oben Michael III. und Georg von Ancyra. Abschn. 8. S. 816 N. 178.

[26]) ib. f. 11, a: *Ἐν τούτῳ παρέλειψαν οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ λέγειν αὐτοὺς αἱρετικούς.*

II. Bedeutend vermehrt, aber sicher aus jenem ersten Berichte geflossen, ist ein anderer Text, der bis auf die Zeit des Alexius Comnenus herabgeht.[27]) Er beginnt ebenfalls mit Hadrian I. und schildert das Pontificat Leo's III. in derselben Weise wie die frühere Darstellung; dabei geht er auf die Empörung der Verwandten Hadrian's näher ein und läßt den Papst wirklich des Augenlichts beraubt werden.[28]) Leo sucht nun Hilfe bei dem Frankenkönig Karl und ruft ihn gegen die Römer auf, salbt ihn zum Kaiser und nimmt Rache an den Angehörigen seines Vorgängers. Die in Karl's Gefolge befindlichen Ketzer werden nicht näher bezeichnet, ihre verderbliche Wirksamkeit aber wird wie im ersten Berichte geschildert. Von Leo III. erfahren wir nichts weiter; sehr genau wird er aber hier von Leo IV. unterschieden und die zwischen beiden liegenden sechs Pontificate aufgezählt,[29]) die im ersten Berichte am Eingange nebst mehreren folgenden (worunter zwei nicht hieher gehörige) aufgezählt waren. Leo IV. ist es, der angesichts der von den Irrlehrern angerichteten Verwüstungen, bei dem Mangel an tauglichen Männern in Rom und bei der Herrschaft der Bilderstürmer in Byzanz, nachdem er mit den eifrigsten Orthodoxen Rom's über das, was gegen die immer mehr sich ausbreitende Häresie zu thun sei, eine Berathung gehalten, mit der Bitte um Beistand sich an den Patriarchen von Jerusalem wendet und ihn zugleich über den Ursprung der neuen Häresie belehrt. Die von Thomas abgesandten weisen Männer sind dieselben vier wie im ersten Berichte: Michael, Theodor, Theophanes und Job. Diese bringen nun zuerst die ihnen von Thomas übergebenen Briefe an Kaiser Leo V. und den Patriarchen Theodotus nach Constantinopel; sie suchen diese von ihrer Häresie abzubringen und für die Sache der heiligen Bilder zu gewinnen. Aber Kaiser Leo verfuhr gegen sie tyrannisch und sie hatten das Martyrium zu bestehen. „Da war der selige Leo, der

καὶ οὐ ξένον, ἐὰν τῇ ἀληθείᾳ τὰ πράγματα ἐξετάσῃς· ἐξ ὕτου ὁ πατριάρχης Σέργιος Πάπαν τὸν Χριστοφόρον τῶν διπτύχων ἐξέβαλε (cod. ἐξεβαλόντα) διὰ τὸ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι τὸ πανάγιον πνεῦμα ἐν τῇ πρὸς αὐτὸν ὁμολογίᾳ τοῦ ἁγίου συμβόλου ἐκτίθεσθαι (cod. ἐκτεθησομένου), τὴν βασιλείαν τῆς ΚΠ. εὕροις ἂν μὴ εὐδοκιμοῦσαν τῇ ἐκστρατείᾳ· εἰ γὰρ ἐλευθερίαν ἐκ τῶν πολέμων εἶχεν, ἔμελλε σύνοδον συγκροτῆσαι διὰ τὴν τοιαύτην ὑπόθεσιν· ὅμως μερικαὶ δικαιολογίαι τῶν ἡμετέρων πατέρων καὶ τῶν Ἰταλῶν εὑρίσκονται, καὶ τὸ τέλος τούτων τῶν δικαιολογιῶν μέμψιν δηλοῖ περὶ τῶν Ἰταλῶν κατὰ τῶν πατέρων αὐτῶν διὰ τὴν προσθήκην τοῦ ἁγίου συμβόλου καὶ τὰ ἄζυμα (καὶ) ὅτι σφάλλουσι καὶ κακῶς ἐκράτησεν ἡ ἐκκλησία τῆς Ῥώμης καὶ κρατεῖ. Λοιπὸν μηδεὶς τῶν ὀρθοδοξούντων τινὰ πλάνην (πάσχων oder etwas Aehnliches ist hier zu suppliren) διὰ τὸ οὐ λέγονται οὗτοι αἱρετικοὶ συγκοινωνεῖν αὐτοῖς θελήσει· μέγα γὰρ κρίμα λήψεται καὶ χωρισμὸν παρὰ κυρίου αὐτοῦ. Damit schließt der schlecht zusammenhängende und in sehr corruptem Texte vorliegende Aufsatz.

[27]) Cod. Mon. 256 f. 44, b. Mon. K. n. II.

[28]) Ekkehard. Chron. univ. (Pertz Scr. VI. 164): Leoni erutis, ut quidam dicunt, oculis. Cf. ib. p. 168. Herm. Aug. (Pertz V. 101). Annal. Quedlinb. Weissenb. et Lamb. (III. 40.) Einsidl. (ib. p. 139).

[29]) Dazu Sergius mit dem Beisatze: ὁ καὶ Πελάγιος, wie in zwei Handschriften des Opusc. I. §. 1 not. 7.

wahre und ächte Hohepriester, kein Miethling, sehr in Verlegenheit. Was thut er? Er versammelt bei sich das ganze unter der römischen Kirche stehende gläubige Volk, sowohl Geistliche als Mönche, läßt die Schatzkammer der Apostel öffnen und zwei eherne Schilde herausbringen, auf denen mit griechischen Buchstaben das heilige Symbolum des Glaubens eingegraben stand, und befiehlt, dieselben vor den Kirchenthüren aufzustellen, damit Alle die Regel des unverfälschten Christenglaubens lesen könnten.“ Wie dem Papste hier ganz nach dem ersten Berichte diese Maßregel zugeschrieben wird, so werden auch wie dort seinem Nachfolger Benedikt III. die beiden weiteren Maßregeln beigelegt, daß er wegen der Undeutlichkeit der lateinischen Sprache die Recitation des griechischen Symbolums befahl und die Patriarchen bat, seine Nachfolger nicht anzuerkennen, bevor sie schriftlich das unverfälschte Glaubensbekenntniß ihnen vorgelegt. Das soll denn auch noch unter den folgenden Päpsten in Kraft geblieben sein, von denen zunächst Paul, Stephan (wie I. §. 1), Nikolaus, Hadrian, Johannes (VIII.) angeführt werden. Von Johann VIII. wird die Thätigkeit für die Orthodoxie gerühmt, die er durch Briefe und Gesandte kräftig zu vertreten suchte; in der photianischen Synode von 879 bis 880 soll die wegen des Zusatzes im Symbolum gespaltene italische Kirche geeinigt worden sein. Es wird auf die Akten dieser Synode verwiesen; daß dem Schreiber auch Johann's angeblicher Brief gegen die Addition (Bd. II. S. 541 ff.) vorlag, ist nicht zu ersehen. Nach Aufzählung der drei nächsten Nachfolger Johann's, von denen besonders Stephan als frommer Mann belobt wird, geht der Autor zu Formosus über, dem „Sohn des Verderbens, dem Vater und Vorsteher der Apostasie, dem Diebe und Räuber“, der im Verborgenen die Häresie lehrte und ausbreitete, es aber mied, sie kühn und offen zu vertreten. Die Züge in der Schilderung des Formosus sind dieselben wie in Text I., erinnern hier aber ganz besonders an das von Photius über Papst Nikolaus Gesagte,[30]) was man später auf Formosus (ebenfalls Zeitgenossen des Photius) bei völliger Unkenntniß der früheren Kämpfe wie einer genaueren Chronologie gedeutet haben konnte. Auf Formosus folgen nun die Päpste Bonifaz, Stephan, Romanus, Theodor, Johann Benedikt, Leo, Christoph und Sergius (wie I. §. 8), aber ohne die ausdrückliche Bemerkung, daß sie Ketzer waren, ja Bonifaz wird sogar (vielleicht ironisch) der Treffliche genannt und selbst Christoph wird noch nicht als öffentlicher Verbreiter des Unheils bezeichnet. Erst Sergius soll die Verwegenheit gehabt haben, laut in einer Synode mit seinen Bischöfen und Cardinälen die Irrlehren zu proclamiren, nachdem er sich von der Gefahrlosigkeit seines Schrittes durch die Masse seiner Anhänger überzeugt; er war es, der das Symbolum verfälschte und den jüdischen Gebrauch, mit todtem, ungesäuertem Brode das Opfer darzubringen, einführte und das allen ihm unterworfenen Kirchen zur Vorschrift machte. Das konnte nicht verborgen bleiben und kam

[30]) Cf. de Sp. S. m. c. 88. p. 97. Das ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ (§. 8) entspricht dem γυμνῇ τῇ κεφαλῇ, §. 10. ὑπ' ὀδόντα bei Photius c. 87. p. 96: ὑπὸ τοῖς ὀδοῦσι.

auch dem byzantinischen Patriarchen Sergius zu Ohren, der nach reiflicher Prüfung und nach erlangter völliger Gewißheit über die Richtigkeit der Thatsache den Papst Sergius sammt allen seinen Anhängern excommunicirte und aus den Diptychen strich. Dasselbe thaten auch die anderen orientalischen Patriarchen, mit dem byzantinischen völlig in Einklang. (§. 10.)

Der Compilator, der bisher eine genauere Papstliste vor sich hatte, aber sonst keine Geschichtsquellen erster Hand, auch den Widerspruch seiner Behauptungen mit Petrus von Antiochien nicht ahnte, hat wohl richtig Leo IV. von Leo III. unterschieden, aber Ersteren läßt er den römischen Stuhl zur Zeit des Armeniers Leo und des Patriarchen Theodotus — um drei Decennien zu früh — einnehmen; er vermeidet ebenso den chronologischen Fehler, den Patriarchen Sergius und den Papst Christoph gleichzeitig zu setzen, indem er statt des letzteren einen Papst Sergius nennt, insofern wirklich ein Sergius, der vierte dieses Namens, gleichzeitig mit dem gleichnamigen Byzantiner auf dem römischen Stuhle saß; aber er zerstört das wieder, indem er diesen Sergius (§. 9) unmittelbar auf Christoph folgen läßt und nachher (§. 11) die Nachfolger dieses Sergius nennt, die eben nur die Nachfolger des dritten, nicht aber des vierten Sergius sind. Noch größer sind die in dem letzten Theile des Berichtes vorkommenden Verstöße.

Es führt nämlich der Compilator die Nachfolger des Papstes Sergius III. bis zu Leo VI. (928) richtig auf, überspringt aber bei diesem Leo gleich mehr als ein Jahrhundert, indem er Leo VI. mit Leo IX. identificirt und den vierten Nachfolger des dritten Sergius zum Zeitgenossen des Kaisers Constantin Monomachus und des Cärularius macht. Die von Letzteren nach Rom an Papst Leo zur Wiederherstellung der Orthodoxie abgeordnete Gesandtschaft soll keinen Erfolg gehabt haben und noch von dem Italer Argyrus beschimpft worden sein. Hierüber wird auf die (von dem Compilator nicht gelesene) Correspondenz des Cärularius mit Petrus von Antiochien verwiesen. Bei dem Streben, die Expunktion der Päpste aus den Diptychen in eine ältere Zeit hinaufzurücken, ward auf die Vorgänge unter Cärularius nur wenig Gewicht gelegt. Auf diesen Leo soll nun Stephan, ebenso der Häresie ergeben, gefolgt sein; wahrscheinlich hat der Umstand, daß sowohl auf Leo IX. als auf Leo VI. ein Stephan folgte (obschon zwischen Leo IX. und Stephan IX. al. X. kurze Zeit Viktor II. regierte) zu der Verwirrung in der Reihenfolge der Päpste beigetragen. Diesem Stephan IX. nun wird das Abscheeren der Barthaare als ein von ihm eingeführter abscheulicher und gottloser Gebrauch, den er zum Gesetze erhoben habe (§. 12), zur Last gelegt.[31]) Der Autor hatte aus den Aeußerungen des Photius und des Cärularius nicht gelernt, daß schon diese den Lateinern jenen Vorwurf gemacht hatten, wie er auch nicht direct aus ihnen schöpfte. Mit Stephan IX. schloß wohl der Text unseres Schriftchens; was

[31]) Georg. Phrantza Annal. L. IV. c. 1. p. 312 schreibt diesem Stephan nicht blos die Einführung des Bartscheerens, sondern auch die der Azymen und die öffentliche Verkündigung des Filioque zu.

weiter (§. 13) folgt, ist ein gedankenlos von dem Compilator beigesetzter Nachtrag, der wörtlich mit dem oben angeführten Zusatze zu dem ersten Berichte übereinstimmt, worin von der Thätigkeit des Alexius, von der dogmatischen Panoplia und dem gelehrten Mönche Zonaras die Rede ist. Der Compilator setzt im Widerspruch zu seiner früheren Erzählung unbedenklich die Worte bei: „Nach dem genannten Sergius von Constantinopel, der den Christophorus aus den Diptychen ausmerzte, unter der Regierung des frömmsten Constantin Monomachus“ und geht sofort zu dem glaubenseifrigen Alexius Comnenus über. Abgesehen von diesem Nachtrag kann unsere Erzählung noch in das eilfte Jahrhundert fallen; derselbe kam in der ersten Hälfte des zwölften noch hinzu. Vielfach ward der einfachere Text der ersten Arbeit noch copirt und vervielfältigt, auch noch in späteren Zeiten. Oefter wird in polemischen Werken mehr oder minder eingehend auf solche historische Erörterungen Rücksicht genommen und darauf Bezügliches eingeflochten. Das findet sich z. B. in einem längeren, wahrscheinlich von dem Hieromonachus Matthäus (Blastares im vierzehnten Jahrhunderte?) verfaßten Traktate gegen die Azymen;[32]) ohne weiteres Eingehen auf das geschichtliche Detail und nur im Allgemeinen wird hervorgehoben, erst seit Rom nicht mehr unter griechischer Herrschaft gestanden, namentlich seit Leo dem Isaurier, habe daselbst in Dogma und Cultus die Corruption Eingang gefunden, vorzüglich aber durch die von Papst Leo III. herbeigerufenen Franken oder durch die Vandalen und deren arianischen König, seit welcher Zeit Rom mehrere von der Häresie inficirte Oberhirten erhalten habe. Die Apostasie Gregor's III. vom griechischen Kaiserreiche, der von den Franken dem dritten Leo geleistete Beistand, die successive Verfälschung der rechten Lehre in Rom werden besonders scharf accentuirt.[33]) Franken, Gothen

---

[32]) Aus ihm citirt Allat. c. Creyght. p. 575 eine Stelle, die in Cod. Monac. 2.. f. 211, wo f. 165 die Aufschrift des Mönches Matthäus steht, sich vorfindet: *Πολλοῖς γὰρ ὕστερον χρόνοις πρὸς τῶν Οὐανδήλων (τῶν νῦν Νεμιτζίων λεγομένων) ἡ νόσος τοῖς λατίνοις εἰςεκώμασεν αὕτη· τῆς γὰρ Ῥώμης πολέμου νόμῳ τῷ ἔθνει τούτῳ ἁλωμένης καὶ τοῦ ῥηγὸς αὐτῶν τῆς ἀρειανικῆς ὄντος αἱρέσεως, τὴν λάβην ταύτην καὶ ἄκοντες Ῥωμαῖοι πάντες ὡς εἰπεῖν εἰςεδέξαντο.*

[33]) Cod. Mon. cit. f. 216. 217: *Ἐπεὶ δ' ὑπ' ἀρχὴν ἑτέραν ἐγεγόνει, καὶ τὰ τῶν ὀρθῶν δογμάτων τε καὶ κανόνων χωλεύειν ἤρξατο παρ' αὐτῇ. Ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ προτέρου Ἰουστινιανοῦ* (das Folgende ganz wie Opusc. III. §. 4 in Mon. K) ... *ὁ τότε Πάπας Γρηγόριος τῆς κακοδοξίας αὐτὸν βδελυξάμενος κατὰ τῶν θείων εἰκόνων τηνικαῦτα λυττήσαντα, ἀποστασίαν τε ἐμελέτησε. οὐκ ἔτι δασμοφορεῖν τῷ δυσσεβεῖ ἀνασχόμενος, μὴ ἄρα ἐκβιασθείη κοινωνεῖν τε αὐτῷ καὶ τοῖς αὐτοῦ δυσσεβεστέροις προστάταις τῆς ἐκκλησίας ΚΠ., καὶ οὕτω Φράγγοις ἐπείσατο. Ἐπὶ δὲ Κωνσταντίνου καὶ Εἰρήνης ὁ Πάπας Λέων, ὃς μετὰ τὸν ἁγιώτατον Ἀδριανὸν (ἐ)κεχειροτόνητο, ἀνὴρ καὶ οὗτος τίμιος, καὶ εἰς τὴν Ῥώμην αὐτοὺς εἰςεδέξατο καὶ τὸν ῥῆγα Καροῦλον ταινιώσας βασιλέα Ῥωμαίων ἀνηγόρευσε, τούτοις ἀμειβόμενος αὐτὸν ἀνθ' ὧν μετείη τοὺς ἐκτυφλῶσαι τοῦτον ἐπιχειρησάντας· καὶ οὕτω τῆς Ἰταλίας ἁπάσης οἱ Φράγγοι κατεκυρίευσαν. Ἐντεῦθεν εἰς τὸν θρόνον τῆς αὐτῶν ἐκκλησίας ἔνιοι παρεισφθαρέντες μηδὲν ὑγιὲς ὅσα γε εἰς δογμάτων φρονοῦντες ἀκρίβειαν, καὶ τὸ κατ' αὐτοὺς εὐαγγέλιον τοῖς τῶν ἑτέρων προέδροις ἐκκλησιῶν, ὡς οἱ πρὸ αὐτῶν ἐπ' εὐσεβείᾳ διενεγκόντες, κοινοῦσθαι ἀνεχόμενοι, μή πως εἰς κενὸν ὁ δρόμος*

und Vandalen werden gewöhnlich ganz gleich gesetzt. Schon hier weiset die öftere Erwähnung der Vandalen auf Spanien hin, von da gingen diese nach Afrika über; sie sollen auch Rom beherrscht und dort Sitten und Dogmen völlig umgestaltet haben. Dieser Gedanke, daß die Vandalen die Ursache der in Rom zur Herrschaft gelangten Häresie waren, war im zwölften Jahrhunderte vielen Griechen geläufig; schon Petrus von Antiochien deutete ihn an; der Mönch Matthäus, Johannes Claudius[34]) und besonders Niketas Seidus[35]) sprachen ihn ganz bestimmt aus.

An diese beiden Sagen, die bald den Papst Christoph, bald seinen Nachfolger Sergius als ersten offenen Vertreter der „italischen Häresie" darstellen, reihen sich andere, weit mehr ausgeschmückte Fabeln an, die wir kurz als die Leucius- und die Felix-Sagen bezeichnen können. In den zwei bisher besprochenen Schriften wird die verderbliche Irrlehre noch als haupt- und namenlos wie bei Photius[36]) bezeichnet; man wußte ihre ersten Urheber nicht zu nennen. Als man sie weiter zu überarbeiten begann, suchte man nach dem Namen eines Sektenhauptes, nach einer genaueren Darstellung des Ursprungs der Irrlehre. Man fand ein solches Haupt der Sekte in einem gewissen Leucius, der nachher bei Anderen auch Felix genannt und als Papst bezeichnet wurde, woran sich bald neue Fabeln anknüpfen mußten.[37]) Bei dem Namen Leucius könnte man an den Arianer Lucius in Alexandrien denken, den Gregor von Nazianz als den zweiten Arius schildert,[38]) oder an den Manichäer Leucius Charinus, Verfasser einer apokryphen Apostelgeschichte;[39]) ganz bestimmt aber werden wir auf den im Leben des heiligen Gregor II. von Agrigent[40]) als dessen Hauptgegner geschilderten Sektirer Leucius hingewiesen. Jenen heiligen Bischof führte Niketas Stethatus[41]) als zur Zeit des Papstes Agatho und der sechsten Synode lebend an; seine von einem Abte Leontius

---

αὐτοῖς εἴη, ἤθεσί γε καὶ δόγμασι πολὺ τὸ νόθον καὶ σφαλερὸν ἔχουσι τὴν ἐκκλησίαν Ῥωμαίων προσανέχειν ἀνέπεισαν.

[34]) Joh. Claud. de azym. ap. Allat. l. c. p. 571 cf. de cons. II. 18. p 671.

[35]) Nic. Seid. ap. Allat. c. Cr. p. 571: *Εἶτα Βάνδαλοι τῆς Ῥώμης κρατήσαντες πρὸς τὰ σφῶν ἤθη μετήνεγκαν ὑμᾶς καὶ ἐκείνων παρελάβετε τὰ μέχρι τοῦ νῦν ἐλαττώματα, καὶ ἐν ἕξει τύπων γενόμενοι ὑπερμαχεῖτε τῆς ψευδοῦς παραδόσεως . . . τίνα δὲ ἅπερ ἐξ ἐκείνων παρελάβετε; τὸ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι δογματίζειν, τὸ ἄζυμα προσάγειν.* Vergleiche den Zusatz am Schlusse des opusc. I. §. 11. not. 8 aus cod. Marc.

[36]) Phot. de Sp. S. m. c. 80. p. 83. 84.

[37]) De Rubeis Praef. cit. p. IX. X.

[38]) So de Rubeis l. c. p. XI. Vgl. Naz. Or. 25 in Heron. n. 11. p. 462 seq. Clem.

[39]) Aug. Acta c. Fel. Man. II. 6. Phot. Bibl. cod. 114. Fabric. Pseudepigr. N. T. t. II. p. 768—775.

[40]) Vgl. Baron. a. 594. S. Greg. Agrig. Explan. Ecclesiastae Libri X. ed. A. Morcelli. Venet. 1791 f. Migne P. P. gr. t. XCVIII. p. 549 — 730.

[41]) Nic. de azym. et sabb. c. 10. 12. p. 131. 132 ed. Will.

verfaßte, wie es scheint, vielfach interpolirte Biographie[42]) ward von den späteren Griechen viel gelesen und benützt und wirklich wird auch dieser Heilige in die amplificirte Darstellung der Trennungsursachen zwischen Griechen und Lateinern verflochten, zu der wir jetzt überzugehen haben. Dieselbe fanden wir in zwei Handschriften;[43]) die eine (venetianische) gibt den Text selbstständig mit dem genauen Titel: „Wie, woher und wann die Trennung der Italer von den Rechtgläubigen vor sich ging", die andere (in München) gibt das Schriftchen als Bestandtheil eines Gesprächs zwischen einem Griechen und einem Lateiner, welches als das Werk des dem zwölften Jahrhunderts angehörigen Nikolaus von Methone betrachtet werden will. Hier wird dem Lateiner auf die Frage, warum die Griechen mit den Abendländern keine Gemeinschaft mehr halten wollen, entgegnet, dieselben seien jetzt in viele Häresieen gefallen, in die der Pneumatomacher, Apollinaristen, Manichäer, Marcioniten und Valentinianer, und auf dessen weitere Frage, wie das möglich sei, da doch die Päpste an den allgemeinen Synoden Theil genommen und sie bestätigt, wie noch Hadrian bei der siebenten gethan, wann und wie überhaupt die Spaltung begonnen habe, wird mit unserm historischen Exposé geantwortet.[44]) Die nur in Nebenpunkten verschiedenartige Darstellung beider Handschriften ist folgende:

III. Der Sectirer Leucius, den Irrlehren der Manichäer, Marcioniten, Pneumatomacher und besonders der Apollinaristen ergeben, deren Dogmen er auch im Gebrauche der Azymen ausdrückte, bewandert in der Astrologie und in Gauklerkünsten, soll in der Zeit nach der sechsten (A. LA: fünften) Synode gelebt haben. In Palästina traf er mit dem heiligen Gregor von Agrigent, der damals noch nicht Bischof war, zusammen, disputirte mit ihm, ward aber besiegt und mußte das gelobte Land verlassen. Er ging dann nach Agrigent, wo er sich in einer Höhle verborgen hielt; aus dieser brach er, als Gregor dort Bischof geworden, gewaltsam hervor, bemächtigte sich mit List der Kirche und warf die Martyrerreliquien aus den Altären heraus, „wie das Alles im Leben des heiligen Gregor erzählt wird." Von da wegen seiner Schandthaten vertrieben ging er nach Rom mit Crescentinus und Sabinus, brachte mit ihnen Verläumdungen gegen den Heiligen vor, aber, als Lügner erkannt, ward er von dem damaligen Papste nach Spanien verwiesen, wo er sehr Viele täuschte

---

[42]) Morcell. ap. Migne l. c. p. 533 seq. Dieselbe ist ausführlicher, als die bei Symeon Metaphrastes (ib. CXVI. p. 189 seq.), die in der Hauptsache ganz dasselbe erzählt.

[43]) Cod. Marcian. f. 575. 380 seq. — Cod. Mon. 28 f. 290 seq.

[44]) Cod. Mon. cit. f. 290, a: Lat. *Τί οὖν; ἔκπαλαι τὰς ἀναθέματι καθυποβληθείσας αἱρέσεις ἡ τῆς Ῥώμης ἐκκλησία ἔσεβε καὶ κατεῖχε; καὶ εἰ τοῦτο, πῶς ἐν ταῖς οἰκουμενικαῖς συνόδοις οἱ ταύτης ἀρχιερεῖς ἀπήντων καὶ τὰς πράξεις αὐτῶν ἐπεκυροῖν;* . . . . . Graec. *Οὐδαμῶς ἔκπαλαι τὰς τοιαύτας αἱρέσεις ἡ τότε ἁγιωτάτη ἐκκλησία τῆς Ῥώμης ἔσεβε καὶ κατεῖχεν· ὕστερον δὲ καὶ προσφάτως ἐπί τε τῆς βασιλείας κυροῦ Βασιλείου τοῦ Βουλγαροκτόνου καὶ τῆς τοῦ ἁγιωτάτου Σεργίου πατριαρχείας ἡ τῆς Ῥώμης ἐκκλησία ἐκλάπη καὶ κατετυραννήθη ὑπὸ τῶν τοιούτων ἀθέων αἱρέσεων καὶ τὴν τοιαύτην πέπονθε πτῶσιν. Ὅπως δὲ καὶ παρὰ τίνος καὶ ποτέ, ἤδη σοὶ ὡς ἐν βραχεῖ διεξέρχομαι.*

und eine ziemlich große Partei für sich gewann. (§§. 1 — 3.) In dem anderen (Münchener-) Texte ist nicht von Francien die Rede; es heißt nur, Leucius sei von Rom nach Spanien gegangen; auch die Namen der beiden Ankläger Gregor's, Crescentinus und Sabinus, hat dieser Text nicht. — Dem Compilator lag offenbar die Biographie des heiligen Bischofs von Agrigent vor. Wenn die Texte in der Zeitbestimmung bezüglich der fünften und sechsten Synode schwanken, so hat das darin seinen Grund, daß der in der Lebensbeschreibung erwähnte Kaiser Justinian bald als der erste, bald als der zweite dieses Namens angesehen ward;[45]) sicher war aber Bischof Gregor ein Zeitgenosse Gregor's des Großen[46]) und konnte daher nicht nach der sechsten Synode und zur Zeit derselben am Leben sein. In der Legende Gregor's von Agrigent wird Leucius als ein schon früher verurtheilter Irrlehrer bezeichnet, den die Gegner des Heiligen an dessen Stelle zum Bischof erheben wollten;[47]) es wird ebenfalls weitläufig berichtet, daß Gregor vor seinem Episcopate nach Palästina pilgerte,[48]) daß er im Orient den Leucius sah, ihn als Irrlehrer in der Incarnationslehre (daher wohl der Apollinarismus) erkannte und auch seine Verbannung bewirkte.[49]) Weiterhin lesen wir, daß Leucius in Agrigent anfangs sich verborgen hielt;[50]) der Diakon Crescentinus und der Priester Sabinus, beide von zwei Parteien erwählt und nachher gegen Gregor verbündet, treten ebenso in Rom als dessen Ankläger auf;[51]) deßgleichen wird Leucius gewaltsam als Bischof in Agrigent eingesetzt und verwüstet mit seinen Anhängern die Kirche; er wüthet gegen die Leiber der Heiligen, er reist selbst nach Rom und wird zuletzt vom Papste nach Spanien verbannt.[52]) Diese Legende diente für diesen Theil unserer Erzählung sicher als Quelle. Diese fährt also weiter:

Mehrere Schüler und Anhänger des häretischen Leucius gingen nachher im Gefolge des Frankenkönigs Karl nach Rom, wo sie ihre Irrlehre ausbreiteten. Hadrian's I. Nachfolger Leo ward von den Verwandten seines Vorgängers heftig angegriffen und ein Aufstand gegen ihn angezettelt, wobei man ihn blenden wollte. Die damit Beauftragten erbarmten sich aber seiner und begnügten sich damit, ihn an den Augen zu verletzen, ohne ihn des Augenlichts

---

[45]) Morcell. ap. Migne l. c. p. 533. 534 §. III.

[46]) Greg. M. ep. I. 72. III. 12. V. 12. VIII. 23. Morcell. l. c. p. 719—722.

[47]) Vita S. Greg. n. 537. p. 641: *χειροτονῆσαι ἑαυτοῖς Λεύκιόν τινα αἱρετικὸν, ἀποπρεσβύτερον, ξένον ἐκεῖσε παραγενόμενον, ἀναθεματισθέντα ἐκ τῆς ἁγίας τοπικῆς συνόδου γενομένης ἐν Λαοδικείᾳ.* Cf. n. 87 p. 704. Sym. Metaphr. c. 43. p. 215.

[48]) Vita Greg. n. 6 — 12. p. 557 — 568.

[49]) ib. n. 54. p. 644: *ἦν δὲ ὁ ἅγιος Γρηγόριος θεασάμενος τὸν Λεύκιον ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ προσβαλὼν αὐτῷ περὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας, ἐφίμωσεν αὐτὸν ὁ μακάριος Γρ. καὶ φυγάδα αὐτὸν κατέστησεν.*

[50]) n. 53 l. c.: *ἦν δὲ κεκρυμμένος*, jedoch hier nicht *ἐν σπηλαίῳ*, sondern *ἐν οἴκῳ τινὸς Θεοδώρου Εὐλοστρίου.*

[51]) n. 38. 53. 57. 73. p. 617. 641. 648. 677 — 879. 681.

[52]) n. 62. 82. 83. 87. p. 660. 696 seq. 697. Cf. Sym. c. 58. p. 265.

zu berauben. Leo begab sich zu Karl und ward von ihm wiedereingesetzt, worauf er an Hadrian's Verwandten Rache nahm und diesen Karl zum Kaiser krönte. Rom, ja ganz Italien kam so unter die Herrschaft der Franken, die unter Justinian I. zuerst dahin gekommen und unter Leo dem Isaurier, als Papst Gregor (III.) wegen des Bildersturmes vom Kaiserreiche abfiel, in ein engeres Bündniß mit den Bewohnern Italiens getreten waren. Karl wollte sich mit der Kaiserin Irene vermählen; aber der Plan ward trotz der Geneigtheit der Kaiserin durch den mächtigen Eunuchen Aetius vereitelt,[53]) der seinen Blutsverwandten Leo auf den Thron erheben wollte. Die in Karl's Gefolge befindlichen Anhänger des Leucius gewannen inzwischen in Rom viele Proselyten. (§§. 4 — 6.) Nachdem sechs Päpste diesem Leo III. gefolgt waren (wie II. §. 3), nahm ein anderer Leo (IV.) den römischen Stuhl ein, der den von der Häresie angerichteten Verheerungen gegenüber sich durch Briefe und Gesandte mit der Bitte um die Abordnung tauglicher Männer an den Patriarchen Thomas von Jerusalem wandte, da von Byzanz unter dem nach einem wilden Thiere benannten Herrscher[54]) und bei der Gewalt der Ikonoklasten keine Hilfe zu erwarten war. Thomas sandte nun die in den anderen Berichten genannten vier heiligen Männer, die aber, weil sie auch an die Rechtgläubigen der Kaiserstadt Briefe zu besorgen hatten, erst dorthin gingen und daselbst durch den gottlosen Herrscher (dieser ist jetzt auf einmal Theophilus) festgenommen und an der Weiterreise nach Rom gehindert wurden (§§. 7. 8). Mit der Zeitrechnung steht es hier nicht besser als anderwärts, ja die Sache ist noch abenteuerlicher gestaltet; nicht nur war Leo IV. beim Tode des Theophilus noch nicht Papst, sondern es ist auch über die Maßen befremdend, daß ein unter Kaiser Leo V. vom Papste nach Jerusalem gerichtetes Gesuch erst unter dessen zweitem Nachfolger nach neun Jahren Erhörung gefunden haben soll. Die Nachricht von dem Schicksale der vier Abgeordneten setzt Leo IV. in Betrübniß und Bestürzung; um den weiteren Fortschritten der Häresie einen Damm zu setzen, läßt er die schon von Leo dem Großen in die Schatzkammer gebrachten zwei Schilde mit dem Symbolum öffentlich aufstellen, damit dieses von Allen gelesen werden könne, und belegt zugleich jede Veränderung desselben mit dem Anathem. (§. 9.) Nach dem einen (Münchner-) Texte erließ noch Leo den Befehl der Recitation des Symbolums in griechischer Sprache, während sein Nachfolger Benedikt die anderen Patriarchen aufforderte, keinen seiner Nachfolger anzuerkennen, der nicht durch Vorlage des unverfälschten Symbolums sie über seine Orthodoxie vergewissert — ganz nach Photius;[55]) der andere (Venet.) Text schreibt beide Maßregeln dem Benedikt zu. (§. 10.) Nachdem nun die Nachfolger des Letzteren ganz wie in den früheren Darstellungen bis zu Johann VIII. aufgezählt sind, verweilt der Autor unter großen Lobsprüchen bei diesem Papste und dem Patriarchen Photius,

---

[53]) Cf. Eccehard. Chron. a. 802 (Pertz VI. 169).

[54]) Leo V., der hier wie in Nr. II. als Papst Leo's IV. Zeitgenosse gedacht wird.

[55]) Phot. de Sp. S. m. c. 87. p. 96.

wobei er auf die photianische Synode und auf deren Akten (wie Nr. II.) verweiset; von letzteren wird hier noch ein großer Theil von den Verhandlungen über das Symbolum nach dem Wortlaut der sechsten Sitzung angeführt. Diese Synode wird dargestellt als auf Ansuchen des Papstes gegen die Häretiker von der Schule des Leucius versammelt. Der Papst muß in Byzanz Beistand suchen gegen seine abendländischen Ketzer; jetzt herrschen dort keine Ikonoklasten mehr, sondern die frömmsten Kaiser Basilius, Leo und Alexander, und der heiligste und größte Photius, dieses hellstrahlende Licht, war Patriarch. Von einem früheren Zwiste desselben mit dem römischen Stuhle weiß unser Autor nichts. Diese große Synode bestätigte auf's Neue das siebente Concil und erließ mehrere Canones unter Beihilfe des Papstes Johannes, der die Bischöfe Paul und Eugen sowie den Cardinalpriester Petrus als seine Stellvertreter gesandt hatte. Dabei betheuerte der Papst, die römische Kirche sei im Glauben und in der Religion fest und gesund und habe von der Häresie der Italer nichts zu fürchten, wenn auch bei einigen Priestern und Mönchen Keime derselben Eingang gefunden hätten. Papst Johannes nahm die ihm überbrachten Akten der Synode (aus denen die feierliche Verdammung der abendländischen Ketzer constatirt wird) freudig auf, promulgirte sie in aller Form und befahl ihre Verkündigung in seinem Patriarchalsprengel; auch ließ er sie in den Archiven deponiren, gleichwie sie auch in der byzantinischen Kirche aufbewahrt worden sind. Letztere Angabe hat auch die kürzere (Münchener) Recension, die speciell anführt, daß die Lehre vom Ausgehen des heiligen Geistes aus dem Sohne, der Gebrauch des ungesäuerten Brodes und die „anderen Irrlehren" dieser Sektirer mit dem Banne belegt wurden (§§. 10. 11).

Damit war nun unserem Autor zufolge die Macht der Ketzerei in Rom völlig gebrochen. Die Leucianer wurden aus der Stadt vertrieben und wandten sich nun nach Bulgarien. Hier weiß der Erzähler die berühmte Encyclica des Photius zu verwerthen, die er in diese Zeit verlegt; allerdings ward dieselbe später wiederholt ausgegeben; aber er setzt offenbar die Ereignisse von 866 als in die Zeit nach 880 fallend voraus. Es hätten diese Ketzer, erzählt unser Bericht, die junge Pflanzung in Bulgarien gänzlich zerstört, wenn nicht der Hort der Religion, der göttliche Photius, zwei katholische Briefe an alle Kirchen der Welt gesandt hätte, worin er die Irrlehrer brandmarkte und widerlegte, so daß auch die Bulgaren, zu denen gleichfalls diese Briefe gebracht wurden, dieselben vertrieben. Dabei läugnet der Verfasser auf das entschiedenste, daß Photius durch diese Briefe eine Trennung von der römischen Kirche herbeiführte, die damals noch ganz orthodox gewesen sei, wie vor Allem aus der oben angeführten Synode erhelle. (§. 12.) Allein die bis jetzt glücklich zurückgewiesene Häresie fand nach Ablauf sehr vieler Jahre — der Text des Allatius und die Münchener Handschrift nennen achtzig Jahre — dennoch in Rom Eingang, und zwar unter Papst Formosus. Möglich ist es, daß der Compilator irgendwoher von dem früheren Wirken des Formosus in Bulgarien, wohin die Ketzer aus Rom sich zurückgezogen haben sollen, etwas erfahren hatte; als der erste häretische Papst war er schon in den ersten Be-

richten dieser Art bezeichnet. Ganz wie dort erscheint er hier als hinterlistiger Heuchler, der im Geheimen der Irrlehre anhing, sie beförderte und besonders durch Besetzung der wichtigsten Stellen mit ihren Anhängern verbreitete, aber ihnen nach seinem Beispiele die Orthodoxie zu heucheln befahl. (§. 13.) So machten es auch seine nächsten Nachfolger, die den Schein der Rechtgläubigkeit ebenfalls noch wahrten, nämlich Bonifaz, Stephan, Romanus, Theodor, Johannes, Benedikt, Leo (V.), alle richtig aufgezählt. Aber Christophorus und Sergius, die in den Tagen des Basilius II. und des Patriarchen Sergius lebten (hier der alte chronologische Verstoß), gingen einen großen Schritt weiter, da sie keine Gefahr mehr sahen und die ganze römische Kirche bereits von der Ketzerei angesteckt war; sie sprachen die Irrlehre offen aus und verfälschten mit ihr das Symbolum, die Liturgie und die gesammte Ueberlieferung. Als das der heiligste Patriarch Sergius vernahm, sandte er Briefe und Legaten; er bat und beschwor, zur früheren Glaubensreinheit zurückzukehren; aber Alles blieb vergeblich. Da strich er endlich die häretischen Päpste aus den Diptychen, weil sie offen die Irrlehre verkündigten und nicht mit ihm zu einer Synode zusammenkommen wollten (§§. 14 — 16). In dem Münchener Texte wird noch ausdrücklich in Abrede gestellt, daß Cärularius der Erste gewesen sei, der die Päpste aus den Kirchenbüchern ausgemerzt habe.

Diese abenteuerlich gestaltete Erzählung weiset nicht blos auf den Bericht Nr. I., sondern auch auf Nr. II. zurück. Wie in letzterem werden Leo III. und Leo IV. wohl unterschieden, die sechs Päpste zwischen beiden ebenso aufgezählt, Kaiser Leo V. und Papst Leo IV. gleichzeitig gedacht; in gleicher Weise fast werden Photius und die Akten seiner Synode erwähnt, in Nr. III. nur mit größerer Ausführlichkeit und mit Anführung längerer Stellen. In Nr. I. ward Christoph, in Nr. II. Sergius III. als der erste offene Häretiker unter den Päpsten dargestellt; Nr. III. hat beide Angaben verbunden und bezeichnet als die Verbrecher den Christoph und den Sergius. Neben der Benützung der Legende des Gregor von Agrigent, der Encyclica und der Synodalakten des Photius ist diesem Berichte die Angabe eigen, daß Leo III. wirklich geblendet werden sollte, aber doch ihm das Augenlicht erhalten ward, dann die Combination bezüglich Bulgariens als Aufenthaltsort der Leucianer, die das photianische Rundschreiben in's Auge gefaßt haben soll, sowie der Schluß mit dem Patriarchate des Sergius, während anderwärts bis zu Cärularius und Alexius Comnenus fortgegangen wird. Zum Theil ward unsere Schrift sammt der Fabel von Leucius auch von Späteren reproducirt, wie von einem gewissen Makarius in einer Rede auf den zweiten Fastensonntag,[56]) der behauptet, zweihundert Jahre nach der siebenten Synode sei der Zusatz zum Symbolum gemacht worden, wofür der unwissende Grieche als Gewährsmänner „die Historiker, St. Maximus und Gennadius Scholarius“ nennt. Nach diesem Autor kamen die von den Rechtgläubigen vertriebenen Schüler des Leucius in das

[56]) *Μακαρίου λόγος εἰς τὴν β΄ κυριακὴν τῶν νηστειῶν.* besprochen bei De Rubeis Praef. cit. p. IX. seq.

Frankenland zur Zeit des Königs Karl, breiteten dort ihre Lehre aus, folgten dem Könige nach Rom und streuten auch dort ihr Gift unter das Volk, nämlich den Brauch der Azymen, das Wort Filioque und überhaupt apollinaristische, manichäische, valentinianische und marcionitische Irrthümer. Leo (III.) soll zuerst nach Constantinopel, dann erst nach Jerusalem mit der Bitte um Beistand sich gewendet haben; als die vier heiligen Männer von der Romreise in Byzanz zurückgehalten wurden, stellte er die von Leo dem Großen verfertigten Schilde mit dem Symbolum ohne Zusatz auf, wofür der lateinische Historiker Dadon, Petrus Lombardus, Cresconius[57]) und Bellarmin citirt werden. Ein anderer Leo (IV.) schrieb an die Orientalen, kein Papst sei mehr anzuerkennen, der nicht das Symbolum ohne Zusatz einreiche, und Johann VIII. schrieb an Photius, er möge eine Synode zur Verdammung des Azymitismus und des Filioque halten. Achtzig Jahre später nahm Formosus die Irrlehrer in seine Gemeinschaft auf und nachher unter Basilius II. setzte Christophorus die Addition in das Symbolum und ward deßhalb von dem Patriarchen Sergius aus den Diptychen gestrichen. Von der Flucht der Irrlehrer nach Bulgarien, vom Papste Sergius III. u. dgl. ist keine Rede. Der unwissende Makarius hatte einen wieder anders compilirten Text vor sich. Die Leuciusfabel kam übrigens schon vorher unter dem Namen des Maximus Margunius in den Druck.[58]) Außer dem mittelbar aus Photius Geschöpften ist als historischer Kern dieser Erzählungen nur die Annahme beachtenswerth, daß die Aufnahme des Filioque in das Symbolum der römischen Kirche in den Zeiten Basilius II. des Bulgarentödters und des Patriarchen Sergius erfolgte, wofür, wie wir früher sahen, auch andere Data sprechen.

IV. Die Felixsage ging wahrscheinlich aus der Leuciusfabel hervor. Deutlich wird in dieser auf Spanien als das Land verwiesen, aus dem die Ketzerei in das Frankenreich und von da nach Rom kam; wirklich war von da aus das Filioque zu den Franken und Deutschen und erst später nach Rom gekommen; dabei mag auch an die spanischen Adoptianer gedacht worden sein. In der anderen Recension geht der Erzketzer Leucius unmittelbar nach Francien, so daß die spanische Reise wegfällt. Das Frankenreich, dann Rom, darauf Bulgarien und zuletzt wieder Rom sind der Schauplatz des nichtswürdigen Treibens der Ketzer. Rom trat immer bedeutungsvoll in den Vordergrund und zuletzt kam man dahin, den Erzketzer selbst auf den päpstlichen

---

[57]) Dadon ist Ado und Cresconius kam aus Bellarm. de Chr. II. 21 hieher.

[58]) Dialogus Graeci cum Latino de process. Sp. S. Londini 1624. 4. Was hier über die Gründe der Trennung vorkommt, stimmt völlig mit unserem Texte III. und den Citaten bei Allat. c. Creyght. p. 194 seq. überein. Letzterer bemerkt: Dabo alium auctorem schismaticum dialogo de process. Sp. S. et aliis Latinorum erroribus, qui typis Londinensibus sub nomine Maximi Margunii editus est. Scriptoris nomen incompertum latet in MSS. adeo antiquo charactere exaratis, ut aetate ipsa Margunii multo vestustior sit, cui ipse Margunius epistolam praefixit, qua delusi typothetae dialogum universum Margunio supposuere. Noch Dimitrakopulus Ἱστορία τοῦ σχίσματος (Leipzig 1867) p. 20 seq. folgt bezüglich der Notiz vom Papste Christoph diesen Berichten.

Stuhl zu erheben. Ein Leucius stand aber nicht im Register der Päpste; Lucius I. ward um 255, Lucius II. erst 1144 erhoben. Ein anderer Name konnte bessere Dienste thun. Eine weitere Bearbeitung der Mythe, die später auch Simeon von Jerusalem[59]) repräsentirt, sagt uns geradezu, daß der Apollinarist Leucius mit seinem anderen Namen Felix (der lateinische Eutyches) geheißen habe und sogar auf den päpstlichen Stuhl erhoben worden sei. Athanasius Kydonius stellt uns Karl den Großen als Vandalen dar, der die Lehre vom Ausgehen des Geistes aus dem Sohne und den Azymitismus mit Gewalt und Bestechung in Rom verbreitete und den gottlosen Papst Felix, der von Juden abstammte, für diese neue Gottlosigkeit gewann. Die von Allatius aus diesem Autor[60]) und einem Anonymus angeführten Stellen finden wir in einer ohne Namen des Verfassers in einem Münchener Codex[61]) enthaltenen Schrift, die sich als eine aus den heiligen Vätern geschöpfte canonische Beweisführung über den Abfall der Lateiner von der apostolischen Ueberlieferung producirt und als ihre Quellen den Germanus von Constantinopel, den Eustathius von Thessalonich, den Erzbischof von Rhosia (der Russen), den Johannes von Antiochien und den heiligen Gregorius Dialogus von Altrom angibt.[62]) Der Verfasser beginnt mit der Verfolgung der Bilderfreunde unter Leo dem Isaurier und der deßhalb vom Papste Gregorius Dialogus über ihn und seine Anhänger ausgesprochenen Excommunication, worin der erste Grund zur Trennung der Lateiner von den Griechen lag; diese gilt ihm auch als vollberechtigt für die Zeit der Ikonoklastenherrschaft in Byzanz.[63]) Damals aber,

---

[59]) Simeon Hier. de azymis ap. Allat. op. cit. p. 572: *Τίς τῶν Ἀπολιναρίου ἐκείνου τοῦ δυσσεβοῦς μαθητῶν, Λεύκιος τοὔνομα, μᾶλλον δὲ Φῆλιξ (διώνυμος γὰρ ἦν ὁ παράφρων) ἐν τῇ καθ᾽ ὑμᾶς χώρᾳ τῇ μεγάλῃ Ῥώμῃ παραγενόμενος, ὑπόκρισίν τι καὶ ψευδευλάβειαν περικείμενος, καὶ δὴ ταύτῃ τοὺς λατίνους ἐξαπατήσας, ὑπ᾽ αὐτῶν ἐπὶ τὸν ἀποστολικὸν ἀνάγεται θρόνον καὶ τὴν τοῦ Πάπα ἀρχὴν διαδέχεται. Μετὰ τῶν ἄλλων καὶ τοῦτο ἐδίδασκεν, ἄνουν καὶ ἄψυχον ἐκ παρθένου εἰληφέναι σάρκα τὸν κύριον, ἀντὶ ψυχῆς καὶ νοῦ τυγχάνειν αὐτοῦ τὴν θεότητα, παρ᾽ αὐτοῦ καὶ τὴν θυσίαν ἄζυμον Χριστῷ προσφέρειν ὑμεῖς ἐδιδάχθητε.*

[60]) Athan. Cyd. ap. Allat. l. c. p. 574. Cf. de cons. II. 1, 2. p. 478.

[61]) Cod. Mon. 256 f. 42, b: *Ἀπόδειξις ἐκ τῶν ἁγίων πατέρων κανονικὴ, πῶς οἱ τῆς παλαιᾶς Ῥώμης ἐξ ἡμῶν τῶν Γραϊκῶν ἀπεῤῥάγησαν καὶ τῆς ἀποστολικῆς ἐξέπεσον παραδόσεως.* Anfang: *Οὐδὲν οὕτως μεῖζον δεινὸν καὶ ἐσχάτης πενίας καθέστηκε καὶ λοιμοῦ ψυχοφθόρου, ὡς ἡ ἄγνοια τοῦ καλοῦ καὶ ἡ λήθη τῶν θείων, κἂν βασιλεὺς ἢ ἄρχων ὑπάρχει* (l. *ὑπάρχῃ*) *ἢ ἡγούμενος.*

[62]) Nach der sehr allgemein gehaltenen Einleitung heißt es f. 43, a: *Φέρε λοιπὸν εἰπεῖν, ὡς ὁ λόγος φθάσας ἐδήλωσεν, ὑποδείξωμεν, πῶς οἱ Ῥωμαῖοι ἐξ ἡμῶν ἀπεῤῥάγησαν, ὡς ἐκ τῶν κατὰ καιρὸν συγγραμμάτων ἁγίων μετὰ πολλῆς τῆς ἀκριβείας ἐμάθομεν παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου Γερμανοῦ ΚΠ., τοῦ ἁγιωτάτου Εὐσταθίου Θεσσαλονίκης, τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ῥωσίας, τοῦ ἁγιωτάτου Ἰωάννου Ἀντιοχείας, τοῦ ἁγιωτάτου Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου Ῥώμης. Ἔχει δὲ ὁ λόγος οὕτως.*

[63]) *Ἐπειδὴ Λέων ὁ Ἴσαυρος.... πῦρ ἔπνευσε κατὰ τῶν ἁγίων εἰκόνων, καὶ πολλὴν ἀνῆψε τὴν φλόγα ἐπὶ ὕλης αὐτῆς τῆς ἐκκλησίας ἡμῶν· ἦν δὲ τότε ὁ ἁγιώτατος Γερμανὸς ΚΠς τὸν θρόνον ἰθύνων, μηδόλως δὲ πεισθεὶς τῆς θηριωνύμου ἐκείνης καὶ παρανόμου πράξεως, ἔξωσεν αὐτὸν ἀνόμως τοῦ θρόνου καὶ ἀντ᾽ ἐκείνου ἀνεβίβασεν αἰσχρὸν τὸν σκαιὸν Ἀναστάσιον. Τηνικαῦτα Γρηγόριος ὁ Διάλογος Πάπας Ῥώμης τὸ γεγονὸς*

Frankenland zur Zeit des Königs Karl, breiteten dort ihre Lehre aus, folgten dem Könige nach Rom und streuten auch dort ihr Gift unter das Volk, nämlich den Brauch der Azymen, das Wort Filioque und überhaupt apollinaristische, manichäische, valentinianische und marcionitische Irrthümer. Leo (III.) soll zuerst nach Constantinopel, dann erst nach Jerusalem mit der Bitte um Beistand sich gewendet haben; als die vier heiligen Männer von der Romreise in Byzanz zurückgehalten wurden, stellte er die von Leo dem Großen verfertigten Schilde mit dem Symbolum ohne Zusatz auf, wofür der lateinische Historiker Dabon, Petrus Lombardus, Cresconius[57]) und Bellarmin citirt werden. Ein anderer Leo (IV.) schrieb an die Orientalen, kein Papst sei mehr anzuerkennen, der nicht das Symbolum ohne Zusatz einreiche, und Johann VIII. schrieb an Photius, er möge eine Synode zur Verdammung des Azymitismus und des Filioque halten. Achtzig Jahre später nahm Formosus die Irrlehrer in seine Gemeinschaft auf und nachher unter Basilius II. setzte Christophorus die Addition in das Symbolum und ward deßhalb von dem Patriarchen Sergius aus den Diptychen gestrichen. Von der Flucht der Irrlehrer nach Bulgarien, vom Papste Sergius III. u. dgl. ist keine Rede. Der unwissende Makarius hatte einen wieder anders compilirten Text vor sich. Die Leuciusfabel kam übrigens schon vorher unter dem Namen des Maximus Margunius in den Druck.[58]) Außer dem mittelbar aus Photius Geschöpften ist als historischer Kern dieser Erzählungen nur die Annahme beachtenswerth, daß die Aufnahme des Filioque in das Symbolum der römischen Kirche in den Zeiten Basilius II. des Bulgarentödters und des Patriarchen Sergius erfolgte, wofür, wie wir früher sahen, auch andere Data sprechen.

IV. Die Felixsage ging wahrscheinlich aus der Leuciusfabel hervor. Deutlich wird in dieser auf Spanien als das Land verwiesen, aus dem die Ketzerei in das Frankenreich und von da nach Rom kam; wirklich war von da aus das Filioque zu den Franken und Deutschen und erst später nach Rom gekommen; dabei mag auch an die spanischen Adoptianer gedacht worden sein. In der anderen Recension geht der Erzketzer Leucius unmittelbar nach Francien, so daß die spanische Reise wegfällt. Das Frankenreich, dann Rom, darauf Bulgarien und zuletzt wieder Rom sind der Schauplatz des nichtswürdigen Treibens der Ketzer. Rom trat immer bedeutungsvoll in den Vordergrund und zuletzt kam man dahin, den Erzketzer selbst auf den päpstlichen

[57]) Dabon ist Abo und Cresconius kam aus Bellarm. de Chr. II. 21 hieher.

[58]) Dialogus Graeci cum Latino de process. Sp. S. Londini 1624. 4. Was hier über die Gründe der Trennung vorkommt, stimmt völlig mit unserem Texte III. und den Citaten bei Allat. c. Creyght. p. 194 seq. überein. Letzterer bemerkt: Dabo alium auctorem schismaticum dialogo de process. Sp. S. et aliis Latinorum erroribus, qui typis Londinensibus sub nomine Maximi Margunii editus est. Scriptoris nomen incompertum latet in MSS. adeo antiquo charactere exaratis, ut aetate ipsa Margunii multo vestustior sit, cui ipse Margunius epistolam praefixit, qua delusi typothetae dialogum universum Margunio supposuere. Noch Dimitrakopulus Ἱστορία τοῦ σχίσματος (Leipzig 1867) p. 20 seq. folgt bezüglich der Notiz vom Papste Christoph diesen Berichten.

kommen.[67]) Wenn auch die vier Päpste mit dem Namen Felix, die zwischen das dritte und sechste Jahrhundert fallen, nicht zur Epoche Karl's des Großen passen, so war doch Felix ein bekannter Papstname, den man brauchen konnte, wenn es darauf ankam, die römische Kirche als schon lange der Ketzerei verfallen darzustellen. Von dem an die Stelle des Liberius von Constantius gesetzten Felix, der mit den Arianern Gemeinschaft gehalten haben soll, erzählten griechische Quellen, daß er sofort das Augenlicht verlor und an einer pestartigen Krankheit starb;[68]) in der Geschichte der acacianischen Spaltung erscheint ein Felix, der sich von den Orientalen trennte (Bd. I. S. 123 f.), und öfter wird ein Schriftstück mit dem Namen „des Papstes und Martyrers Felix" als von Häretikern verbreitet erwähnt, auf dessen Inhalt hin man einen Papst Felix als Apollinaristen bezeichnete.[69]) Auch könnte leicht der Name Felix auf den adoptianischen Bischof von Urgel hinweisen, ja es haben Manche geglaubt, es könne König Karl mit dem spanischen Reccared verwechselt sein, unter dem zu Toledo 589 der viel angefochtene Zusatz im Symbolum sanctionirt wurde.[70]) Doch fehlen uns über den Papst Leucius-Felix genauere Angaben und hervorstechendere Züge; überhaupt fand diese Felixsage weit weniger Verbreitung als die von Leucius.

V. Aber noch weit abenteuerlicher ist die Fabel von dem Papste Petrus dem Stotterer, wie sie in der russischen Kormczaia Kniga[71]) offenbar nach griechischen Quellen uns entgegentritt. Sie beginnt ähnlich wie II. §. 1: Unter dem Kaiser Constantin und seiner Mutter Irene war Andrean Papst in Rom, der auch auf dem siebenten allgemeinen Concil gewesen, zur Bestätigung der Verehrung der ehrwürdigen Bilder. Nach ihm ward Leo Papst; diesen beneideten Andrean's Verwandte und verjagten ihn vom Throne und aus Rom. Der Verlust des Augenlichtes wird nicht berichtet, dafür aber noch vor Leo's Reise zum Frankenkönige erzählt, daß er vorerst um Hilfe nach der Kaiserstadt (Zargrad) sandte, diese jedoch nicht fand, „da damals in der Czarenstadt ein Aufstand war zwischen Kaiser Constantin und seiner Mutter[72]) und auch Feinde im Anzug waren", weßhalb der Papst in das Land der Frjagen (Franken) zum frjagischen Riga (s. Bd. II. S. 172 ff.) Karul gegangen sei. „Karul aber reichte der Hilfe große Hand, stellte den Papst wiederher in Rom und setzte ihn auf den Thron. Papst Leo aber machte es mit den Bischöfen und den römischen Knesen ab, in Rom wieder einen frommen

---

[67]) Eine Handschrift des opusc. c. Francos (s. oben S. 186 N. 4) läßt den Manes selbst in das Abendland exilirt werden.

[68]) Vita Athanas. ap. Phot. Bibl. cod. 258. p. 149 ed. Migne.

[69]) Le Quien Diss. VI. Dam. §. 38. p. CXI; Diss. II. p. XXXVIII. seq.

[70]) De Rubeis l. c. p. XI. XII.

[71]) In dem Traktate: „Vom römischen Abfalle, wie sie abgestanden von dem wahren Glauben und der morgenländischen Kirche", mitgetheilt von Kopitar in den Wiener Jahrbüchern der Literatur Bd. XXIII. S. 266—273 (Auszug bei J. Fr. H. Schlosser die morgenl. orthodoxe Kirche Rußlands. Heidelberg 1845. S. 92—112).

[72]) Aber Leo's Flucht fällt auf 799 und schon 797 hatte Irene ihren Sohn entthront.

Kaiser einzusetzen, auf daß abermals das Czarthum von Rom ausgehe. Und diese Gnade[73]) gab der Papst dem Karul. Papst Leo lud daher den Ketzer Karul ein und krönte ihn nach griechischem Gesetze zum Czarthum in Rom, doch mit Beimischung von jüdischen Gesetzen (Bräuchen) und ich weiß nicht in welcher Absicht, salbte er ihn vom Kopf bis zu den Füßen.[74]) So riß nun das vorige Band zwischen den zwei Städten (des Reichs), zwischen Mutter und Tochter trat das Schwert, trennend und abhauend mit Waffengrimm die wohlgestaltete Jungfrau Neurom, die kaiserliche Stadt, vom alten Rom." Karul aber, obschon er von Vater und Großvater her Christ hieß und Christi Gesetze ehrte, brachte doch Priester und Lehrer mit, die insgeheim Ketzereien in sich hegten. Während I. §. 2 Arius, Apollinarius und auch Macedonius genannt werden, sind hier außer den beiden letzteren Severus, Dioskorus, Origenes und Eutyches genannt; die Irrlehren aber sind dieselben wie dort: 1) die Lehre vom Ausgehen des Geistes auch vom Sohne, 2) die Darbringung des Ungesäuerten, 3) „noch andere Ketzereien." Was II. §. 3. dem späteren Leo (IV.), aber I. §. 3 noch demselben, der den Karul krönte, (Leo III.) zugeschrieben ward in Bezug auf die Sendung nach Jerusalem und die aufgestellten Tafeln oder Schilde, das ist auch hier nach dem ersten Berichte Leo III. beigelegt. Die Betrübniß des Papstes über das Verderben des Volkes, der Mangel an weisen Lehrern in Rom und die Herrschaft der Ikonoklasten in Byzanz (wohin nach unserem russischen Texte wie auch nach Makarius Leo zuerst sich wenden wollte, was er aber wegen der herrschenden Ketzerei nicht konnte) sind ganz wie in den anderen Texten hervorgehoben; die vier Abgesandten des Patriarchen Thomas sind ganz dieselben; nur werden Theophanes und Theodor als Mitschüler (später wieder als Jünger) des Michael, Protosyncells der großen Kirche, bezeichnet; ihre Reise nach Constantinopel, die Text I. mit der Absicht, die dortigen Rechtgläubigen zu bestärken, II. und III. mit der Ueberbringung von Briefen an den Kaiser und den Patriarchen motiviren, wird ihrer eigenen Wahl[75]) zugeschrieben und der damalige Kaiser (nach Text II. Leo der Armenier, während I. ihn nicht nennt) heißt hier Theophilus (wie III. §. 8). Diesen Czar wollten die vier heiligen Männer zurechtweisen und das Volk in der Sache der ehrwürdigen Bilder bestärken. Theophilus aber litt nicht die Zurechtweisung der Heiligen und befahl, sie zu fahen und zu martern, und zersetzte ihre Leiber mit Rindssehnen. St. Michael und Job gaben in diesen Martern den Geist auf zu Constantinopel;[76]) die Geheiligten Theophanes und Theodor aber verwundete

---

[73]) Kopitar bemerkt, es stehe Blagodat', so sei das feudale beneficium — das in der Controverse Friedrich's I. mit Hadrian IV. viel besprochene — übersetzt.

[74]) Theophanes und nach ihm andere Griechen berichten ebenso (Bd. I. S. 259). *Νόμῳ τῶν Γραικῶν* fand die Krönung Statt, schon weil bei den Griechen die erste Kaiserkrönung mit kirchlichem Ritus vorkam.

[75]) Nicht ganz zutreffend ist Kopitar's Bemerkung: „Schöne Gesandte, die entweder keine Instruction haben oder keine halten!"

[76]) Text I. redet nur vom Tode Michael's, II. von dem Martyrerkampf der Vier im Allgemeinen, III. blos von der Verhinderung der Weiterreise nach Rom.

er, und verbrannte ihre Gesichter bis an die Wimpern, und diese selbst folgendermaßen. Er machte eine eiserne Tafel und schrieb darauf Buchstaben in jambischen Versen des Inhalts: „Jedem, der zu dieser Stadt pilgern wollte, d. h. nach Jerusalem, wo die überreinen Füße (Christi oder des göttlichen Logos) gestanden, zur Auferstehung[77]) der Welt, wurden offenbar dieses verehrungswürdigen Ortes[78]) böse Gefäße der übeldämonischen List[79]) — so nannte er die Heiligen Michael[80]) und Theophanes und Theodor — und da sie dadurch viel Unglauben veranlaßt, Schändliches und Böses durch ihre gottlose Gesinnung,[81]) jagte man sie weit hinweg als Abtrünnige, d. h. von Jerusalem. Als sie aber nach dieser herrschenden Stadt gekommen, d. h. nach Zargrad, enthielten sie sich bösen Mordes[82]) nicht; daher wurden ihre Gesichter gebrandmarkt als von Uebelthätern und sie werden verurtheilt und verjagt von hier." Der Bearbeiter, dem die zwölf griechischen Verse wirklich vorlagen, fährt mit gleicher Ausführlichkeit fort: Und so schickte sie der Kaiser in's Elend; dort schied Theodor ab zum Herrn und bei seinem Verscheiden wurden Engel singend gehört und er selbst mit ihnen singend. Theophanes aber blieb im Elend bis zum Tode Theophil's. So kam nicht einer von den vier Heiligen nach Rom und Papst Leo blieb ohne Beistand. In seiner Verlegenheit schrieb er auf Tafeln das Bekenntniß des wahren Glaubens und stellte es an der Wand der Kirche auf, damit die Eintretenden es lesen möchten, bekennend den Sohn vom Vater gezeugt und den heiligen Geist vom Vater ausgehend. Das that er zur Stärkung der Gläubigen und zur Widerlegung der Karulischen Ketzer. Nach Leo's Tod ward Benedikt Papst. Dieser, ein Lateiner von Geburt, des Griechischen und des Lateinischen kundig, schrieb das Glaubensbekenntniß in beiden Sprachen auf, d. h. Ich glaube an Einen Gott u. s. w., und befahl allen Christen, so zu sprechen, Lateinern sowohl als Griechen,[83]) zur Widerlegung vorbesagter Ketzer, und ihre Hinterlist nicht anzuhören. Es schrieb aber Papst Benedikt an die vier Patriarchen, von Zargrad, Alexandria (Antiochien ist wohl zu ergänzen) und Jerusalem, nach seinem Tode die Päpste nicht in die Commemoration der Kirche aufzunehmen, bis sie sich brieflich bekennen, wie sie glauben; denn, spricht er, es hat in Rom Wurzel gefaßt eine arge Ketzerei und sie alle eilen dem Untergange zu, indem sie sklavisch[84]) den heiligen Geist verehren, sprechend, daß er vom Vater und vom Sohne ausgehe, und Ungesäuertes opfern und andere arge Ketzereien

---

[77]) Statt: *σύστασιν* las der Uebersetzer *ἀνάστασιν*.

[78]) Statt: *τῷ σεβασμίῳ τόπῳ* ward *τοῦ σεβασμίου τόπου* gelesen.

[79]) Das *δεισιδαίμονος πλάνης* verstand der Uebersetzer nicht recht.

[80]) Aber Michael war ja bereits todt? — erinnert Kopitar.

[81]) Auch hier ist die Uebertragung der griechischen Verse, die eine Handschrift am Ende des Textes I. ebenfalls mittheilt, unrichtig.

[82]) Gr. Text: *Οὐκ ἐξαφῆκαν τὰς ἀθέσμους μωρίας.*

[83]) Das hat I. nicht und II. bezieht das Gebot ausdrücklich nur auf alle Italer, während III. es auf die unter Rom's Patriarchat stehenden Kirchen bezieht.

[84]) Griech. wohl *ὡς δοῦλον*, nicht *δουλικῶς*.

säen. Die Nachfolger dieses Benedikt (III.) werden nun also aufgezählt: 1. Andrean. 2. Leo. 3. Stephan. 4. Paschalis. 5. Eugen. 6. Valentin. 7. Gregor. 8. Sergius. 9. Leo.[85]) 10. Iwan (Johannes), englisch von Geburt.[86]) 11. Benedikt. 12. Patriarch Niklas (in Zargrad aber war zu selber Zeit Photius Patriarch, der zur Zeit Basilius des Macedoniers lebte). 13. Andrean. 14. Johannes. 15. Martin. 16. Andrean. 17. Stephan.[87]) Diese alle waren wohlgläubig und Eines Sinnes mit den vier ökumenischen[88]) Patriarchen. Nach Papst Stephan aber (VI. al. V.), zur Zeit des Kaisers Leo des Weisen, Sohnes des Basilius, ward in Rom Formosus Papst, der von den Galatern hergekommen, an sich habend die Ketzerei des Apollinarius, Macedonius und des Origenes und die anderen versteckten Ketzereien der Karulischen Ketzer. Die frommen Leute aber, die um seine Ketzereien nichts gewußt, ernannten ihn zum Papste. Er aber schrieb das Bekenntniß des wahren Glaubens mit List auf, sandte es an die vier Patriarchen (vgl. I. §. 7) und stellte sich rechtgläubig. Während nun die anderen Berichte den Formosus nur im Geheimen die Häresie befördern lassen, lehrt er sie hier alsbald nach seiner Erhebung zum Pontificate dem Volke ganz offen. Die Irrlehre bestand 1) in der Behauptung des Ausgehens des Geistes aus Vater und Sohn, 2) in dem Befehle, ungesäuertes Brod zu opfern, d. h. zum liturgischen Brode keinen Sauerteig und kein Salz zu nehmen, auf jüdische Art, wie der schlechtgläubige Apollinarius, todten Leibern zu liturgiren,[89]) 3) in der Doctrin von der „auf römisch so genannten Purgoturie, d. i. vom Fegfeuer,"[90]) welche er von dem Erzketzer Origenes annahm; und er ließ es dem Volke auf den Gassen

---

[85]) Neun Vorgänger Benedikt's III. (von Hadrian I. bis Leo IV.) erscheinen hier als seine Nachfolger. Anderwärts stehen sie richtig als Vorgänger (I. §. 1, II. §. 3, III. §. 7). Die Liste wurde hier wohl an unrechter Stelle benützt.

[86]) Nach Kopitar S. 269 N. * mag im Griech. ἀγγλικός gestanden haben, was der unwissende russische Uebersetzer, der von England nichts wissen mochte, für ἀγγελικός genommen habe, da er Angelskij (angelicus) übersetzt. Daß auch das Prädicat ἀγγελικός oder ἰσάγγελος im Texte vorkommen konnte, ist an sich nicht undenkbar. Der Johannes Anglicus, an dieser Stelle aufgeführt, verschieden von dem Nr. 14 folgenden Johannes VIII., weiset indessen auf die Fabel von der Päpstin Johanna hin, die in der Interpolation von Martinus Polonus als Johannes Anglus vorkommt. Schon vor der schriftlichen Aufzeichnung der Fabel und vor Barlaam konnte bei den Griechen diese Sage bekannt worden sein.

[87]) Die Päpste von Benedikt III. bis zu Hadrian III. und Stephan VI. (al. V.) sind wie I. §. 3 richtig angeführt.

[88]) „Allen vier Patriarchen den Titel ökumenisch zu geben, ist eigentlich nur russische Galanterie; die Byzantiner nannten nur die von Alt- und Neu-Rom so." Kopitar S. 239 N. **. Das wird durch alle vorhandenen Urkunden bestätigt. Vgl. die Briefformulare in Haberti Archieraticon graecum. Paris 1676. Append. ex MS. Reg. und bei Rhalli Syntagma t. V. p. 497 sowie Nil. Doxopatr. (Migne t. CXXXII. p. 1101.)

[89]) Der Beisatz: „Wir (aber) sagen: Was nicht sauer wird, geht auch nicht auf und was ohne Salz ist, ist auch ohne Verstand" weiset auf die antiazymitische Literatur der Byzantiner hin, wo das ἄνουν gerade so gebraucht ist.

[90]) Diese Angabe, die in den früheren gr. Texten fehlt, kam wohl nicht vor dem dreizehnten Jahrhundert hinzu.

lehren, daß die sündigen Seelen sich in dem Fegfeuer reinigen und von der Marter in's Paradies hinübergehen und dem Chor der Gerechten würdig beigesellt werden.[91]) Und so nahmen alle Lateiner leicht Formosi Lehre an und trennten sich vom griechischen Zarthum und von den vier Patriarchen. Nach dem 1) Papste Formosus, der die Ketzerei begonnen, folgten: 2) Winfantius,[92]) 3) Roman, 4) Stephan, 5) Theodor, 6) Johann (IX.), 7) Benedikt (IV.), 8) Leo, 9) Christoph, (alle) gleichgesinnt dem Papste Formosus, dem Ketzer. Und sie schrieben an die vier Patriarchen und stellten solche Ordnung auf, daß der heilige Geist ausgehe vom Vater und vom Sohne und man Ungesäuertes opfern müsse und andere arge Ketzereien, wie der verfluchte[93]) Formosus. Und von der siebenten Synode bis auf Papst Christoph sind zweihundertsechsundfünfzig Jahre.[94]) Die Patriarchen aber nahmen sie nicht auf zur Einsetzung auf den (römischen Patriarchen-) Thron. Zur Zeit aber Basilii des Bulgarentödters war in Zargrad Patriarch Sergius im Jahre 6552.[95]) Dieser bestrafte nach dem Rathe der drei (übrigen) Patriarchen schriftlich den Papst von Rom[96]) aus der heiligen Schrift, ob er sich etwa zum ersten Wohlglauben[97]) bekehre. Er aber verharrte hartnäckig auf seinem Trug und wollte sich nicht bekehren, sondern sie fielen alle ab von der Orthodoxie des griechischen Zarthums und der vier Patriarchen, und nahmen Rom für sich und wurden äußerste Feinde der Griechen und Verfolger aller rechtgläubigen Christen. Und mehrere andere Länder und Städte verführten sie zu ihrem Trug, von denen wir auch dieß (noch) erzählen wollen. Die Pioni, die man Ugern (Ungarn) nennt, sahen, wie die Völker Rußlands die heilige Taufe empfangen, und es machten sich drei ugrische Knesen nach Zargrad auf, um die Taufe zu erbitten. Sie wurden getauft und kamen (wieder heim) in ihr Land. Die griechischen Archijeragen aber eilten nicht, in jenes Land zu gehen, von wegen eines barbarischen Angriffs auf Zargrad, um sie zu unterweisen und ihnen die heilige Schrift zu überliefern, sintemal die Ugern in ihrer Sprache keine Bücher hatten. Und plötzlich schied einer von ihnen, ein Knes Namens Stephan, hinüber zum Herrn, nachdem er viel gute Werke gethan. Wie aber die Lateiner die Entkräftung der Griechen sahen, kamen sie von Rom zu

---

[91]) Beigefügt ist: „Vergessen hatte er des Herrn evangelische Stimme vom armen Lazarus und dem reichen Prasser, Abraham's bezeugende Rede, daß sie eine ewige Kluft offenbart zwischen dem Gerechten und dem Sünder, die nie überschritten wird", wozu Kopitar: „Der Theologe würde antworten, daß der reiche Prasser als Verworfener im Zustande der Läuterung nicht gedacht werden könne" (S. 270).

[92]) *Βονιφάντιος* für Bonifaz haben mehrere gr. Handschriften I. §. 8.

[93]) *κατάρατος* heißt Formosus auch III. §. 14.

[94]) In Wirklichkeit nur einhundertsechzehn Jahre.

[95]) Nach der gewöhnlichen Zählung wäre dieses Jahr der Welt 1044 n. Chr., wo Sergius längst verstorben war. Nach Cedr. t. II. p. 533 starb a. m. 6550 Michael IV.

[96]) griech. *ἤλεγξε τὸν Πάπαν Ῥώμης.* Der Papst ist hier nicht genannt; nach dem Vorausgegangenen wie nach III. §. 14 — 16 wäre es Christoph, der aber wenig Bedeutung mehr hatte, da schon Formosus als offener Vertreter der Häresie erschien.

[97]) *ἡ προτέρα ὀρθοδοξία* oder *εὐσέβεια* III. §. 16.

den Ugern und überlisteten sie und legten sie ihrer lateinischen Ketzerei zu.[98]) So auch die benachbarten Völker, die Uden[99]) und Piden, die Njemzen und Poljanen und Ljachen und Tschechen und andere Völker, die gegen Rom zu liegen, und sie legten sie ihrem lateinischen Trug zu. Der Patriarch Sergius aber und die anderen Patriarchen erwähnten nicht nur des römischen Papstes nicht unter den ersten (im Kirchengebet), sondern stießen sie aus und übergaben sie dem Fluche. Zur Zeit aber des griechischen Kaisers Michael des Peflagoniers (Paphlagoniers) ward Patriarch in Zargrad Herr Larius.[100]) Dieser verfluchte ebenfalls die Lateiner, als die offenbare Ketzer geworden,[101]) als Unverständige und Unbedachte und die nicht wüßten zu unterscheiden, sondern in ihrem eitlen Hochmuth sich aufgeblasen hätten und von der vielen göttlichen Gnade abgefallen seien. Darauf aber bestieg Peter der Stotterer den römischen Stuhl[102]) und dieser Gottlose warf vollends den christlichen Glauben ab und verwirrte ganz Ittalien (sic) und, nachdem er viele arge Ketzereien gesäet, befahl er den Popen, zu sieben Frauen zu haben und Concubinen so viel Einer will; er setzte ihnen keine Sünde, und die Orgel und Tympanen und Musik befahl er in der Kirche zu spielen, und Bart, Knebelbart und den Schooß befahl er Männern und Weibern abzuscheeren, und ohne Epi-

---

[98]) In dieser Episode über Ungarn und die Nachbarländer, wohl einem russischen Zusatz nach anderweitigen griechischen Notizen, erinnert der Name Pioni an Pannonier und Päonier, von denen der Bearbeiter gehört haben mochte (Kopitar S. 270), die Erwähnung der drei ugrischen Knesen an die Geschichte von Bulosudes und Gylas (oben Abschn. 4. N. 89) und die Ankunft der lateinischen Missionäre erst nach dem Tode des heiligen Stephan, der seiner guten Werke wegen gelobt wird, ist sehr bezeichnend.

[99]) Die Uden sind wahrscheinlich die Windischen in Innerösterreich, die Piden vielleicht Japyden; die Poljanen sind die südlichen Polen, Lechen die an der Weichsel; die Tschechen sind die Böhmen. Kopitar S. 271 N. *.

[100]) Aus *Κηρουλάριος*, wofür der Uebersetzer *κὺρ* (*κύριος*) *Λάριος* las.

[101]) Bis hieher, entsprechend den Schlußworten I. §. 11 *ἀνεθεμάτισε τοὺς λατίνους ἀναφανδὸν ὡς αἱρετικούς*, oder auch bis zum Ende des Satzes ging wohl der ursprüngliche Aufsatz. Das zunächst Folgende scheint eigene Zuthat des unwissenden Uebersetzers oder des Compilators, der aber auch ein anderes Stück benützen konnte. In griech. Handschriften fanden wir noch nichts Analoges.

[102]) Räthselhaft ist die Grundlage dieser monströsen Fabel. Welcher historische Name dem Erfinder vorschwebte, ob er überhaupt einen solchen wußte, ist zweifelhaft. Man könnte an Petrus Mongus denken, dessen Beiname dem des Stotterers verwandt ist und der als alexandrinischer Patriarch *Πάπας* hieß, auch schwankend und unbeständig war (Niceph. Call. XVI. 13: *παλίμβολος . . ἐν οὐδεμιᾷ καθίστατο γνώμῃ*), ferner an Petrus Damiani, der das Filioque (oben Abschn. 7 N. 70 ff.) und das Samstagsfasten (A. 9. N. 28) vertheidigte, aber in der Disciplin sehr strenge war, dann an Petrus von Amiens, den Anna Comnena (Alex. L. X. p. 283 seq. coll. L. XI. p. 326) zum Bischof macht, indem sie ihn mit einem Anderen verwechselt, und an den sich auch griechische Sagen knüpften. Kopitar (S. 271 f. N.) denkt an Petrus Lombardus (lo bardo), den Magister sententiarum und Bischof von Paris, dessen Bedeutung als Lehrer ihn wohl als Haupt der Occidentalen erscheinen lassen konnte. Große Erudition dürfen wir wohl bei dem Urheber der Fabel nicht voraussetzen. Auch ist nicht nachzuweisen, daß die Sage von Petrus II., dem letzten Papste in der Zeit des Antichrist, hier Einfluß hatte.

timien und Buße befahl er zu absolviren und sogar auf zukünftige Jahre erlaubte er Sünden im Voraus zu vergeben.[103]) Noch änderte er auch das Synoxarium (sic), d. h. der Heiligen tägliches Andenken, und die Feiertage ab und erlaubte, am Samstag zu fasten, auf jüdische Art. Auch erlaubte er die Blutschande, d. i. in naher Verwandtschaft zu heirathen, und allen Gräuel, auch mit Hunden aus einer Schüssel zu essen.[104]) Und anderen Gräuel mehr säete der Gottlose; Schismen und garstige Verordnungen machte er, zur Schändung und Vernichtung der Kirche Christi. Wegen dieser aller und vieler vorhergehender Ketzereien wurden die Lateiner von der Kirche ausgestoßen und dem Fluche überliefert.

Zur Zeit aber Kaiser Constantin's des Manamachen (Monomachus) versammelte der Patriarch Michael[105]) auf des Kaisers Rath eine Synode und übergab ebenfalls den römischen Papst und alle seine Ketzer dem Fluche, und daß sie verflucht und gebunden seien. Und die Päpste setzten oft von den Lateinern Kaiser ein in Rom; aber nie und auf keine Art wollten diese Kaiser ihnen gehorchen. Da ersann nun der Papst mit den Römern folgenden Rath. Er sandte nach Brittanien zu dem alamannischen, d. h. nemzischen Knesen, um Aussöhnung. Denn die brittische Insel hatte noch zu Kaiser Constantin des Großen Zeiten die Taufe angenommen. Aber sie hatten keine Bücher in ihrer Sprache, sondern in lateinischer Sprache hielten sie Bücher und immer waren sie den Römern Feind. Der Papst aber söhnte sich aus mit ihnen und bestärkte sie mit vielen schweren Eiden, daß immer Frieden halten sollten die Alamannen mit den Römern und glauben Einen Glauben; und deßhalb machte der Papst sich anheischig, in Brittanien einen Kaiser einzusetzen.[106]) Und sie (die Britten), des zarischen Namens halber und weil sie lateinische Bücher hatten, machten Friede mit den Römern. Und der Papst überlistete sie auf alle Art mit seinen Lehren in seine ganze Ketzerei hinein und berief nach Rom ihren Knesen mit allen seinen Heerführern und machte ihn zum Zar, und schrieb ein Gesetz auf, daß von Lateinern eingesetzt werden sollte der Papst in Rom und in Brittanien der Kaiser von Alamannen, an des griechischen Kaisers Statt. Und so auch in den größeren Städten, statt der vier rechtgläubigen Patriarchen setzte er seine vier Patriarchen, die sie Cardinäle

---

[103]) Vgl. die *αἰτιάματα* bei Cotel. l. c. p. 499 n. 22: *Ὁ Πάπας καὶ τὸ τούτου ἀρχιερατικὸν συγχωροῦσι φόνους, ἐπιορκίας καὶ λοιπὰς ἁμαρτίας τὰς εἰς τὸ μέλλον κ. τ. λ.*

[104]) ib. n. 23: *γάμους τελοῦσι ἀγάμους καὶ ἀτελέστους.* n. 53: *συνεσθίουσι καὶ οἱ κοσμικοὶ τοῖς κυσὶ καὶ ἐκδιδόασι τούτους ἐκλείχειν τὰ τῆς αὐτῶν τραπέζης ὀψοδοχεῖα κ. τ. λ.*

[105]) „Der unwissende Russe ahnte wohl nicht, daß dieser Patriarch der nämliche ist, den er oben den Herrn Larius nannte." Kopitar S. 272 N. *. Derselbe hatte wieder ein anderes griechisches Stück vor Augen.

[106]) „Sollte", fragt Kopitar, „da partem aliquam veri fabula semper habet, hier Richard von Kornwallis, Rudolph's I. Vorgänger, zum Grunde liegen?" Das läßt sich kaum entscheiden. Die Kämpfe zwischen Päpsten und Kaisern im Mittelalter blieben dem Compilator nicht ganz unbekannt; genauere Data aber hatte man auch hierüber in Rußland weit weniger als in Byzanz.

nennen. Und so entfernten sie sich vollkommen und gänzlich von dem wahren Glauben und wurden Feinde der Griechen und des orthodoxen Glaubens und der heiligen katholischen Kirche.

So weit die russische Erzählung. Es ist zu bedauern, daß keine genaue Analyse der zwei ältesten Handschriften der Kormczaia Kniga von 1280 und 1283 vorliegt, zumal da Manches in dem letzten Theile des Berichts auf eine noch spätere Zeit hindeutet. Vor dem dreizehenten Jahrhundert ist unsere Schrift, so wie sie vorliegt, sicher nicht entstanden; sie hat die erweiterten Anklagen der Griechen aus dieser Zeit; sie hat aber Schriften des eilften und zwölften Jahrhunderts zur Grundlage, namentlich unseren Text I., und zwar schon in einer amplificirten Bearbeitung. Auch die anderen Bestandtheile dieses „Steuerbuchs" weisen auf das zwölfte und dreizehnte Jahrhundert hin; wir finden die Commentare von Alexius Aristenus,[107]) Zonaras und Balsamon, namentlich den Nomokanon des Ersteren, den Brief des Johannes von Kitrum an den Erzbischof von Dyrrhachium, auch die griechisch vorhandene Schrift von den sieben allgemeinen Synoden[108]) mit einigen Zusätzen, wie z. B. gleich der Eingang neben den sieben ökumenischen auch neun topische Synoden erwähnt, die unter dem Namen des Photius vorhandene Schrift gegen die Franken (oben S. 174), den Aufsatz des Demetrius von Cyzikus über Jakobiten und Chatzizarier u. A. m. Die auf das russische Patriarchat bezüglichen Stücke sind wohl schon vor der ersten Drucklegung des Werkes[109]) den Handschriften beigefügt worden; ganz jung scheint auch Capitel 50 von der Ehe. Auch der dem vierzehnten Jahrhundert angehörige Matthäus Blastares kommt in der gedruckten Sammlung vor und der serbische Erzbischof Daniel († um 1340) scheint der erste slavische Uebersetzer derselben gewesen zu sein.[110])

Bis zur Abgeschmacktheit der russischen Fabel schritten höchstens nur wenige Griechen vor; die meisten begnügten sich, wie schon aus den zahlreichen Handschriften ersichtlich, mit dem ersten der oben angeführten Berichte. Während aber vielen unwissenden Mönchen und Laien diese vielfach ausgeschmückten Darstellungen des Ursprungs der Spaltung höchlich wohlgefielen, gab es immer noch Einzelne, die durch genaueres Studium älterer Schriften dahin kamen, jene Mährchen mehr und mehr zu verachten und nach einer anderen Auffassung der Vorgänge zwischen beiden Kirchen, der Ereignisse, die ihre Trennung herbeigeführt oder veranlaßt hatten, zu suchen, wobei zwar auch manche Fehler mit unterliefen, aber nichtsdestoweniger in der Hauptsache ein richtigerer Einblick in die Verhältnisse gewonnen ward.

In der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts bemühte sich der Char-

---

[107]) Der Diakon Alexius wird vom Nomophylax Aristenus fälschlich unterschieden. Kopitar S. 251.

[108]) Die Schrift mit dem Anfange: *Χρὴ γινώσκειν πάντα χριστιανόν* (s. oben S. 251 N. 5.) Kopitar S. 249.

[109]) in Moskau 1649 — 1653 unter den Patriarchen Joseph und Nikon.

[110]) Kopitar S. 227 N. ***. S. 229 N. *.

tophylax Niketas von Nicäa die früheren Schismen und Dissidien zwischen beiden Kirchen zusammenzustellen, und zwar vom vierten Jahrhundert an bis zu den Zeiten des Cärularius.[111]) Die erste Spur einer solchen Spaltung findet er 1) in dem antiochenischen Schisma zwischen dem von den Occidentalen begünstigten Paulinus und dem von den meisten Orientalen erhobenen Flavianus. Ein weiteres Zerwürfniß verursachte 2) der auf der zweiten Synode, der keine römischen Legaten anwohnten, dem Stuhle von Constantinopel zuerkannte Ehrenvorzug,[112]) sodann 3) die Usurpationen des Anatolius, der fremde Stühle ihrer Rechte beraubte, wogegen Papst Leo vergebens sich erhob; seit jener Zeit mehrten noch die Bischöfe von Byzanz ihre Usurpationen.[113]) Merkwürdig ist dabei, daß der sonst nicht schlecht unterrichtete Verfasser die Canones von Chalcedon nicht anführt, ja diese Synode gar nicht erwähnt. Dann 4) geht Niketas zum acacianischen Schisma über; er erzählt, wie Papst Felix den Häretiker Acacius anathematisirte, der Byzantiner aber Gleiches mit Gleichem zu vergelten suchte, wie auch 5) sein Nachfolger Euphemius oder Euthymius, weil er den Namen des Acacius nicht aus den Diptychen strich, vergebens die Gemeinschaft des römischen Stuhles nachsuchte, wie auch der von Theodorich nach Byzanz gesandte Senator Festus, vom Patriarchen Macedonius darum angegangen, keinen Frieden vermitteln konnte, wie 6) der orientalische Diakon Silvanus bei Papst Symmachus kein Gehör fand und unverrichteter Dinge zurückkehrte; wie 7) die durch Vitalian's Aufstand veranlaßte Synode von Heraklea resultatlos blieb, wie die illyrischen Bischöfe sich wieder an Altrom anschlossen. Er schildert dann den Frieden unter Justin I., die Synode gegen Anthimus und Severus und erwähnt die Zustimmung des Vigilius zu den Beschlüssen der fünften Synode. Eine neue Spaltung rief aber wieder 8) der Monotheletismus hervor; Constantin Pogonatus (es war aber Constans) ließ den Papst Martin exiliren; unter seinem Sohne (vielmehr unter ihm selbst) fand aber auf der sechsten Synode wieder eine Vereinigung Statt. Der Verfasser verwechselt keineswegs, wie Niketas Stethatus und so viele spätere Griechen, die den Papst Agatho hier fälschlich beiziehen, das Trullanum mit dem dritten ökumenischen Concil von Constantinopel; er weiß, daß letzteres keine Canones erließ und die ihm zugeschriebenen unter Justinian II. in Abwesenheit der Römer festgestellt wurden. Seit dieser Zeit, fährt er fort, begannen 9) die Anklagen gegen die Lateiner, wie die Canones der Synode 13.

---

[111]) Nicet. quibus temporibus et quas ob causas ab ecclesia Cplitana divulsa sit Romanorum ecclesia (aus Mai abgedruckt bei Migne t. CXX. p. 713 seq.) Vgl. oben S. 248 g. N. 14—16.

[112]) §. 2: *τιμηθέντος τοῦ θρόνου τῆς ΚΠς παρὰ τῶν ρν' ἐπισκόπων ἐν τῇ δευτέρᾳ συνόδῳ, ἐν ᾗ οὐδὲ τοποτηρηταὶ τῆς Ῥώμης παρῆσαν, διάστασις καὶ ταραχὴ γέγονεν.*

[113]) *Ἐπὶ Μαρκιανοῦ ὑπομνησθέντος τοῦ πάπα Λέοντος, ὅτι περ ὁ ΚΠς κατ' ὀλίγον ἐφαρπάζει ἀλλοτρίους θρόνους καὶ τῇ ἰδίᾳ συνάπτει ἀρχῇ· ἐφ' ᾧ καὶ γράμματα ἐγχαράττει ὁ Πάπας τῷ Ἀνατολίῳ, κἂν οὐδὲν ὠφέλησαν· ἐκ τότε γὰρ οὐ διέλειπον οἱ ΚΠς ἀρχιερεῖς αὔξειν τὴν τοιαύτην ἐφαρπαγήν, ὅθεν καὶ σχίσμα γέγονε.*

36. 55 erweisen, die aber von den Römern niemals anerkannt worden sind.[114]) Dann wendet er sich zu den Bilderstreitigkeiten, in denen 10) der Papst und ganz Italien dem häretischen Leo III. den Gehorsam aufkündigte, ihm den Tribut verweigerte, ein Bündniß mit den Franken schloß, auch den häretischen Patriarchen Anastasius excommunicirte; unter Constantin und Irene aber trat durch die siebente Synode wieder Friede ein. Nun kommt Niketas 11) auf Photius und hier spricht er unumwundenen Tadel darüber aus, daß dieser, nachdem er in seinem Rundschreiben die auch vom Trullanum gerügten Fehler der Lateiner scharf hervorgehoben, so leichten Kaufs wieder mit Johann VIII. sich vereinigt und seine Synode die vielfachen Anklagepunkte ohne alle Prüfung gelassen habe;[115]) so weit ist Niketas davon entfernt, eine förmliche Verurtheilung der Abendländer in diesen Verhandlungen zu finden; er führt nur an, daß der römischen Kirche ihre Privilegien bestätigt worden seien. Griechischerseits fand man es seit Cärularius stets sehr unbequem und anstößig, daß man sich so oft mit den Lateinern geeinigt, nachdem doch schon viele Anklagen erhoben worden waren, deren Grund noch keineswegs beseitigt war, daß namentlich die Synode von 880, wozu sie freilich die besten Gründe hatte, auf eine Würdigung der früheren Differenzpunkte sich gar nicht einließ. Das ist es auch, was Niketas hier im Auge hat. Dann führt derselbe 12) an, auch unter dem Patriarchen Sergius solle, er wisse nicht, aus welcher Ursache, eine Spaltung Statt gefunden haben, wahrscheinlich wegen der Rechte der Stühle; wo man nichts von den Irrthümern und Mißbräuchen der Lateiner gewußt, da unterliege die Gemeinschaft mit denselben keinem Tadel; nachdem man aber durch die sechste Synode und noch mehr durch Photius davon Kunde erlangt, sei diese Gemeinschaft strafbar; entweder mußte man nämlich das, was man für schlecht hielt, entschieden zurückweisen oder verbessern oder doch min-

---

[114]) §. 11: *καὶ τότε μὲν κανόνες οὐκ ἐξετέθησαν· ἀπόντων δὲ τῶν Ῥωμαίων οἱ λεγόμενοι κανόνες τῆς ϛ' συνόδου ἐγράφησαν μετ' οὐ πολὺ ἐπὶ τοῦ Ῥινοτμήτου· ἐξ ἐκείνου* (al. *ἀφ' οὗ*) *ἤρξαντο καὶ τὰ τῶν Ῥωμαίων αἰτιάματα διελέγχεσθαι, ὅπερ παριστᾷ* (al. *ἐλέγχει*) *ὁ ιγ', ὁ λϛ', ὁ νε'* (Codd. *ιγ', νβ', νε', ξε', ξζ'*) *τῆς αὐτῆς συνόδου κανὼν, οἵτινες κανόνες οὐδὲ φαίνονται δεχθῆναι μετὰ ταῦτα παρὰ Ῥωμαίων ἢ τρακταισθῆναι.*

[115]) §. 14: *Ἐπὶ Φωτίου τοῦ ΚΠς μέγα ἦν σχίσμα καὶ πολλὰ τὰ αἰτιάματα τῶν Ῥωμαίων, ὡς ἡ ἐγκύκλιος αὐτοῦ ἐπιστολὴ παριστᾷ· γενομένης δὲ ἑνώσεως τῶν ἐκκλησιῶν, καθὼς ἡ παρὰ τοῦ αὐτοῦ Φ. συστᾶσα σύνοδος δηλοῖ, καὶ ἑνωθέντος Ἰωάννου τοῦ Ῥώμης καὶ λαβόντος κανονικῶς τὰ ἀρχαιότατα προνόμια, τὰ ῥωμαικὰ αἰτιάματα, ἅπερ καὶ ἕκτη σύνοδος, ὡς εἴρηται, καὶ αὐτὸς ὁ Φ. καταμέμφεται, εἰάσθησαν παντελῶς ἀνεξέταστα. Ἀπὸ γοῦν τῆς ϛ' συνόδου μέχρι τῆς ζ' παρέδραμον ἔτη ρη'* (al. *μή* vel *ρμή*) *καὶ ἦσαν αἱ ἐκκλησίαι ἡνωμέναι, καὶ οὐδεὶς λόγος περὶ τῶν σφαλμάτων τῶν Ῥωμαίων γέγονεν, εἰ μὴ συνέβη ἡ εἰκονομαχικὴ αἵρεσις, δι' ἣν καὶ αὖθις ἐσχίσθησαν. Ἀπὸ δὲ τῆς ζ' καὶ ἐπὶ τὰ ἔμπροσθεν μέχρι καὶ Φωτίου οὐδὲ οὕτως λόγος τις ἐκινήθη περὶ τῶν ῥωμαικῶν σφαλμάτων, ὧν καὶ ὁ Φώτιος καὶ ἡ ϛ' ἐμνήσθη σύνοδος· τοῦ δὲ Φωτίου μετὰ πολλὴν καταβοὴν καὶ ταραχὴν ἀπολυπραγμόνως πάλιν ἑνωθέντος τοῖς Ῥωμαίοις, τῶν τε ἐκκλησιῶν ὑπῆρχεν ὁμοίως ἕνωσις.* Daß hier wieder das Trullanum als sechste Synode erscheint, ist aus der üblichen Redeweise oder noch eher aus den vielfachen Interpolationen des Schriftchens zu erklären, wovon unten. Vgl. noch Bd. II. S. 526, bes. N. 52.

tophylax Niketas von Nicäa die früheren Schismen und Dissidien zwischen beiden Kirchen zusammenzustellen, und zwar vom vierten Jahrhundert an bis zu den Zeiten des Cärularius.[111]) Die erste Spur einer solchen Spaltung findet er 1) in dem antiochenischen Schisma zwischen dem von den Occidentalen begünstigten Paulinus und dem von den meisten Orientalen erhobenen Flavianus. Ein weiteres Zerwürfniß verursachte 2) der auf der zweiten Synode, der keine römischen Legaten anwohnten, dem Stuhle von Constantinopel zuerkannte Ehrenvorzug,[112]) sodann 3) die Usurpationen des Anatolius, der fremde Stühle ihrer Rechte beraubte, wogegen Papst Leo vergebens sich erhob; seit jener Zeit mehrten noch die Bischöfe von Byzanz ihre Usurpationen.[113]) Merkwürdig ist dabei, daß der sonst nicht schlecht unterrichtete Verfasser die Canones von Chalcedon nicht anführt, ja diese Synode gar nicht erwähnt. Dann 4) geht Niketas zum acacianischen Schisma über; er erzählt, wie Papst Felix den Häretiker Acacius anathematisirte, der Byzantiner aber Gleiches mit Gleichem zu vergelten suchte, wie auch 5) sein Nachfolger Euphemius oder Euthymius, weil er den Namen des Acacius nicht aus den Diptychen strich, vergebens die Gemeinschaft des römischen Stuhles nachsuchte, wie auch der von Theoderich nach Byzanz gesandte Senator Festus, vom Patriarchen Macedonius darum angegangen, keinen Frieden vermitteln konnte, wie 6) der orientalische Diakon Silvanus bei Papst Symmachus kein Gehör fand und unverrichteter Dinge zurückkehrte; wie 7) die durch Vitalian's Aufstand veranlaßte Synode von Heraklea resultatlos blieb, wie die illyrischen Bischöfe sich wieder an Altrom anschlossen. Er schildert dann den Frieden unter Justin I., die Synode gegen Anthimus und Severus und erwähnt die Zustimmung des Vigilius zu den Beschlüssen der fünften Synode. Eine neue Spaltung rief aber wieder 8) der Monotheletismus hervor; Constantin Pogonatus (es war aber Constans) ließ den Papst Martin exiliren; unter seinem Sohne (vielmehr unter ihm selbst) fand aber auf der sechsten Synode wieder eine Vereinigung Statt. Der Verfasser verwechselt keineswegs, wie Niketas Stethatus und so viele spätere Griechen, die den Papst Agatho hier fälschlich beiziehen, das Trullanum mit dem dritten ökumenischen Concil von Constantinopel; er weiß, daß letzteres keine Canones erließ und die ihm zugeschriebenen unter Justinian II. in Abwesenheit der Römer festgestellt wurden. Seit dieser Zeit, fährt er fort, begannen 9) die Anklagen gegen die Lateiner, wie die Canones der Synode 13.

---

[111]) Nicet. quibus temporibus et quas ob causas ab ecclesia Cplitana divulsa sit Romanorum ecclesia (aus Mai abgedruckt bei Migne t. CXX. p. 713 seq.) Vgl. oben S. 248 g. N. 14 — 16.

[112]) §. 2: τιμηθέντος τοῦ θρόνου τῆς ΚΠς παρὰ τῶν ρν' ἐπισκόπων ἐν τῇ δευτέρᾳ συνόδῳ, ἐν ᾗ οὐδὲ τοποτηρηταὶ τῆς Ῥώμης παρῆσαν, διάστασις καὶ ταραχὴ γέγονεν.

[113]) Ἐπὶ Μαρκιανοῦ ὑπομνησθέντος τοῦ πάπα Λέοντος, ὅτι περ ὁ ΚΠς κατ' ὀλίγον ἐφαρπάζει ἀλλοτρίους θρόνους καὶ τῇ ἰδίᾳ συνάπτει ἀρχῇ· ἐφ' ᾧ καὶ γράμματα ἐγχαράττει ὁ Πάπας τῷ Ἀνατολίῳ, κἂν οὐδὲν ὠφέλησαν· ἐκ τότε γὰρ οὐ διέλειπον οἱ ΚΠς ἀρχιερεῖς αὔξειν τὴν τοιαύτην ἐφαρπαγὴν, ὅθεν καὶ σχίσμα γέγονε.

auseinander gehalten und folgende aufgezählt: 1) das unter dem Kaiser Gratian aus Anlaß des Paulinus, des Hauptes der Eustathianer in Antiochien, 2) unter Theodosius dem Großen wegen des vom zweiten Concil der byzantinischen Kirche verliehenen Vorzugs,[120]) 3) unter Marcian wegen Entziehung des Ordinationsrechtes in den unter Rom stehenden Kirchen,[121]) 4) unter Zeno wegen des häretischen Acacius,[122]) 5) unter Anastasius wegen desselben Acacius und der Beibehaltung seines Namens in den Diptychen durch seinen Nachfolger Euphemius, 6) unter demselben Kaiser, als Papst Symmachus den orientalischen Diakon Silvanus nicht aufnahm, 7) unter demselben, als die Bischöfe von Illyrikum und Hellas der Orthodoxie wegen dem römischen Stuhle sich anschlossen;[123]) dann, nachdem von Justin I. an wieder Friede geherrscht, 8) unter Constantin Pogonatus neues Schisma wegen Papst Martinus und Abt Maximus, darauf 9) ein neues wegen der Canones der sechsten (trullanischen) Synode.[124]) Abermals fand eine Trennung Statt 10) unter Leo dem Isaurier wegen der Ikonoklasten, dann 11) unter Leo V. dem Armenier wegen derselben Sekte. Diese Erneuerung des Bilderstreits ist in dem von Mai edirten Texte des Niketas nicht zu finden; aber unsere Handschrift führt sie mit anderen[125]) ausdrücklich an. Darauf erfolgte 12) unter Photius ein neues Schisma „wegen der fränkischen Irrthümer, gegen die sich auch die sechste Synode erhoben“;[126]) endlich 13) ein anderes unter dem Patriarchen Sergius aus einem nicht klar ermittelten Grunde.[127]) Cärularius wird hier

---

[120]) *Ἐπὶ Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου σχίσμα διὰ τὸ τὰ πρεσβεῖα δοθῆναι παρὰ τῶν ἐν τῷ τῆς ΚΠς, ἐν ᾗ συνόδῳ οὐδὲ οἱ τοποτηρηταὶ τῆς Ῥώμης παρῆσαν, ὥς φησιν ὁ αὐτὸς Θεοδώρητος* (Mon. 256 hat sonst ebenso, nur am Schluß: *ὥς φασίν*). Vergl. oben Note 112.

[121]) *Ἐπὶ Μαρκιανοῦ σχίσμα διὰ τὴν ὑφαρπαγὴν τῶν χειροτονιῶν τῶν ἐκκλησιῶν τῶν ὑπὸ τὴν Ῥώμην· ἐφ' ᾧ καὶ γράφει Λέων Ἀνατολίῳ, κἂν μὴ ὠφέλησεν· καὶ γὰρ ἐκ τότε οἱ τῆς ΚΠς ἀρχιερεῖς τὴν τοιαύτην ὑφαρπαγὴν ἐπηύξησαν, ὡς ὁ αὐτὸς λέγει Θεοδώρητος* (besser Mon. 256: *Θεόδωρος ἀναγν. βιβλ. β'*).

[122]) *διὰ Ἀκάκιον τὸν αἱρετικόν* steht auch hier.

[123]) bei Mai p. 447. §. 9. ist *ἀπό* vor *Ἰλλυρικοῦ* zu streichen und zu setzen: *σχισθέντες ἀπὸ Τιμοθέου* (Cpl.) *τῷ Ῥώμης προσετ.*

[124]) *Ἀρχὴ γοῦν τῶν ῥωμαικῶν μέμψεων ἡ σύνοδος ἡ ἕκτη γέγονε.*

[125]) So auch Mon. 256: *Ἐπὶ Λέοντος τοῦ παραβάτου πάλιν ἐσχίσθησαν μέχρι Μιχαὴλ καὶ Θεοδώρας.*

[126]) Kürzer als bei Mai (N. 115) ist hier §. 14: *Ἐπὶ Φωτίου, ὡς ἡ ἐγκύκλιος αὐτοῦ παριστᾷ ἐπιστολή, μεγάλη διαφορὰ ἦν περὶ τῶν φραγγικῶν σφαλμάτων, περὶ ὧν καὶ οἱ τῆς ἕκτης ἐπισημήναντο· ἀλλ' ἑνώσεως γενομένης Φωτίου καὶ Ἰωάννου τοῦ πάπα οὐ μόνον τὰ αἰτιάματα ὡς ἀθύρματα παρέδραμον ἀσυζήτητα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἀρχαῖα δίκαια τῆς Ῥώμης ἐκύρωσαν, ἃ νῦν καὶ ἔχειν ὁρᾶται.* Ebenso Mon. 256. f. 443, b. Bei Allat. de Syn. Phot. p. 203 wird die Stelle angeführt und diese Spaltung als die vierzehente bezeichnet. *Τεσσαρεσκαιδέκατον ἐπὶ Φωτίου κ. τ. λ.*

[127]) Bei Mai §. 15: *Καὶ ἐπὶ Σεργίου, τοῦ ἐπὶ τοῦ Βουλγαροκτόνου πατριαρχεύσαντος, λέγεται πάλιν σχίσμα γενέσθαι, κατὰ δὲ ποίαν αἰτίαν, ἀγνοῶ· δοκεῖ γὰρ διὰ τοὺς θρόνους.* Dafür Vat. 1150: *Ἐπὶ Σεργίου πατριάρχου τοῦ ἐπὶ τοῦ Β. σχίσμα· εἰ μὲν διὰ τὰ σφάλματα τὰ ῥωμαϊκά, πῶς ἀνεξέταστα ταῦτα παρα-*



nicht mehr erwähnt. Dieser vaticanische Text ist kür
bei Mai; die Vorgänge unter Anastasius und Justin
lich behandelt, die Erwähnung der Synode gegen Ant
während das fünfte Concil und Vigilius genannt
gleichlautend, unterscheidet sich von diesem ein Münc
Theodoret bei den Vorgängen unter Theodosius u
und den Lektor Theodor anführt und an vielen St
die anderen Texte.[128]) Der Abschreiber in diesem au
Schriften angefüllten Codex hat Manches zu Gun
abgeneigten Gesinnung geändert.[129]) Der hier citirt
dem Original weit näher zu stehen als der ausführlich
druckte; daß die Schrift nicht in der Kaiserstadt selbst
von einem ziemlich vorurtheilsfreien und mit mehr
Geschichtskenntnissen ausgestatteten Manne, und wo
herkömmlichen Berichten über den Ursprung der S
höchst wahrscheinlich; es ist von Bedeutung, daß die
Raubes und der Usurpation von Rechten anderer
und nicht undeutlich zu verstehen gegeben wird, d
Spaltung die Schuld tragen. Spätere Griechen suc
selben in dem Concilium Trullanum;[130]) die Meiste
eine Zeitbestimmung einzugehen, und suchen nur d

δραμόντες οἱ πρώην ἥνωνται; εἰ δὲ διὰ τὴν τῶν π
δικαίων ὑφαρπαγὴν, πολυπραγμονείτω ὁ βουλόμενος. Ab
in Einklang, hat den Schluß f. 444, a: Ἐπὶ Σεργίου το
Βουλγαροκτόνου σχίσμα διὰ (τὸ) τὸν τότε Πάπαν Σέρ
τῇ συστατικῇ αὐτοῦ ἐπιστολῇ γράψαι τὴν προσθήκην τυ
ἕως τοῦ νῦν. Vgl. Mon. K. n. II. §. 9. 10.

[128]) So heißt es §. 1: διήρκεσε γοῦν ἡ διάστασις τῶ
τοῦ μεγάλου, ὡς ἴσχυσεν Ἰννοκέντιον παρακαλέσασθαι τὴν
Θεοδώρητος ἐν τῷ ε' τόμῳ τῆς ἐκκλ. ἱστορίας τῆς παρ' αὐτο
256. f. 442 das. in §. 8: Καὶ Βιταλιανὸς τυραννήσας καὶ
τῶν ἐκκλησιῶν ἄθεσμον διωγμὸν ἠνάγκασεν, ὥστ' ἐν Ἡρακλ
πων διακοσίων· ἀλλὰ καὶ οὗτοι ἐμπαιχθέντες παρὰ Τιμο
στάντες ἄπρακτοι τὸν πάπαν Ὁρμίσδαν ἐπεκτεῖναι τὸ σχ
φησὶν ὁ αὐτὸς Θεόδωρος ἐν τῷ αὐτῷ βιβλίῳ.

[129]) Dafür spricht a) die N. 127 angeführte Stelle übe
gegen die anderen Texte steht, b) das Weglassen des Prädica
§. 4. und des Prädicats des „Großen" vor Papst Gregor, d
unser Text sonst hier gleich ist, c) die Bezeichnung der im T
als „nicht wohl zu verachtend" οὐκ εὐκαταφρόνητα §. 11.

[130]) Oecon. Proleg. in Phot. Amphil. §. 2. p. δ' wir
nicht wisse oder dissimulire, ὅτι τὸ σχίσμα ὑφειστήκει δύο α
scheint also den Ursprung in die Zeit des Maximus und des
Letzterem sagt M. Caryophil. Ref. Nili c. 13 (Migne CXLI
πενθέκτην . . οἱ ἀνατολικοὶ συγκροτήσαντες τὸ σχίσμα ἐῤῥί

als auf Seite der Lateiner gegeben nachzuweisen, zunächst durch den ungerechtfertigten und verdammungswürdigen Zusatz.[131])

Im vierzehnten Jahrhunderte fand Nilus Kabasilas, Erzbischof von Thessalonich, in einer sehr verbreiteten Schrift[132]) die Trennungsursache nicht sowohl in dem abweichenden Dogma vom heiligen Geiste, als vielmehr darin, daß der Papst, im Abendlande über die Gebühr erhoben, die Entscheidung der Streitfrage nicht einer ökumenischen Synode überlassen, sondern im Widerspruche mit den Gesetzen und dem Verfahren der Apostel und der Väter sie für sich allein habe entscheiden wollen, indem er das Lehramt sich allein beigelegt, allen anderen aber die Rolle von gehorsamen Schülern zugetheilt. Analog ist der zweite unter den vier Trennungsgründen, die bei dem Verfasser des Traktats gegen die Irrthümer der Griechen im dreizehnten Jahrhunderte[133]) angegeben werden: 1) die Theilung des Kaiserreichs und die Krönung Karl des Großen, 2) die Nichtberufung der Griechen zu einem Concil bei der Annahme des Filioque, 3) die allzu hoch gehenden Forderungen der päpstlichen Legaten, 4) die Absetzung des Photius und seiner Anhänger. Die jetzigen Schismatiker sehen den Hauptgrund in dem Zusatz im Symbolum, den zweiten in der Herrschsucht und Monarchie der Päpste, in der „Papolatrie" der Lateiner, den dritten in den „ungesetzlichen Neuerungen" der abendländischen Kirche.[134]) Sicher war die Trennung beider Kirchen bereits vollendete Thatsache, ehe man auf die Lehre vom päpstlichen Primate ausführlicher einging und ehe das lateinische Kaiserthum in Byzanz neue Gründe zur Bekämpfung der Occidentalen an die Hand gab. Das von Photius bekämpfte Filioque blieb bis zum fünfzehnten Jahrhunderte der vornehmste Stein des Anstoßes; alles Andere konnte nur die Kluft erweitern, aber nicht sie schaffen.

Die inneren Wirren der byzantinischen Kirche, wie sie in dem Schisma der Arsenianer und in den Palamitischen Streitigkeiten sich offenbarten, gehörten ebensowenig als die späteren Unionsversuche mit den Concilien von 1274 und 1439, auf die wir vielleicht anderwärts zurückkommen, in den Kreis unserer Darstellung. Wir hatten nur zu zeigen, wie das von Photius erhaltene Erbe sich fortwährend behauptete und befestigte, wie seit seinen Tagen Disciplin,

---

[131]) Marc. Ephes. ep. enc. (citirt S. 641 N. 32): *τὴν μὲν αἰτίαν τοῦ σχίσματος ἐκεῖνοι δεδώκασι τὴν προσθήκην ἐξενεγκόντες ἀναφανδὸν, ἣν ὑπ' ὀδόντα πρότερον ἔλεγον· ἡμεῖς δὲ αὐτῶν ἐσχίσθημεν πρότερον, μᾶλλον δὲ ἐσχίσαμεν αὐτοὺς καὶ ἀπεκόψαμεν τοῦ κοινοῦ τῆς ἐκκλησίας σώματος.*

[132]) Tract. de caus. dissens. ap. Salmas. de primatu Papae Lugd. Batav. 1645. t. I. Ich fand denselben in vielen Handschriften, wie Vat. gr. 1152 f. 97, a, Marc. SS. Joh. et Pauli n. XXI. chart. saec. 15 (Cod. 9. sign. LXXXVIII. 2. f. 247 seq.), Monac. 28. saec 16. f. 1—9, wo f. 21, b—265 a noch andere Abhandlungen dieses Nilus stehen. Die Schriften s. bei Migne t. CXLIX. p. 683 seq.

[133]) Bibl. P. P. max. Lugd. t. XXVII. p. 607 F—H.

[134]) Dimitracop. *Ἱστορία τοῦ σχίσματος*. Lips. 1867. p. 173. Vgl. mein Referat in der Tüb. theol. Quartalschrift 1868. II.



Theologie und Leben bei den Griechen im schrof
Abendland sich gestalteten, wie sein Werk bei sei
Fleisch und Blut überging. Er hatte die Lateine
zeichnet; seine Lehre vom heiligen Geiste ward im z
Stille fortgepflanzt, sein polemisches Rundschreibe
dann von Cärularius benützt und mit neuen Anklag
Jahrhunderte ging man noch mehr auf seine Sch
daran, den längst Verschollenen als Autorität zu cit
griff Rom's Primat immer schärfer an, entfaltete
den „häretischen Westen". Während nur Wenige n
vielen Beschränkungen, die Kirchengemeinschaft mit
führten die Kreuzzüge und deren Folgen, das latei
die Gewaltthaten der abendländischen Fürsten ei
beiderseitigen Beziehungen, einen wilden Fanatism
Mönchen und dem Volke herbei, gegen den selbst
gebens ankämpfte. Der intellektuelle Urheber des
vergöttert und der Photianismus gewann eine sold
Einsicht und Kraft die Spaltung nicht mehr zu ban
wenn die Erkenntniß der hohen Güter, die durch s
richtigere Würdigung ihres gefeierten Koryphäen, der
aber nicht unter den Heiligen einen Platz verdie
Bahn brechen sollte, nur große weltgeschichtliche E
der göttlichen Vorsehung ihre Folgen aufzuheben i

Register.

(Die römischen Ziffern bezeichnen den Band [Bd. I ohne Zahl], die arabischen die Seite; die mit * bezeichneten Personen gehören dem neunten Jahrhundert an).

A.

K.

Q.

R.

U.

V.

Im Verlage von G. J. Manz in Regensburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Dr. D. B. Haneberg,

Geschichte der biblischen Offenbarung

als Einleitung in's alte und neue Testament.

3te Aufl. gr. 8. 4 fl. 48 kr. od. 3 Thlr.

Diese neue Auflage eines wegen seiner Vorzüge allgemein anerkannten Werkes hat neben der bessern äußern Ausstattung wesentliche Verbesserungen und Bereicherungen erhalten, und ist mit einem genauen Register ausgestattet worden.

J. A. Möhler,

Kirchengeschichte.

Herausgegeben von P. B. Gams.

1r Bd. Erster Zeitraum. 2r. Bd. Zweiter Zeitraum. Das Mittelalter. gr. 8. à 4 fl. od. 2 Thlr. 16 sgr. 3r Bd. Dritter Zeitraum. Die neuere Zeit. 3 fl. 36 kr. od. 2 Thlr. 6 sgr.

Die histor. polit. Blätter (LXI. 5.) sagen am Schlusse einer ausführlichen Besprechung über den 1. u. 2. Bd.: „Wir können die bereits vorhandenen zwei Bände der Kirchengeschichte Möhler's nicht anders als im Gefühle der Freude über das viele Schöne und Wahre, welches uns als Erinnerung an diesen edlen Geist in demselben dargeboten wurde, aus der Hand legen. Wir haben nur den doppelten Wunsch, daß der gelehrte Herausgeber dieser kirchengeschichtlichen Vorträge, der bisher bewiesen hat, daß er im Interesse der Kirche und kirchlicher Wissenschaft keiner Mühe und keinem Tadel furchtsam aus dem Wege geht, uns recht bald mit der Veröffentlichung des dritten und letzten Bandes erfreuen, und daß die Theilnahme für dieses Werk in den weitesten Kreisen sich kundgeben möge."

Graf von Montalembert,

die Mönche des Abendlandes

vom h. Benedikt bis zum h. Bernhard.

Vom Verf. genehmigte deutsche Ausg. v. Dr. P. K. Brandes.

1r—5r Bd. gr. 8. 16 fl. 30 kr. od. 10 Thlr. 3 sgr.

„Von einem Autor, welcher unter solchen Voraussetzungen an eine der erhabensten Aufgaben der christlichen Geschichtsschreibung herantritt, kann selbstverständlich nichts Mittelmäßiges oder Gewöhnliches, sondern nur ganz Ungewöhnliches und Ausgezeichnetes erwartet werden, so daß wir von weiterer Berichterstattung Umgang nehmend, einfach der christlichen Gelehrten-Republik und Lesewelt zurufen dürften: Tolle, lege!" W. Lit. Z.

Dr. P. Scholz,

die heiligen Alterthümer

des Volkes Israel,

dargestellt und erläutert.

2 Abtheilungen: 1. Das Cultuspersonal und die Cultusstätten. 2. Die Cultuszeiten u. Cultushandlungen des Volkes Israel. gr. 8. 5 fl. 36 kr. od. 3 Thlr. 14 sgr.



